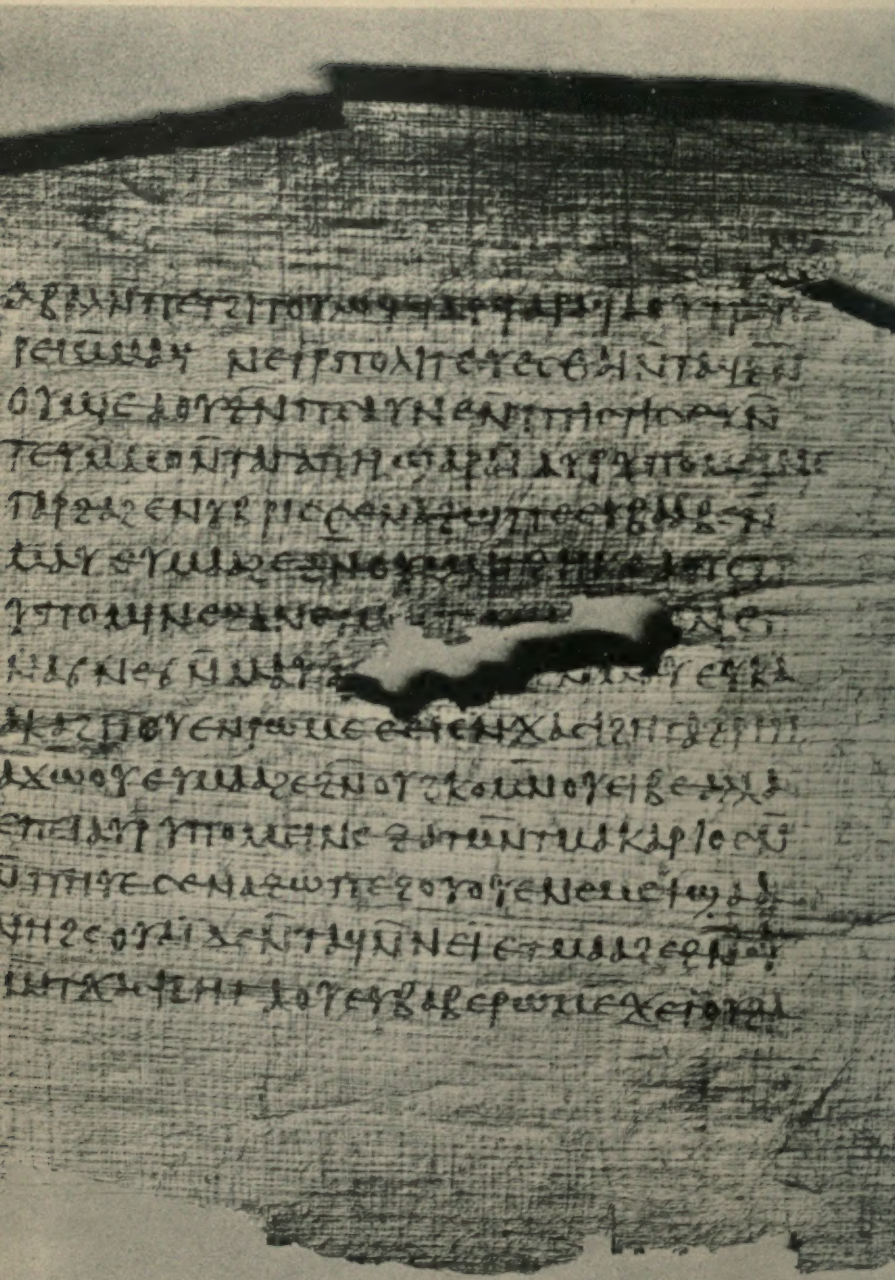
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01689384 4

PAX
EX·LI
BRIS
ADOLPHI·RVCKER·

Rec Leopoldt TL blak 1921 98//



Untersuchungen etc. 36, 3.

Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.

EPISTOLA APOSTOLORUM

Hrsg. von CARL SCHMIDT

Bible
Apoc(N.T)
Epis
S

Epistola Apostolorum

GESPRÄCHE JESU MIT SEINEN JÜNGERN NACH DER AUFERSTEHUNG

EIN KATHOLISCH-APOSTOLISCHES SENDSCHREIBEN DES 2. JAHRHUNDERTS

NACH EINEM KOPTISCHEN PAPYRUS
DES INSTITUT DE LA MISSION ARCHÉOL. FRANÇAISE AU CAIRE
UNTER MITARBEIT VON HERRN PIERRE LACAU
DERZEITIGEM GENERALDIREKTOR DER ÄGYPT. MUSEEN

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT
NEBST DREI EXKURSEN
VON

CARL SCHMIDT

MIT LICHTDRUCK-FAKSIMILE DER HANDSCHRIFT

ÜBERSETZUNG DES ÄTHIOPISCHEN TEXTES
VON
DR. ISAAK WAJNBERG

569161
17.9.53

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1919

4518

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 13. BAND

DER GANZEN REIHE 43. BAND

C. C. 11

Druck von August Pries in Leipzig

DER HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT ZU HEIDELBERG

ZUM DANK FÜR DIE IHM VERLIEHENE WÜRDE EINES

DOKTORS DER THEOLOGIE

IN EHRERBIETUNG GEWIDMET

VOM

VERFASSER

Vorwort.

Leider muß ich das Vorwort mit einer Klage über die lange Verzögerung der Herausgabe des Werkes beginnen. Fast zehn Jahre liegen seit Beginn der Drucklegung zurück; zuweilen hatte es den Anschein, als ob die Publikation noch auf Jahre hinaus verschoben werden sollte. Denn der Weltkrieg, welcher mich am Schlusse einer Expedition nach dem Sinaikloster an der Küste überraschte, raubte nicht nur die Arbeitskräfte für die Drucklegung, sondern lähmte in noch höherem Maße meine Schaffensfreudigkeit, da in seelischer wie in physischer Hinsicht des öfteren die Spannkraft des Geistes und des Körpers versagen wollte. Deshalb muß ich die Leser um Nachsicht bitten, sollten nicht alle Teile des Werkes gleichmäßig ausgefallen sein, zumal da größere Zeiträume zwischen der Ausarbeitung einzelner Teile liegen[1].

Die Arbeit ist gegen meinen Willen viel umfangreicher ausgefallen, als ich ursprünglich geplant hatte, sind doch noch drei Exkurse hinzugekommen. Andererseits hatte ich beabsichtigt, eine kurze Studie über die zweite neben der Epistola in der Guerrier'schen Publikation enthaltene Apokalypse im Anhange zu veröffentlichen, aber ich habe diese unterlassen und hoffe, daß die Untersuchung von anderer Seite später aufgenommen wird. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Frage nach dem Verhältnis der apokalyptischen Offenbarungen über die verschiedenen Provinzen des Ostens S. 54* ff. und der Beschreibung des Antichrist S. 61* f. zu dem in dem Testamentum Domini nostri (ed. Rahmani p. XIV sq.) erhaltenen Stücke, speziell ob eine der beiden Abhandlungen die andere benutzt hat oder ob beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben.

1) Ich bitte die Berichtigungen S. 81* zu beachten.

Wenn ich zum Schluß meinem Werke noch ein Geleitwort auf den Weg geben darf, so möchte ich darauf hinweisen, daß es, wie das Titelblatt zeigt, ein Dokument der angeregten internationalen Cooperation vor dem Völkerkriege bildet. Ich durfte mich der Mitarbeit des Ägyptologen Pierre Lacau, des heutigen Generaldirektors der ägyptischen Museen, erfreuen und zu ebenso großem Danke bin ich und die Wissenschaft dem Abbé Guerrier verpflichtet, der den äthiopischen Text aus der Verborgenheit gezogen und dadurch eine umfassende Untersuchung des lückenhaft erhaltenen koptischen Textes ermöglicht hat. Wahrscheinlich wäre mir diese Publikation entgangen oder wenigstens zu spät in meine Hände gelangt, wenn nicht Herr Montague Rhodes James mich in liebenswürdiger Weise auf einen Artikel von Herrn Guerrier aufmerksam gemacht hätte. So konnte Herr Dr. Wajnberg aus Warschau eine erneute Übersetzung des äthiopischen Textes vorlegen, und auf der anderen Seite haben die Wiener Gelehrten Bick und Hauler ein lateinisches Palimpsestfragment beigesteuert. Niemals hätte also die vorliegende Publikation ohne jene tatkräftige Unterstützung dieser auswärtigen Gelehrten diejenige Gestalt erhalten, in der ich sie heute der gelehrten Welt vorlegen kann. Die Fäden, welche uns mit der westeuropäischen Wissenschaft verbanden, sind seit fünf Jahren abgerissen, aber ich kann die Hoffnung nicht aufgeben, daß dieses Band doch wieder einmal angeknüpft wird. In dieser Aussicht wage ich mein Werk der internationalen Wissenschaft zu überreichen und ihrem Urteile zu unterbreiten.

Berlin, im Juni 1919.

Carl Schmidt.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

I. Die handschriftliche Überlieferung 4

1. Beschreibung der koptischen Handschrift 4

2. Die äthiopische Überlieferung 6

3. Die lateinische Überlieferung 20

II. Übersetzung des äthiopischen und koptischen Textes . . . 23

Untersuchungen

I. Titel und Umfang des Werkes 156

II. Integrität des Textes 177

III. Adresse und Zweck der Epistola 181

IV. Stellung zum A. und N. Testament 208

V. Die Autoritäten 250

VI. Vorstellungen von Gott 258

VII Christologie 264

VIII. Soteriologie 304

IX. Eschatologie 336

X. Benutzung der Schrift 357

XI. Ort und Zeit der Epistola 361

Exkurs I: Der Gnostiker Kerinth Die Aloger 403

Exkurs II: Der Descensus ad inferos in der alten Kirche . . . 453

Exkurs III: Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche . . . 577

Anhang zu Exkurs I 726

Koptischer Text 1*

Indices 27*

A. Index der koptischen Wörter 27*

B. Index der griechischen Wörter 41*

Apokalyptische Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa . . 48*

Namen- und Wortregister 67*

Berichtigungen 81*

Einleitung.

Die vorliegende Publication ist von mannigfachen Schicksalen schon vor ihrem jetzigen Erscheinen begleitet gewesen. Bereits im J. 1895, als ich als Stipendiat des Kaiserlich Archäologischen Instituts in Ägypten weilte, endeckte ich auf dem Institut de la Mission Archéologique Française au Caire die koptische Papyrushandschrift und legte einen kurzen Bericht über ihren Inhalt der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe vom 20. Juni (Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache, S. 705 ff.) vor. Damals konnte ich nicht ahnen, daß die in Aussicht gestellte Publication fast zwei Jahrzehnte auf sich warten lassen wurde. Die Ursache für diese unliebsame Verzögerung waren verschiedener Natur. Zunächst war durch den Tod von Herrn Bouriant, dem damaligen Leiter des Instituts, der mir die Benutzung und Bearbeitung des Textes in gewohnter Liberalität gestattet hatte, ein weiteres Studium hinausgeschoben; erst später wurde mir dank der liebenswürdigen Vermittlung von Herrn Gaston Maspero, dem Generaldirektor der ägyptischen Museen, durch Herrn Chassinat, dem nachfolgenden Direktor des Instituts, der ehrenvolle Auftrag zuteil, in Gemeinschaft mit dem hervorragenden Ägyptologen Pierre Lacau eine wissenschaftliche Veröffentlichung für die Texte und Untersuchungen in die Hand zu nehmen. Auch wurde mir dank der nie versagenden Unterstützungsbereitschaft von Exzellenz Harnack, dem Vorsitzenden der Kirchenvätercommission, die Möglichkeit gegeben, zu verschiedenen Zeiten das Ms. an Ort und Stelle einzusehen. Bei meiner Arbeit fand ich in Herrn Lacau einen unermüdlichen und überaus schätzenswerten Mitarbeiter. Seinen Nachforschungen in den Räumen des Instituts verdanken wir es, daß außer umfangreichen Fragmenten zu vier

bereits vorhandenen Blättern noch ein fast ganz erhaltenes neues Blatt und Stücke eines anderen Blattes ans Tageslicht gezogen wurden. Zu meinem lebhaften Bedauern mußte Herr Lacau infolge Überbürdung mit anderweitigen wichtigen Publicationen auf ägyptologischem Gebiete die philologische Bearbeitung des koptischen Textes, wie sie ursprünglich geplant war, aufgeben. Jedenfalls hat sich Herr Lacau um die Constituierung des zum Teil lückenhaft überlieferten Textes mannigfache Verdienste erworben, so daß die Publication als eine gemeinsame angesehen werden darf. Auf der anderen Seite freilich schien die Veröffentlichung dieser altchristlichen Schrift ein Wagnis zu sein, da sie von jeder anderweitigen Überlieferung verlassen war; nirgendswo lag ein Zitat vor, das eine Identifizierung ermöglichte und eine Handhabe zu einer sicheren Bestimmung der Zeit und des Entstehungsortes bot. Und ich fürchte, wäre sofort eine Publication erfolgt, man hätte das Werk für ein Provinzialerzeugnis der Kirche Ägyptens oder für ein gnostisches Geistesprodukt erklärt und im übrigen eine eingehendere Beschäftigung für unnötig erachtet. Nur Harnack lenkte die Aufmerksamkeit der Theologen auf den eigentümlichen Auferstehungsbericht in der Abhandlung: „Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht" (Theol. Studien für Bernh. Weiß, Gött. 1897 S. 5ff.), und auch E. Hennecke nahm kurze Notiz davon in den Neutestamentl. Apokryphen I, 38. Auf letztere Notiz stieß durch einen glücklichen Zufall Herr Bick, Bibliothekar an der k. k. Hofbibliothek zu Wien, als er bei der Bearbeitung der dort vorhandenen Palimpseste in dem Codex Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis, ein Blatt mit einem lateinischen Texte theologischen Inhalts endeckte und den entzifferten Text identifizieren wollte. Ich konnte seine Entdeckung nur bestätigen und im Anschluß an seine Publication: Wiener Palimpseste. I. Teil: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 159. Band, 7. Abteil.) den Fund näher beleuchten in meiner Abhandlung: „Eine Epistola apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung" (Sitzungsb. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1908, S. 1047ff.). In Anschluß an diese Arbeiten unterzog der bekannte Palimpsestforscher Dr. Hauler in Gemeinschaft mit Bick das vorhandene Stück einer erneuten sorgfältigen Untersuchung

und legte die Resultate seiner erfolgreichen Bemühungen in einer besonderen Abhandlung vor: „Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreibens im Codex Vind. Nr. 16" (Wiener Studien. 1908. Bd. XXX. S. 308 ff.). Alles das spornte mich an, nun meinerseits mit der Publication des koptischen Textes nicht länger zu zögern. Im Frühjahr 1910 konnte ich das Ms. zum Druck einreichen. Die Drucklegung des koptischen Textes wie des Index war bereits beendet und der Druck der Übersetzung sollte gerade beginnen, als wiederum eine unerwartete Störung eintrat. Herr Montague Rhodes James, der rühmlichst bekannte Forscher auf dem Gebiete der Apokryphen, machte mich nämlich brieflich auf eine mir entgangene Notiz des Abbé L. Guerrier in der Revue de l'Orient chretien (tom. II, 1907, S. 1 ff. aufmerksam: „Un testament (éthiopien) de Notre Seigneur et Sauveur Jesus Christ en Galilee", wo ein Text in äthiopischer Sprache besprochen sei, der mit dem von mir in den Sitzungsberichten der Akademie behandelten die größte Verwandtschaft zeige. Eine Correspondenz mit Herrn Guerrier bestätigte sofort die Vermutung von James. Der Äthiope enthielt nicht nur die in Rede stehende Schrift, sondern, was vor allem von der größten Wichtigkeit, zugleich den vollständigen Text, während im koptischen Ms. größere Lücken vorhanden waren. Diese neue Entdeckung ließ mich den Druck sofort unterbrechen: ich mußte, sollte meine Publication nicht gleich bei ihrem Erscheinen veraltet sein, die Edition des Äthiopen abwarten. Leider hat sich diese schon für die nächste Zeit in Aussicht gestellte Publication dadurch auf mehrere Jahre verzögert, daß der Herausgeber als Seelsorger an einem abgelegenen Orte in seiner wissenschaftlichen Arbeit stark behindert war. Infolge dessen erschien die Ausgabe erst im Frühjahr 1913 in der Patrologia orientalis, herausg. von Graffin und Nau, Bd. IX, Heft 3, unter dem Titel: Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte ethiopien. Edité et traduit en français par L. Guerrier. Avec le concours de S. Grébaut. Mit dieser Publication hat sich Herr Guerrier ein großes Verdienst um die theologische Wissenschaft erworben, indem er das hohe Alter der Schrift erkannt und sie aus der Verborgenheit ans Licht gefördert hat, während die Kenner der äthiopischen Sprache sie wahrscheinlich als ein

spätapokryphes Produkt einer Veröffentlichung nicht für wert erachtet hatten. Schon Dillmann kannte den Text, wie aus der Verwertung einzelner Stellen für sein Lexikon hervorgeht. Dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen des Verfassers, den ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen möchte, konnte ich die Reindruckbogen mit dem äthiop. Text und der Übersetzung schon vorher benutzen. Dabei zeigte sich nun, daß der koptische Text eine andere Bewertung der von Guerrier herangezogenen Handschriften notwendig machte. G. hatte nämlich seiner Textausgabe die Handschrift L zugrunde gelegt, die Varianten der übrigen Handschriften in die Anmerkungen verwiesen, obwohl gerade diese in vielen Fällen den ursprünglichen Text bieten. Aus diesem Grunde betraute ich Herrn Wajnberg, einen tüchtigen Kenner des Äthiopischen, mit einer Neuübersetzung ins Deutsche, die natürlich wieder längere Zeit in Anspruch nahm.

Alles dies wird die langjährige Verzögerung der Publication entschuldigen. Die Leser haben den unbestreitbaren Vorteil, daß ihnen jetzt das gesamte bisher bekannte Material vorliegt und sie sich eine viel umfassendere Kenntnis der Schrift verschaffen können. Ohne Zweifel wird eine lebhafte Discussion einsetzen, denn die Probleme sind so mannigfacher Art, daß sie schwerlich von einem Einzelnen gelöst werden können.

I. Die handschriftliche Überlieferung.

1. Beschreibung der koptischen Handschrift.

Die Handschrift liegt noch heute auf dem Institut français. Sie wurde von Bouriant erworben, aber trotz eifrigen Nachforschens haben sich keine Notizen gefunden, wann und wo die Stücke erworben worden sind. Doch aus früheren Ankäufen von koptischen Papyri in achmimischer Mundart wird man den sicheren Schluß ziehen können, daß auch unsere Handschrift einst zu den Bücherschätzen des weißen Klosters, des sogenannten Schenute-Klosters in der Nähe von dem heutigen Sohag, gehört hat, einer Bibliothek, die uns neben anderen wertvollen Stücken die Apokalypse des Elias und Sophonias, den 1. Clemensbrief und die noch unedierte Sapientia Salomonis geliefert hat. Denn auch die vorliegende Handschrift bietet den Text in dem reinen alt-

achmimischen Dialekt. Das Ms. ist ein Papyrusbuch, recto und verso mit je 14—15 Zeilen beschrieben. Aber leider ist es wie so viele andere koptische Handschriften nur fragmentarisch überliefert. Zum Glück war das ganze Werk paginiert; davon sind noch folgende Paginierungen erhalten: ⲓⲁ—ⲓⲉ (1 Blatt), ⲓⲉ—ⲓⲙ (2 Blatt), ⲕⲃ—ⲕⲇ (1 Blatt), ⲕⲍ—ⲕⲙ (1 Blatt), ⲙⲁ—ⲝⲉ (7 Blatt), also im ganzen 12 Blätter; dazu kommen 8 Blätter, deren Paginierung abgebrochen ist, die sich aber auf Grund des Inhaltes leicht einrangieren ließen; infolgedessen erhalten wir noch Blätter mit folgender Paginierung: ⲟ—ⲁ (1 Blatt), ⲓⲃ—ⲓⲇ (1 Blatt), ⲙⲇ—ⲙⲉ (1 Blatt), ⲙⲉ—ⲙⲍ (1 Blatt), ⲙⲟ—ⲛⲍ (4 Blatt). Ferner ermöglicht der äthiopische Text die Feststellung, daß die beiden auf S. 25* gedruckten größeren Fragmente a und b (mit Einschluß von c) ursprünglich zu einem Blatt gehörten, das die Nummer ⲙⲟ—ⲛ trug. Wir können also die Existenz von 21 Blättern nachweisen. Demgemäß sind die 4 Blätter zu Anfang ⲁ—ⲙ verloren, ferner ⲓⲟ—ⲕ, dazu 6 Blätter ⲛⲍ—ⲙⲛ und der Schluß des Ganzen von ⲝⲉ ab, der höchstwahrscheinlich nur 4 Blätter bildete, wie sich aus dem äthiopischen Texte ergibt. Der Umfang der Handschrift war also auf ca. 46 Blätter = 72 Seiten beschränkt; von denen sind 15 Blätter = 30 Seiten verloren. Das Ganze macht den Eindruck, als ob das Ms. in der Bibliothek des Klosters noch in ziemlich intaktem Zustande aufgefunden wurde, daß aber der Verkäufer oder der Antikenhändler, wie es sich noch an zahlreichen Beispielen nachweisen läßt, einen Teil der Papyrusblätter zurückbehalten hat, um sie bei anderer Gelegenheit an den Mann zu bringen, da man bei geteiltem Verkaufe höheres Geld herauszuschlagen hoffte. Freilich sind bis jetzt keine weiteren Blätter, soviel mir bekannt, in öffentlichen Bibliotheken Europas aufgetaucht; vielleicht liegen noch Fragmente an einem verborgenen Orte des Klosters selbst.

Was das Papyrusbuch anbetrifft, so zeigt es ein kleines Format in einer Höhe von ca. 15 cm und einer Breite von ca. 14 cm, bei einer Beschriftung von $9^1/_2$ zu $10^1/_2$ cm. Das Format entspricht ungefähr dem der Eliasapokalypse. Wie es bei den übrigen Papyrusbüchern der Fall ist, war das Buch nicht in einzelne Quaternionen zerlegt, vielmehr waren die einzelnen Lagen von Doppelblättern in einander gelegt. Daraus erklärt es sich z. B., daß mit den Blättern am Anfang auch zugleich

die Schlußblätter verloren gegangen sind. Das Ms. stammt aus der Feder eines Schreibers, der seine Vorlage verhältnismäßig sorgfältig abgeschrieben hat. Daß das Ms. eine Abschrift einer älteren Vorlage darbietet, lehrt mit aller Deutlichkeit die Dittographie auf p. ⲕⲏ, Z. 9, wo der Abschreiber durch das Wort ϣⲓⲛⲉ auf den erst weiter unten, p. ⲕⲑ, Z. 1 folgenden Satz ⲧⲛϣⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ hinüberglitt, aber bald seinen Irrtum bemerkte und die Dittographie durch Einklammerung beseitigte. Die Schrift ist eine zierliche kleine Buchschrift, deren Buchstaben aufrecht gerichtet sind; hierin unterscheidet sie sich bei aller Verwandtschaft von der mehr cursiv gehaltenen Eliasapokalypse (vgl. die photographische Reproduktion einer Seite). Der Schrift nach möchte ich die Handschrift auf das Ende des 4., resp. Anfang des 5. Jahrhunderts datieren. Auf alle Fälle gehört sie zu den ältesten Literaturdenkmälern der koptischen Kirche.

Der Abdruck des Textes schließt sich genau an die Handschrift an. Alle Zeichen sind in Rücksicht auf die sprachliche Wichtigkeit wiedergegeben, unsichere Buchstaben durch untergesetzte Punkte, Ergänzungen durch eckige Klammern gekennzeichnet. Da nun der Druck des koptischen Textes vor Auffindung des äthiopischen Textes stattgefunden hat, so sind einige Änderungen erforderlich geworden; ein Teil der Ergänzungen wurde nicht bestätigt, andere konnten mit Sicherheit hinzugefügt werden. Ich habe diese Verbesserungen in den Anmerkungen bei der Übersetzung nachgetragen. Den koptischen Text habe ich nebst Index an den Schluß gestellt, damit die Sprachforscher ihn als Ganzes benutzen können.

2. Die äthiopische Überlieferung.

Die hier folgende deutsche Übersetzung des von L. Guerrier in der Patrologia orientalis, Bd. IX, Heft 3 veröffentlichten und mit französischer Übersetzung und ausführlichen Bemerkungen nebst Vorwort versehenen äthiopischen Textes ist durch die Tatsache notwendig geworden, daß wir jetzt in der angenehmen Lage sind, die Ausgabe des entsprechenden koptischen Textes und seine Übersetzung von Prof. Carl Schmidt benutzen zu können. Der Vergleich mit dem koptischen Text, auf den in letzter Instanz wahrscheinlich durch das Medium einer arabischen Übersetzung die äthiopische Version zurückgeht, gibt uns die Mög-

lichkeit, manche Stelle in dem von Guerrier gewählten Text der Londoner Hdschr. anders aufzufassen, manche den anderen Handschriften entnommene Variante an die Stelle der Lesart des Haupttextes zu setzen und ihr zu gebührender Wertung zu verhelfen, endlich den relativen Wert der verschiedenen Handschriften genauer zu bestimmen. Da wir auch bei dem ersten apokalyptischen Teil dieses Werkes einige Stellen aus der syrischen Ausgabe von Ign. Rahmani's „Testamentum domini nostri Jesu Christi" (Mainz 1899) und P. de Lagarde's, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae, syriace (Lpzg. 1856) zum Vergleich heranziehen und da wir außerdem noch eine von Guerrier nicht gekannte Stuttgarter Hdschr. benutzen konnten, so sind wir in den Stand gesetzt, den Wert der einzelnen Handschriften dadurch zu bestimmen, daß wir den Grad der Übereinstimmung der verschiedenen Varr. mit dem syrischen und kopt. Text, welche beide sicherlich alter und ursprünglicher sind als die äthiop. Übersetzung, vergleichen. Es ergibt sich daraus in vielen Fällen die Überlegenheit der von Guerrier mit A und C bezeichneten Hdschrr. oder der soeben genannten Stuttg. gegenüber den von ihm B und L genannten.

Wenn wir also häufig an der Übersetzung einer äthiop. Stelle bei Guerrier Kritik üben, so geschieht dies erstens auf Grund des kopt. Textes, den Guerrier nicht zur Verfügung hatte, infolgedessen er ausschließlich auf den äthiopischen Text und den eigenen Scharfsinn angewiesen war, zweitens auf Grund des Vergleichs mit dem syrischen Text des Rahmani'schen Testaments oder mit dem kleinen lateinischen Fragment bei C. Schmidt (Sitzgsber. d. Preuß. Akad. d. W., 1908, XLIII, S. 1049 f.), und drittens auf Grund der der Stuttg. Hdschr. entnommenen Varianten. Der äthiop. Text ist an vielen Stellen so lückenhaft, in allen Copien so schlecht erhalten und von den Abschreibern mit so tadelnswerter Nachlässigkeit behandelt, daß es nur bewundernswert ist, wie Guerrier, ohne im kopt. Text eine Unterstützung zu finden, es verstand, fast überall dem Sinn des Contextes gerecht zu werden und die vielen Lücken sinngemäß auszufüllen.

Der äthiop. Text ist nach einer im Brit. Museum befindlichen Copie (Or. 793, vgl. Wright, Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British Museum, London 1877, p. 270, Nr. CCCLXI, bezeichnet mit L) herausgegeben. In den Fußnoten sind die Varr. angegeben, welche in den anderen, in der Pariser Bibl. Nation.

aufbewahrten Abschriften enthalten sind, nämlich in Nr. 51 der Collection d'Abbadie, welche Guerrier mit A bezeichnet, in Nr. 90 derselben Sammlung, bezeichnet mit B, und in Nr. 199 = C. Dazu kommt die Copie Or. 795 des Brit. Mus. (Wright, Nr. CCCLXII).

Die Hdschr. L, die sehr jungen Datums, d. h. aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammt, enthält, wie man aus der Inhaltsangabe bei Wright schließen kann, von fol. 1 bis fol. 14a die äthiop. Übersetzung des von Rahmani herausgegebenen syrischen Textes. Von fol. 14a bis 15a bietet sie den ersten Guerrierschen Text (als ersten Guerrierschen Text bezeichnen wir das eschatologische Stück, welches bei Guerrier von S. 37 bis S. 47 abgedruckt ist, als zweiten Guerrier'schen Text den zweiten Teil, der auch im Koptischen vorliegt); von fol. 15a bis 21a den zweiten Guerrierschen Text.

Die Hdschr. Or. 795 (vgl. auch Kent in The Dublin Review 1900, S. 245), welche von Guerrier mit wenigen Ausnahmen nicht benutzt worden ist, zeigt große Verwandtschaft mit L, enthält aber verschiedene Varr., die nur zu einem kleinen Teil von Guerrier in seinem Vorwort angeführt sind und deren erschöpfende Ausbeute für die Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt des Textes wahrscheinlich von Wert gewesen wäre. Das Ms. soll ebenso wie L in der Mitte des 18. Jahrhunderts geschrieben worden sein.

Zu bemerken ist weiter, daß L (Or. 793) und Or. 795 noch einiges enthalten, was eigentlich Guerrier zum Vergleich mit den S. 41 ff. abgedruckten Stellen heranziehen konnte, es aber leider unterlassen hat. Nämlich Or. 793 fol. 1b und 2a (Wright Nr. 361,5—6) und Or. 795 (Wright Nr. 362, 5—6) enthalten eine andere äthiop. Redaktion einiger eschatologischen Stellen. Wir haben diese Lücke auszufüllen versucht, insofern es uns möglich war, die syr. Übersetzung derselben Stellen bei Rahmani X, XI zum Vergleich heranzuziehen und dadurch manche nützliche Winke zu erhalten; auch habe ich die Varianten aus dem äthiopischen Texte der Stuttg. Hdschr. verwertet. Leider stehen uns Or. 793 und 795 zurzeit nicht zur Verfügung, was um so bedauerlicher ist, als hier nicht, wie im zweiten Teil des Guerrierschen Textes, eine kopt. Übersetzung vorhanden ist.

Die drei Hdschrr. der Coll. d'Abbadie in Paris sind folgende:

Nr. 51 der Coll. d'Abbadie in Paris = A
„ 90 „ „ „ „ „ = B
„ 199 „ „ „ „ „ = C.

Diese Hdschrr. sind beschrieben von Antoine d'Abbadie in seinem Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens, Paris, 1859 p. 60, 100, 199, neuerdings von Chaine in seinem Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie, Paris 1912. Die Hdschr. Nr. 51 (A) wird beschrieben S. 34 f. und soll nach Chaine aus dem 16. Jahrh. stammen; der Text folgt unmittelbar auf das Testamentum domini nostri von fol. 113^{v} bis fol. 130^{v}. Dem gleichen Jahrh. soll angehören Nr. 90 (= B), wo unser Text auf fol. 81^{r} bis fol. 114^{r} ebenfalls unmittelbar auf das Testamentum folgt (vgl. Chaine, S. 58). Die dritte Hdschr. 199 (= C) ist mit B identisch und enthält den Text von fol. 39^{v} bis fol. 57^{v} (vgl. Chaine, S. 119).

Zu diesen von Guerrier angeführten fünf Hdschrr. tritt nun, wie schon erwähnt, ein bisher nicht bekannter Text aus einem Stuttgarter Codex. Ich wurde nämlich während des Druckes der äthiopischen Übersetzung auf eine versteckte Bemerkung von Dillmann in seinem Lexicon Aethiopicum p. VIII aufmerksam, derzufolge in Stuttgart ein äthiopischer Codex vorhanden wäre, der, abgesehen von anderen Stücken, ebenfalls ein Testamentum domini nostri enthalte. Da nun Dillmann für sein Lexikon eine Reihe Stellen aus dem von Guerrier publizierten Texte u. zw. in abweichender Form verwertet hatte, und andererseits in den bisher bekannten äthiopischen Mss. stets die Guerrierschen Texte zusammen mit dem sogenannten Testamentum überliefert wurden, lag die Vermutung nahe, daß auch der Codex Stuttgartensis jene in Frage stehenden Stücke enthalte. Eine Anfrage bei der Landesbibliothek in Stuttgart bestätigte das Vorhandensein dieses Codex, so daß ich ihn durch das freundliche Entgegenkommen der Verwaltung auf der Königlichen Bibliothek in Berlin einsehen konnte. Meine Vermutung hatte mich nicht getäuscht. Da nun diese Hdschr. (bezeichnet mit S) nirgends in einem Kataloge beschrieben ist, lasse ich hier eine nähere Beschreibung folgen. Die Hdschr., Cod. Orient. fol., Nr. 49 der Stuttgarter Landesbibliothek (vgl. Drews, Theol. Studien u. Kritiken, Bd. 74, S. 144) ist eine Pergamenthandschrift mit drei Kolumnen auf jedem Blatte. Der Einband besteht aus Holz, mit gepreßtem Leder überzogen; der Cod. ist

ganz intakt. Blatt 1r trägt die Überschrift **ግበሩ ፡ በዓለ ፡** = „feiert den Gedächtnistag" oder „das Fest" (fehlt wahrscheinlich die Angabe des Festes oder eines Heiligen oder Engels). Dann folgt die Widmung von seiten des bekannten Afrikareisenden (von 1852 bis 1864) Dr. Heuglin: „Der Königlichen Bibliothek in Stuttgart. Gondar. 24. März 1853. Dr. Th. Heuglin". Da fol. 1 und 2 nur spätere Eintragungen in arabischer und äthiopischer Sprache enthalten, beginnt der Text u. zw. die äthiopische Übersetzung des Testamentum domini nostri auf fol. 3 und reicht bis fol. 30r, Col. 2. Die Überschrift zu Anfang, mit roter Tinte wie alle andern Überschriften dieses Cod. geschrieben, lautet ähnlich der Überschrift dieses Textes in Or. 793 (Wright, Catal., Nr. CCCLI, l) **ኪዳን ፡ ዘእግዚእን ፡** etc. Weiter: **እምድኅረ ፡ ተንሥአ ፡ እግዚእን ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እምውታን ፡ ወአስተርአየ ፡ ወተገሠ ፡**. Der Text schließt mit der wahrscheinlich fälschlich von Guerrier an den Anfang seiner Ausgabe gestellten Einschaltung: **ወአንሰ ፡ ርኢኩ ፡ እምአፍአሃ ፡** usw.

Auf fol. 30r, Col. 2 bis fol. 32v, Col. 1 steht der erste Guerriersche Text, dem sich unmittelbar von fol. 32v, Col. 1 bis fol. 42v, Col. 3 der zweite Text anschließt. Dann folgt von fol. 43r, Col. 1 bis fol. 118, Col. 3 der von Platt (The Ethiopic didascalia or the Ethiopic version of the apostolical constitutions received in the church of Abyssinia, London 1834) herausgegebene Text der „Didaskalien der Väter" **ትምህርተ ፡ ዲድስቅልያ ፡ ዘአበው ፡**; dazu ist auf fol. 118r, Col. 3 noch ein kurzes Verzeichnis von bekannten äthiopischen Schriften beigefügt. Den Schluß des Ms. von fol. 119r, Col. 1 bis fol. 173v Col. 2 bildet die Schrift Faus Manfasawi (**ፈውስ ፡ መንፈሳዊ ፡**) „die geistliche Heilung"; vgl. Littmann, Gesch. d. äthiop. Liter., i. d. Gesch. d. christl. Liter. d. Orients, Bd. 7, S. 221), ein größeres theologisches Werk. aus dem Arabischen übersetzt, um das Jahr 1667. Das Ms. besteht mithin aus 174 Blättern, von denen die beiden ersten wie das letzte Blatt als Schutzblätter dienten.

Wie schon die Übersicht zeigt, sind verschiedene Werke in einem Bande vereinigt, aber auch äußerlich betrachtet, handelt es sich nicht um ein einheitliches Ganzes, vielmehr sind zwei ursprünglich getrennte Codd. zu diesem Sammelbande später vereinigt worden. Deutlich lassen sich zwei verschiedene Hände unterscheiden, auch verschiedenes Material ist verwendet worden.

In dem ersten Teile ist das Pergament dünn und von schlechter Qualität, die Schriftzüge sind nachlässig und klein, im andern Teile ist das Pergament dick und von guter Qualität, die Schriftzüge größer und etwas monumentaler. Die erste Hälfte des Codex umfaßt das sogen. Testamentum domini nostri bei Rahmani, die beiden Guerrierschen Texte und die Didascalia, die zweite Hälfte besteht nur aus einer einzigen Schrift, dem Faus Manfasäwi, die also zufällig mit jenem ersten Teile zusammengebunden ist. Und wiederum innerhalb des ersten Teiles treten zwei getrennte Stücke uns entgegen. Während die ersten drei Schriften ohne jedes Intervall als zusammenhängendes Ganzes erscheinen, auch dieselbe Überschrift ኪዳን ፡ እግዚእን ፡ — „Das Testament unseres Herrn" usw. mit roter Tinte tragen, beginnt die vierte Schrift, die Didascalia, auf einer neuen Seite. Hier liegt also der gleiche Tatbestand wie in den von Guerrier benutzten Hdschrr. vor; die äthiopische Überlieferung kennt nur das Testamentum domini nostri in unmittelbarer Fortsetzung mit den beiden Guerrierschen Texten.

Die Stuttgarter Hdschr. ist, soweit man aus der Qualität des Pergamentes und dem allgemeinen Aussehen der Schrift zu urteilen imstande ist, (wir haben dabei nur die erste Hälfte des Codex im Auge) wahrscheinlich ins 18. Jahrh. zu datieren. Andere Merkmale behufs Zeitbestimmung (Gebete etc.) enthält die Hdschr. nicht; auch die Namen des Besitzers und vielleicht auch des Abschreibers sind beim Besitzwechsel ausradiert worden. Von einem Kidan spricht Ewald in seiner Beschreibung der von Krapf erworbenen Tübinger Hdschrr. in der Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl., Bd. 5, S. 173, Nr. 16, sagt aber nichts Bestimmtes über den Inhalt des entsprechenden Ms.[1].

Alle bisher bekannten Hdschrr. scheinen sehr schlecht und nachlässig geschrieben worden zu sein und stammen aus ganz später Zeit; denn in früheren Jahrhunderten hätte sich ein abessinischer Abschreiber so viele Fehler und Verwechslungen von Buchstaben nicht zu Schulden kommen lassen. Die schlechteste scheint in manchen Fällen gerade die vielleicht durch Zufall von Guerrier seiner Edition zugrunde gelegte Hdschr. L zu sein. Selten gibt es äthiopische Copien, die so fehlerhaft

1) Drews in seinem oben genannten Aufsatze hat irrtümlich diese Hdschr. mit dem Stuttgarter Codex identifiziert.

sind. Es fehlen ganze Sätze, andere sind arg verstümmelt, so daß sowohl die französische Übersetzung von Guerrier als auch die von mir angefertigte deutsche oft nur auf Vermutungen, zweifelhaften Conjekturen und Ergänzungen auf Grund des allgemeinen Sinnes (und die deutsche Übersetzung auch auf Grund des koptischen und syrischen Textes und auf Grund des Stuttg. Cod.) beruhen. Wie es mit den anderen Hdschrr. (ABC und Or. 7951) in dieser Hinsicht steht, ist nicht ganz genau festzustellen, denn Guerrier scheint nicht absolut alle Varr. angegeben zu haben.

Außerdem zeigen sämtliche Hdschrr. eine ungewöhnlich große Verwirrung in bezug auf die Unterscheidung der verschiedenen Guttural- und Zischlaute. Aber auch die grammatischen Kategorien werden nicht immer streng unterschieden. Der Abschreiber unterscheidet oft nicht den Verbalgrundstamm vom vermehrten Stamm, verwechselt also qatala mit qattala, taqatla mit taqattala, in den Formen, wie das Imperfectum, wo diese Stämme durch Vokalunterschiede gekennzeichnet sind. Es werden also nicht allein ⲩ, ϩ und ϭ, sondern sowohl ϫ und ⲅ, wie ϧ und ⲃ fast ohne irgendwelche Rücksicht auf die alte, regelrechte Schreibung der Vokabeln unzählige Male, in jedem Worte verwechselt. Die Abschreiber, wenigstens der Copist der L-Hdschr., scheint oft nur annähernd die grammatischen Formen skizziert und bloß die großen, groben Unterschiede berücksichtigt zu haben; das Bewußtsein der feineren grammatischen Unterschiede in der Rechtschreibung scheint ihnen längst abhanden gekommen zu sein.

Im Allgemeinen sind ABC correcter als L(S), AC besser als B, S bedeutend correcter als L. Es gibt im Text eine größere Anzahl von Fällen, wo die drei Hdschrr. ABC das Richtige gegenüber der Lesart in L(S) haben. Natürlich kann über die Richtigkeit einer Var. gegenüber den übrigen entweder der allgem. Sinn des Kontextes oder die Übereinstimmung mit der kopt. und syrischen Übersetzung und mit dem latein. Fragment entscheiden. Diese so oft wiederkehrende Übereinstimmung aller drei Hdschrr., A B und C, gegenüber L läßt eine nähere Verwandtschaft von A B C vermuten. Wir finden aber auch eine größere Zahl von Fällen, wo nur A und C das Richtige zu haben scheinen, B und L aber das Unrichtige. Diese Übereinstimmung zwischen A und C einerseits und B und L andrerseits ist jedenfalls bezeichnend und bemerkenswert.

In manchen Fällen hat schon Guerrier den übereinstim-

menden Lesarten von ABC gegenüber L den Vorzug gegeben und sie in den Text aufgenommen, so daß wir die verschmähte Var. L in den Fußnoten angegeben finden. In den meisten Fällen aber sind die besseren Varr. ABC in dem Apparat angeführt, und die Übersetzung folgt L. Ob es besser gewesen wäre, wenn Guerrier als Haupttext etwa A oder C gewählt hätte, ist allein auf Grund der Guerrierschen Ausgabe, ohne die Hdschrr. in der Hand zu haben, nicht leicht zu behaupten, obgleich wir jetzt im kopt. Text von Schmidt ein Mittel zur Klärung besitzen, welches Guerrier nicht zur Verfügung stand. Letzterer ist jedenfalls der Meinung, daß von allen Hdschrr. L die beste ist.

Zur Illustration der Verwandtschaftsverhältnisse der Hdschrr., besonders der Fälle, in denen ABC eine besondere Lesart haben, sollen hier einige Proben angeführt werden.

In Übeinstimmung mit dem Kopt. und gegen L(S) finden wir in ABC folgende bessere Lesarten:

Guerrier S. 70, Z. 12 ABC **አበሱ** : **ለትእዛዝየ** : gegen LS **ይኤብስ** :
„ „ 71, „ 4 „ **ወይሚጥምሙ** : gegen LS **ወእሚጥ ምሙ** :
„ „ 71, „ 4—5 „ add. **እግዚአ** : ebenso S
„ „ 57, „ 6 „ om. **ለአብ** : **በ**
„ „ 58, „ 2 „ **አምነት** : gegen LS **እምነተ** :
„ „ 65, „ 9 „ **ይሴፈጢ** : „ LS **ኢይሴ“** :
„ „ 65, „ 11 „ **ዘከመ** : „ LS **ዘከነ** :.

S. 57, Z. 7 ABC om. **ለአብ** : **በ** vor **ግብሮሙ** : in Übereinstimmung mit dem lat. Fragment: „replent es ministratione“.

Dem Kontext entsprechen die Varr. ABC besser in folgenden Fällen:

Guerrier S. 73, Z. 1 ABC **ወይትዓተብ** : gegen L **ወይትዓቀብ** : S — ABC.
„ „ 76, „ 8 „ **እምሰማይ** : gegen L **በሰማይ** : (S — ABC) (vgl. auch S. 39, Zeile 4, wo die Lesart von ABC in allen 5 Hdschrr. zu finden ist).
„ „ 39, „ 5 „ **እንዘ** : gegen LS **እንተ** :
(ABC wird auch durch 76, 9 AC bestatigt)
„ „ 77, „ 7 ABC **ወእምገ** : gegen L **ወእምዘ** : S — **እምገ** :
„ „ 77, „ 12 „ **በእንቲአክሙ** : gegen LS **በእንቲአየ** :

Guerrier S. 77, Z. 12 ABC **በእንቲአከሙ**፡ gegen LS **በእንቲአሆ ሙ**፡

„ „ 81, „ 11 „ **እምክልኤሆሙ**፡ gegen LS **እምኔ ሆሙ**፡ (vgl. Kopt.)

„ „ 82, „ 4 „ **ወይገብር**፡ **ዘጽልመት**፡ gegen L **ወይነ ብር**፡ **ዘበጽልመት**፡ (ABC = Kopt.) S = **ወይነ"**፡ **በጽል"**፡

„ „ 84, „ 10 „ **ወብዕሎሙ**፡ gegen L **ወእቤሎሙ**፡ (ABC = Kopt.) (S = ABC)

und viele andere.

Beispiele von Übereinstimmung der richtigeren Lesarten A und C gegenüber den weniger befriedigenden Varr. B und L: Guerrier S. 72, Z. 2 AC **ወለምድረ**፡ gegen LB **ወለምሀሮሙ**፡ (AC = Kopt.) S = **ለምድረ**፡

„ „ 55, „ 9 „ **ዘኢ.ተአምነ**፡ **አነ**፡ (AC = Kopt.); anders LBS

„ „ 57, „ 4 „ **እመስለሙ**፡ gegen BL **ይመስሉሙ**፡ (AC = Kopt.) S = **ወይመስ"**፡

„ „ 64, „ 10 „ **አይዳዕኩክሙ**፡ gegen LB **ኢ.ያየድዓክሙ**፡ (AC = Kopt.) S = **አይዳዕኩ**፡

„ „ 68, „ 5 „ **ተሠሃልከነ**፡ gegen LB **ተሠሃለነ**፡ S **ተሣሃለነ**፡

„ „ 75, „ 5 „ **ወእበጽሕ**፡ „ LBS **ወይበጽሕ**፡

„ „ 76, „ 8 „ **አመ**፡ **ምዕመናን**፡ gegen LBS **አምዕመ ናን**፡ (AC bestätigt durch 39, 3)

„ „ 76, „ 9 „ **እንዘ**፡ gegen LB **እንተ**፡ (AC bestätigt durch 39, 5 ABC); S = AC

„ „ 40, „ 1 „ **ወአተ**፡ gegen LB **ወብዓተ**፡ (AC bestätigt durch alle 5 Hdschrr. 77, 4) S = AC, hier LB viell. ursprünglich.

„ „ 82, „ 4 „ **ያአምን**፡ LBS **ኢ.አምነ**፡ (AC = Kopt.)

„ „ 82, „ 6 „ **ግእዝከነ**፡ gegen BL **ዘኢ.ነግእከ**፡ (AC = Kopt.; BL haben eine Dittogr.) S = **ግዕዝከ**፡

„ „ 86, „ 2 „ **አነ**፡ **እግዚእ**፡ **ወአነ**፡ **መርዓዊ**፡ gegen BL **እግዚእ**፡ **አነ**፡ **መርዓዊ**፡ (AC = Kopt.) S = AC usw.

Was nun noch speziell die Stuttgarter Hdschr. anbetrifft, so geht aus der vorhergehenden Übersicht hervor, daß sie zu der

schlechteren Hdschrgruppe zu stellen ist, indem sie am nächsten sich mit L berührt; aber eine noch größere Verwandtschaft zeigt sie mit Cod. Or. 795, den Guerrier, abgesehen von den in der Einleitung S. 26f. angegebenen Varianten, für seine Textausgabe nicht verwertet hat. Dieses Verhältnis läßt sich jetzt auf Grund der von Wright (Catal. Nr. CCCLII) für das athiopische Testamentum mitgeteilten Varianten durch Vergleich mit dem Texte des Testamentum in S über allen Zweifel sicher stellen; dadurch bietet S für andere Texte gewissermaßen einen Ersatz für den nicht verwerteten Cod. Or. 795. Zunächst führe ich die Fälle an, in denen S mit Or. 795 zusammengeht und den Lesarten in L gegenübersteht:

S — **ወክነ** ፡ — Or. 795; L — **ክነ** ፡ Rahmani ሶዐመዐ — S

„ — **ወአስተርአየ** ፡ — Or. 795; L — **አስተርአየን** ፡ Rahmani ዘኀለፈ ሶዐመዐ = L

„ — **ወተግሠ** ፡ — Or. 795; L — **ወተግገሠ** ፡ (falsch!) Rahmani ፈደየ ሶዐመዐ — S

„ — **ወደቅን** ፡ — Or. 795; L — **ወወደቅን** ፡.

„ — **ውዱቃንነ** — Or. 795 (**ውዱቃን** ፡); L — **ውዱቃንኒ** ፡

„ — **ድንጉፃን** ፡ **ወድንዘዘን** ፡ — Or. 795; L — bloß **ድንዘዛን** ፡.

„ — **መንፈሰ** ፡ — Or. 795; L — **መንፈስ** ፡

„ — **ወያጸግበክሙ** ፡ — Or. 795; L om.; Rahmani ዘሐመዐ = S

„ — **ወይጼግወክሙ** ፡ — Or. 795; L om.; Rahm. ዘሐመ ለአሐዘ = S

„ — **ወአውጣእናሁ** ፡ — Or. 795; L — **አውጣዕ"** ፡ Rahm. ነሥአ = S

„ — **ዘትብልን** ፡ — Or. 795; L — **ዘትብል** ፡ Rahmani = S — ለ ቅብጣሪነ

S fol. 3 v. 1 (Wright, S. 270, Zeile 7 von unten)

S — **ወአውጣእነ** ፡ — Or. 795; L — **አውጣ"** ፡

„ — **ይእዜኒ** ፡ — Or. 795; L — **ይእዜሂ** ፡

„ — **ተአምራተ** ፡ = Or. 795; L — **ትእምርት** ፡.

In der Überschrift des zwölften Abschnittes bei Rahmani:

S — **ጸሎት ፡ ዘሚመተ ፡** ... — Or. 795; L — **ጸሎተ ፡ ሚመተ ፡** ....

An derselben Stelle einige Fälle von Übereinstimmung mit L gegenüber Or. 795:

S om. **ወመድኃኒነ ፡** — Rahmani.

S = ወተፈወስነ ; L und Or. 795 = ወተፈዊሰነ ; Rahmani = S = ⲙⲁⲥⲁⲧⲁⲣⲟ

„ = ላዕሌሆሙ ; = L; Or. 795 = ዘለዕሌሆሙ ;

„ = ሊቅነ ; = L; Or. 795 = ሊቅ ; Rahmani = S = ⲁⲛ

„ = ወጽንዕ ; = L; Or. 795 = ወጽንዓ ; usw.

Das sind meist Fälle wie S ላዕሌሆሙ ;, wo L gegenüber Or. 795 das Richtige bewahrt hat, aber es kommen auch umgekehrte Fälle vor. Jedenfalls sind die Übereinstimmungen von S mit L viel seltener.

Diese und zahlreiche andere Übereinstimmungen im ganzen Texte zwischen S und Or. 795 gegenüber L führen uns zur Vermutung, daß zwischen S und Or. 795 eine nähere Verwandtschaft vorliegt, daß aber auch L derselben Hdschrrgruppe zuzurechnen ist. Denn L, Or. 795 und S bieten nur zu oft gemeinsame Lesarten gegenüber den Pariser Hdschrr. ABC. Wo aber gewöhnlich L das Falsche hat, da geht S zusammen mit ABC, häufiger bloß mit A und C, aber in diesen Fällen stimmt S, soweit man aus den wenigen bei Wright angegebenen Varr. von Or. 795 schließen kann, stets mit Or. 795 überein. Merkwürdig ist der in L vorkommende Schreibfehler ወተዓገሠ ; „und er war geduldig" für ወተገሠ ; „und er wurde betastet" (Wright, S. 270, Col. 2, Zeile 4). An sich ist dies keine Monstruosität; das ዓ wird als unausgesprochener Guttural ausgelassen oder manchmal viell. auch eingeschoben. Aber in Or. 795 stand früher ወተዓገሠ ;, dann wurde das überflüssige ዓ ausradiert und so das korrekte ወተገሠ ; erhalten. Diese correcte Form bietet S, ohne irgendwelche Spur von Verbesserung. Daß ein derartiger Schreibfehler unabhängig zwei Abschreibern unter die Feder geriet, ist wenig wahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist es, daß L als Vorlage dem Kopisten des Or. 795 diente, welcher den Fehler zuerst abschrieb, dann aber das überflüssige ዓ strich. Was S anbetrifft, so erlaubt das Nichtvorkommen dieses Fehlers keinen Schluß über seine Beziehung zu L oder Or. 795. Einer Vermutung, daß Or. 795 als Vorlage dem S gedient hätte, stehen die Übereinstimmungen des S mit L im Wege. Ein viel näherer Zusammenhang aber von S mit Or. 795 steht außer Zweifel. Zu beachten ist noch, daß sowohl L wie Or. 795 zu derselben Zeit verfertigt worden sind, nämlich zwischen 1730—55 (vgl. Wright 275, Col. I und 276, Col. I), viel-

leicht von demselben Abschreiber. Beide enthalten zum Teil dieselben Bücher: L den Rahmanischen Text, die beiden Guerrierschen, den መጽሐፈ ሲኖዶስ „Das Buch des Senodos" und die Didascalien, Or. 795 bietet alle außer letzterem. Es sind alles Einzelheiten, die die Vermutung, daß L als Vorlage für Or. 795 gedient hat, unterstützen. Von S unterscheiden sie sich beide in bezug auf ihren Inhalt dadurch, daß S den Sinodos nicht enthält, dafür aber den Faus Manfasawi, der übrigens mit den Didascalien manchmal auch in anderen Hdschrr. zusammengeht; vgl. Wright, Or. 752, Fol. 103a.

Ganz anders sind die Copien der Pariser Bibliothek 51. 90. 199 der Coll. d'Abbadie, welche weder Didascalien, noch Sinodos, noch den Faus Manfasawi enthalten, insofern man nach den nicht sehr ausführlichen Angaben von d'Abbadie und Chaine in ihren Katalogen schließen kann.

Wie schon bemerkt, enthalten sämtliche Hdschrr., soweit sie bis jetzt bekannt sind, die beiden Texte in Verbindung mit der äthiopischen Übersetzung des von Rahmani aus dem Syrischen herausgegebenen Testamentum Domini nostri, und zwar folgen sie unmittelbar der Übersetzung des Rahmanischen. Es wäre interessant, die arab. Hdschr. des Borgianischen Mus., die Rahmani S. XIV erwähnt, genauer zu prüfen, ob nicht auch dort ein unserem von Guerrier abgedruckten äthiop. Text entsprechender Inhalt vorhanden ist[1]. Jedenfalls scheint wenigstens in der äthiop. Überlieferung ein engerer Zusammenhang zwischen allen drei Texten, dem Rahmanischen und dem ersten und zweiten Guerrierschen, bestanden zu haben. Es ist zu bedauern, daß Guerrier nicht mitteilt, ob die äthiop. Übersetzung des Rahmanischen Textes mit den von ihm gedruckten Texten auch durch irgendeine Übergangsformel verbunden ist, oder ob es einfach bei den abessinischen Copisten Usus geworden ist, dem Rahmanischen Text immer die beiden Guerrierschen folgen zu lassen, weil alle drei viel Ähnliches und Gemeinsames besitzen: z. B. schließt sowohl der Rahmanische wie der zweite Guerriersche Text mit einer Beschreibung der Himmelfahrt Christi, nachdem er die Lehren und Prophezeiungen zu Ende geführt hat. Das

1) Einer andern Borgian. Hdschr. sind entnommen die von I. und A. Perier in der Patrologia orient. Bd. 8, H. 4. 1912 veröffentlichten Canones Apostol., die mit unserem Texte nichts zu tun haben.

Zusammengehen der drei Texte im Äthiop. erlaubt dieselbe Tatsache auch für das Syrische und Arab. zu vermuten, doch sagt Rahmani darüber nichts. In der von ihm seiner Ausgabe zugrunde gelegten Mossulaner Hdschr. scheint (mit Ausnahme von wenigen, von uns zum Vergleich herangezogenen Stellen) nichts dem Guerrierschen Text Entsprechendes vorhanden zu sein. Jedenfalls haben ursprünglich die drei Texte eine gesonderte Überlieferung gehabt, bis sie zu einem Ganzen in einem Sammelbuch vereinigt wurden. Der Archetypus im Äthiopischen läßt schon diese Zusammenstellung voraussetzen. Dagegen sprechen auch nicht die Varianten in den einzelnen Hdschrr., aber das gegenseitige Verhältnis kann nur durch weiteres Studium der Hdschrr. selbst genau festgestellt werden.

Was die Vorlage des Äthiopen betrifft, so vermutet Guerrier unter anderm die Möglichkeit einer Übersetzung aus dem Griechischen auf Grund eines Verschreibens ኣን፡ für ኦን፡ im äth. Texte[1]. Übersetzungen unmittelbar aus dem Griechischen sind in der abess. Literatur wohl sehr selten, obwohl die Kenntnis des Griechischen nicht nur in älterer, vorchristlicher Zeit in Abessinien verbreitet war, sondern auch später, nach Islamisierung des Ostens, den Mönchen nicht ganz abhanden gekommen war, wie dies die in manchen äthiop. Hdschrr. vereinzelt vorkommenden Bruchstücke griechischer Gebete in äthiopischer Transcription beweisen. Guerrier vermutet in ኣን፡ das griech. ἐγώ; doch kann es auch einfach ein Verschreiben für ኦን፡ sein, ohne irgendwelchen Einfluß eines etwa dem Übersetzer vorliegenden griechischen Originals zustande gekommen, da gerade ኀ und ኃ sehr ähnlich sind, und es bedarf nur einer sehr geringen Verlängerung des Horizontalstrichs in ኃ, um daraus ein ኀ entstehen zu lassen. Eine Verwechslung bis zur täuschenden Gleichheit beider Schriftzüge läßt sich unter der Feder solch fahrlässiger und sorgloser Abschreiber, wie die Copisten, welche unsere Mss. verfertigt haben, es gewesen sind, leicht denken. Daraus erklärt sich auch die Verwechslung von ኣ und ኦ, die in vielen anderen Stellen vorkommt. Angesichts des kopt. Textes von Schmidt und der Tatsache, daß die dem von Rahmani herausgegebenen Texte entsprechende arab. Übersetzung,

1) Var. B zu Guerrier S. 73, Zeile 2 (s. u. Übers. S. 98, Zeile 1).

welche auch manche Stelle des ersten Guerrierschen Textes enthält (vgl. Rahmani, S. XIV), gleichfalls aus dem Kopt. geflossen ist, scheint es doch am wahrscheinlichsten zu sein, daß der äthiop. Text entweder aus dem Kopt. oder wie die Mehrheit der äthiopischen Übersetzungsliteratur höchstwahrscheinlich aus der (jetzt nicht vorhandenen und unbekannten, falls sie nicht im Mus. Borg. vorliegt) arab. Übersetzung übertragen worden ist[1].

Der Text auf S. 38, Zeile 11 ff. entspricht zum Teil der Parallelstelle S. 76 ff., und ist einfach eine ungenaue Wiederholung derselben. Wir machten uns diesen glücklichen Zufall zu Nutze und konnten auf diese Weise einige Winke für die Wiederherstellung correcterer, ursprünglicher Lesarten erhalten.

Zum ersten Guerrierschen Text ist noch zu bemerken, daß es eine augenscheinlich originelle abessinische Schrift von analogem eschatologischem Inhalt gibt, die bekannte ፍካሬ ፡ ኢየሱስ ፡ „Erklärung Jesu" (hrsg. v. J. Wajnberg, St. Petersburg 1907); jedoch lassen sich keine Beispiele finden für irgendwelchen Zusammenhang zwischen beiden Schriften, außer manchen landläufigen und in der entsprechenden Literatur zu Gemeinplätzen gewordenen Ausdrücken und Bildern.

Endlich sei noch bemerkt, daß die deutsche Übersetzung, die Fußnoten und die Einleitung von Herrn Prof. Schmidt durch-

---

1) In diesem Zusammenhange verdient ein merkwürdiges Wort aus dem Anfang der äthiop. Version des Testamentum erwähnt zu werden. Dort steht in S ወተፈወስነ ፡, L und Or. 795 ወተፈዊሰነ ፡, entsprechend dem syr. (Rahm. S. 2, Zeile 7) ܘܐܬܬܦܝܣܢ „certiores effecti sumus". Die Wurzel aber ፈወሰ ፡ hat nie im Geez die Bedeutung von „überzeugen", auch nicht in den neueren Dialekten, sondern immer „heilen", was hier keinen richtigen Sinn gibt. Wie der äthiop. Übersetzer oder Abschreiber dazu gekommen ist, in einem uns nicht belegten und unbekannten Sinn ein Verbum zu benutzen, dessen Wurzel gerade mit der an derselben Stelle entsprechenden syrischen identisch ist, kann ich mir nicht erklären. Auch arab. gibt es keine Wurzel fws oder ähnl. mit der Bedeutung „überzeugen". Das kann entweder bloß ein grober und unerklärlicher Fehler sein oder aber ein Übertragen der syrischen Wurzel ins Äthiopische, wenn nur die Vermutung einer Übersetzung des Testaments direkt aus dem Syrischen ins Äthiopische zulässig wäre. Wir machen hier diese Erörterung, weil der Ursprung der äthiop. Version des Rahmanischen Textes mit derselben Frage bezüglich der beiden Guerrierschen Texte auch eng verbunden sein könnte.

gesehen und an zahlreichen Stellen verbessert worden sind; von ihm sind auch die Bibelzitate beigefügt. Noch will ich hinzufügen, daß die Übersetzung der Apokalypse, die ein viel späteres Produkt und mit der sogenannten Epistola apostolorum in keinem ursprünglichen Zusammenhang stand, als Nachtrag am Schluß des Werkes gedruckt ist.

Wir hoffen in absehbarer Zeit imstande zu sein, eine kritische Neuausgabe auch des äthiopischen Textes mit Benutzung der von Guerrier außer Acht gelassenen abessinischen und anderen Hdschrr. folgen zu lassen.

3. Die lateinische Überlieferung.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, verdanken wir die Entdeckung einer lateinischen Übersetzung dem Scharfsinn von Herrn Dr. Bick, der mit bewunderungswürdiger Ausdauer den bisher niemals gelesenen Text so weit entziffert hat, daß eine Identifizierung möglich war. Dieser lateinische Text ist aufbewahrt in dem Palimpsestcodex Vindobonensis 16 olim Bobbiensis, den Bick in der oben angeführten Publication eingehend beschrieben hat. Es handelt sich leider nur um ein einziges Blatt (jetzt fol. 67); denn Herr v. Dobschütz konnte vermöge seiner ausgebreiteten Kenntnis der Apokryphen den Nachweis liefern, daß der auf den beiden ersten Seiten des Doppelblattes stehende Text (jetzt fol. 60) ein Stück der von ihm entdeckten sogenannten Revelatio Thomae enthalte. Auch ich hatte Herrn Bick gegenüber meine Zweifel an der Zusammengehörigkeit der beiden Texte geäußert; nur die nachdrückliche Betonung der Einheit von seiten des Herrn Bick ließ mich bestimmen, für die These der Zusammengehörigkeit einzutreten, zumal da die Bezeichnung Christi als pater omnium sich mit den christologischen Anschauungen der koptischen Schrift zu decken schien. Diese Stütze ist jetzt dahingefallen, als es nach der neuesten Lesung ego sum pater omnium spirituum heißt. Das Einzelblatt hat nach den Angaben Bicks heute das Format 157 × 215 mm, doch sind die Ränder stark beschnitten. Beschriftet ist jede Seite mit zwei Spalten von je 18 Zeilen, jede dieser durchschnittlich mit 15 Buchstaben. Die Schrift ist die schöne regelmäßige Unziale, die Dr. Bick dem 5. Jahrhundert zuweisen möchte; Hauler scheint

sie eher auf das 6. Jahrhundert zu datieren. Auf jeder der beiden Verso-Seiten befindet sich die Überschrift: epistula, auf unserem Blatte auf 67 v; die Fortsetzung des Titels auf dem Reste des anderen Blattes fehlt infolge des Verlustes jenes Blattes, während die Überschrift auf fol. 60 r durch Beschneiden des Randes weggefallen ist. So erweist sich das Doppelblatt als das Anfangs- und Schlußblatt eines Quaternio der ursprünglichen Handschrift. Bick konnte nämlich auf fol. 67 v die Quaternionenzahl VIII oder VIIII erkennen. Es ist also die mittlere Lage von drei Doppelblättern = 12 Seiten ausgefallen, und da die Apokalypse des Thomas schwerlich mehr als 6 Seiten in Anspruch genommen hat, haben die restlichen 6 Seiten den Anfang der neuen Schrift enthalten. Ich bringe bei dem geringen Umfang schon an dieser Stelle den lateinischen Text nach der Lesung von Bick-Hauler, S. 314 der oben zitierten Abhandlung in den Wiener Studien, zum Abdruck; die 4 Spalten sind mit den Ziffern V—VIII bezeichnet.

V.	VI. Fol. 67r.
Nos enim temptantes,	⟨Quae il⟩le ⟨manifes⟩-
quo⟨d ve⟩re in ⟨car⟩ne[1]	⟨tavit sunt quae⟩ di⟨cit⟩
resure xerat⟩, ora⟨mus⟩:[2]	⟨nobis:⟩ Dum venio ⟨per⟩
Iustorum[3]	⟨patrem omni⟩po⟨tente(m)⟩[7]
. . . . .	⟨transie⟩ns caelos, ⟨sa⟩-
n	⟨pientia ind⟩utu⟨s su(m)⟩
n	⟨patris et t⟩um vir⟨tute⟩
. . . . . esseiiunis . .[4]	⟨sp(iritu)s s(an)c(t)i pe⟩r vir- t⟨ute(m)⟩
et	⟨patris⟩. Et ⟨cora⟩m ⟨arch⟩-
. . . . .	⟨angelis et⟩ angelis p⟨er⟩-
. . . . .	⟨trans⟩iens in simil⟨i⟩-
. . . . .	⟨tudinem⟩ effigies il⟨lo⟩-
in c⟨aelo⟩ . . . . . in.[5]	rum quasi unus ex ⟨il⟩-
. . . . .	lis vir⟨tutes⟩ et pot⟨es⟩-
. . . . .	tates et principes ⟨su(m)⟩
. . . . .	⟨transgressus⟩ e⟨t ei⟩-
. . . . .	⟨us, qui me misit, p⟩os⟨se⟩-
et . . . . . .[6]	⟨di sapientiam⟩. Ar⟨ch⟩-

VII.

⟨ang⟩elus Michael et
⟨G⟩abriel et Uriel et Ra-
⟨f⟩ael palam comitati
⟨s⟩unt mihi usque ad
quintum caelum
⟨p⟩utantes me esse unu(m)
ex eis. Talis data est po-
⟨t⟩estas mihi a patre
et tunc feci archan-
gelos in stuporem
vocis ducere[8] ipsos ad
⟨a⟩ltareum[9] patris mei
⟨s⟩ervientes et replen-
⟨t⟩es ministratione(m),
⟨u⟩sque quo irem ad eu(m);
⟨s⟩ic feci per sapientia(m)
⟨s⟩imilitudinis. Ego eni(m)
⟨i⟩n omnibus omnia

VIII. Fol. 67v.

fac[u]tus sum, sim-
ul ut voluntatem
patris mei laudem,
quia misit me i[n]to. An-[10]
no implente inter
pentecosten et azy-
ma erit adventus
patris mei. Nos aute(m)
dicimus illi: D(o)m(in)e, qua(n)-
do dicebas te nobis
venire? Quomodo,
ut dicis, qui te misit?
Qui dicit nobis: Totus
ego in patre sum. Dico[11]
illi: Quid est quod de-
relinquis nos usque
ad adventum tuu(m)?
ubi autem possimus

1) in ... (ico?)ne. — 2) r oder n esure ..... o oder e ra ... 3 oder 4 Buchst., von denen der erste vielleicht auch t. — 3) I oder T u it oder at)stor (oder p)um. — 4) nach 4—5 Zeichen essei (oder p(unis .. 1—2 Buchst.). — 5) Vielleicht am Ende der Zeile in mit 1 fg. Buchst. — 6) et ⟨qui in me credunt⟩. — 7) po (o eher als e). — 8) ducere (ob re in ne korr.?). — 9) .ltareum (oder eat ..). — 10) misit me qu oder ou inta au (n oder b; gegen Zeilenschluß vielleicht 2—3 Buchstaben übergeschrieben; kaum für In(de) oder in fr a verschrieben. — 11) sicut t oder l, auch sum möglich) dico (oder uiso).

II. Übersetzung des äthiopischen und koptischen Textes.

Vorbemerkung.

Ursprünglich sollte die Übersetzung des äthiopischen Textes von Wajnberg als besonderes Stück hinter der Übersetzung von Ko. gedruckt werden; wir haben uns jedoch, um dem Leser die Benutzung der ganzen Schrift zu erleichtern, entschlossen, beide Texte derartig drucken zu lassen, daß die parallel laufenden Stücke einander gegenüberstehen. — Die Entdeckung der Stuttgarter Handschrift, nachdem bereits der größte Teil der Übersetzung gesetzt war, zwang uns leider, um den Satz nicht völlig umzustossen, eine Teilung der neu hinzukommenden Bemerkungen in der Weise vorzunehmen, daß die der Ausgabe von Guerrier entnommenen und im Apparat besprochenen Bemerkungen um die Varianten von S vermehrt, daß dagegen die Varianten von S allein in einer besonderen Rubrik zwischen den Zitaten und den textkritischen Bemerkungen eingeschoben wurden. Hoffentlich wird dadurch dem Leser keine allzugroße Unbequemlichkeit bereitet. — Die im Apparat beigegebenen Zahlen beziehen sich bei den Zitaten und den Varianten von S auf die Zahlzeilen, bei dem kritischen Apparat auf die Zahlen im Texte. Ferner haben wir die Capiteleinteilung von Guerrier, obwohl sie sehr willkürlich ausgeführt ist, beibehalten, aber, da der apokalyptische Text besonders gedruckt ist, eine neue Numerierung der Capitel vorgenommen, jedoch die Zahlen von Guerrier in Klammern beigefügt.

Äthiopisch

Cap. 1 (12) Das Buch[1], welches Jesus Christus seinen Jüngern offenbart[2] hat, und wie Jesus Christus das Buch wegen[3] des Collegiums der Apostel, der Junger Jesu Christi, das Buch für[4] Alle, offenbart hat. Simon[5] und Cerinth, die falschen Apostel, über diejenigen | es geschrieben ward[6], damit sich niemand ihnen anhefte, denn es ist in ihnen eine List, mit welcher[7] sie die

S 1 ኪዳን ፡ ዘነገሮሙ ፡ ወዘከሠተ ፡ (L ዘከ ፡) ሎሙ ፡ እግዚ እነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ለአርዳኢሁ ፡ ወዘከመሂ ፡ „Das Testament, welches unser Herr Jesus Christus seinen Jüngern sagte und offenbarte und wie usw." 2 add. ለአርዳኢሁ ፡ post ክርስቶስ ፡ „. . . . Christus seinen Jüngern . . . ." 4 om. ለኵሉ ፡ „für Alle". 6 S das correctere ቦ ፡ ላዕሌሆሙ ፡, obwohl dem Sinn am genauesten das erste von den beiden Worten in L, nämlich በመ ፡ „in ihnen", entsprechen würde: ላዕሌሆሙ ፡ ist vollkommen überflüssig.

1) C om. መጽሐፈ ፡ „das Buch". 2) A om. ዘከሠተ ፡ ሎሙ ፡ ኢየ ሱስ ፡ „welches Jesus ihnen offenbart hat" oder viell. „wie Jes. Chr. seinen Jüngern das Buch offenbart hat und wie er . . ." 3) AC haben nicht እንተ ፡ „das (Buch) des Collegiums", sondern በእንተ ፡ „das Buch wegen" oder „in Sachen des Collegiums". Diese letztere, von Guerrier nicht aufgenommene Bedeutung scheint die passendere zu sein, weil መጽሐፍ ፡ „das Buch" meines Wissens nie als Femininum vorkommt. እንተ ፡ ist aber Femininform des Relativpronomens. Doch vgl. unten ተጽሕፈት ፡ „ist geschrieben worden" (Zeile 5) im Femin., falls es sich wirklich auf „das Buch" bezieht. Vgl. folg. Note. 4) Für እንተ ፡ „das (Buch) der . . . ." haben AC ዘንተ ፡ „dieses . . . . ." Vgl. vorherg. Note, wo dasselbe እንተ ፡ als unwahrscheinlich dargestellt wird. 5) ABC haben በእንተ ፡ „. . . . wegen Simon und Cerinth . . . . . ." Vgl. beide vorherg. Bemerkk. S ለሲሞን ፡ ወቄር ኖቶስ ፡ (mit Pausazeichen nach ለሲሞን ፡ sic!). Also einfach: „dies für Simon und Cerinth". ቄሌንቶስ ፡ Qelentos erinnert etwas an ቀሌምንጦስ ፡ Qalēmentos = Clemens. In BC wird Cerinth ቄሎ ኖቶስ ፡ Qelonothos, in Or. 795 ቂርኖቶስ ፡ Qirnōthos geschrieben. 6) A om. ተጽሕፈት ፡ „es ist geschrieben worden". 7) Or. 795 hat ቦዘያቀትልዎ ፡ „es kommt vor, daß sie (die Menschen) umbringen", welche Variante aber ein Irrtum für በዘያቀትልዎ ሙ ፡ „vermittelst welcher sie usw. . . . .".

Äthiopisch

Menschen zum Untergang bringen. (Das Buch ist geschrieben worden), damit ihr standhaft seiet, nicht wanket, nicht in Verwirrung kommet, nicht von dem Worte des Evangeliums abweichet[1], das ihr gehört habt. Wie wir (es) gehört, im Gedächtnis behalten und für alle Welt aufgezeichnet haben. Wir empfehlen[2] euch unsere Söhne und Töchter[3] in Freude, im Namen Gottes, des Vaters, des Herrschers der Welt[4] und Jesu Christi. Die Gnade mehre sich über[5] euch.

Cap. 2 (13) (Wir) Johannes, Thomas, Petrus[6], Andreas, Jacobus, Philippus, Bartholomaeus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und Cephas, wir schrieben an die Kirchen[7] des Ostens und Westens, Nordens und Südens (über Norden und Süden), indem wir euch verkünden und mitteilen, was unseren Herrn Jesum Christum betrifft, wie wir geschrieben haben(?)[8], wie wir ihn hörten und berührten, nachdem er von den Toten aufer-

---

2 Vgl. *λόγος τοῦ εὐαγγελίου* Act. 15, 7. 3 vgl. 1. Joh. 1, 1. 7 vgl. 1. Petr. 1, 2; 2. Petr. 1, 2. 14 1. Joh. 1, 1; Joh. 20, 27.

S 11 ወዓረብ፡ „und Westen". 14 ዘሰማዕናሁ፡ „daß (oder »die«) wir ihn hörten".

1) C ወትፍልሱ፡ „und ihr abweichet", ohne Negation, was aber syntaktisch dieselbe Bedeutung wie mit Negationspartikel gibt. 2) AC haben አማኅፀናክሙ፡ „wir haben euch empfohlen". BLS አማኅፀን ኩክሙ፡ „ich habe euch empfohlen". 3) Oder, wenn das übliche Vokativzeichen አ ausgelassen, „wir empfehlen euch (scil. der Gnade Gottes), o unsere Söhne und Töchter". 4) AC om. አብ፡ „des Vaters". ABCS fügen ኵሉ፡ vor ዓለም፡ hinzu: „des Herrschers der ganzen Welt". 5) B ማእከሌክሙ፡ „zwischen, unter euch". 6) Or. 795 ወጴጥሮስ፡ ወቆማስ፡ und Petrus und Qomas (Thomas). S ንሕነ፡ ዮሐንስ፡ ቶማስ፡ .... ፊልጶስ፡ .... ማቴዎስ፡ ወናትናኤል፡ ቀናዒ፡ ወይሁዳ፡ ወኬፋ፡ ዘጸሐፍነ፡ „wir Johannes, Thomas .... Philippus .... Matthäus und Nathanael Zelotes und Jehuda und Cephas, die wir schrieben etc. ..." 7) ABCS sing. ለቤተ፡ ክርስቲያን፡ „an die Kirche". 8) C hat ወርኢነ፡ ጸሐፍነ፡ „wie wir gesehen haben, schrieben wir". Abweichend von Guerrier wird ወሰማዕናሁ፡ „und wir haben ihn gehört" auf Jesum bezogen, wie das (in C) vorhergehende ርኢነ፡ (wir haben gesehen) und das folgende ገሠሥናሁ፡ (wir haben ihn berührt). Mit Rücksicht auf 1. Joh. 1, 1 *ὃ ἀκηκόαμεν .... ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* scheint die Variante C richtig zu sein. Auch scheint der ganze Satz enger verbunden werden zu müssen, als es durch den Punkt in „.... nous avons entendu. Nous l'avons touché ...." bei Guerrier geschieht.

Äthiopisch

standen war, — und wie er uns Großartiges, Staunenerregendes und Wirkliches offenbart hat.

Cap. 3 (14) Das wissen wir[1]: unser Herr und unser Erlöser[2] (ist) Jesus Christus, Gott[3], des Gottes Sohn, welcher von Gott gesandt ward, dem (der) Herrscher der ganzen Welt, dem (der) Schaffer und Schöpfer, der mit allen Namen genannt wird[4], der über sämtliche Mächte (hoch dasteht), dem Herrn (der H.) der Herren und Könige (König) der Könige, dem Gewaltigen[5] (der Gew.) der Gewaltigen, dem Himmlischen (der H.), der über den Cherubim und Seraphim[6] (thront) und zur Rechten des Thrones des Vaters sitzt[7], der durch sein Wort den Himmeln (zu werden befahl), die Erde schuf und was in (auf) ihr ist, und dem Meere Grenzen bestimmte, damit[8] es (ihre Grenzen) nicht überschreite; der Abgründe (Wasserabgründe) und Quellen (schuf), damit sie über die Erde[9] rieselnd dahinfließen; der Tag und Nacht, Sonne und | Mond[10] gründete[11] und die Gestirne am Himmel;

6 vgl. Phil. 2, 9. 8 1. Tim. 6, 15; Apoc. 17, 14; 19, 16. 9 vgl. 2. Daniel 3, 54. 10 vgl. Matth. 22, 44; 26, 64; Marc. 16, 19; Act. 2, 33; Hebr. 1, 3 8, 1; 12, 2 — Apost. symbol. 12 vgl. Gen. 1, 1. 13 vgl. Gen. 1, 9; Hiob 38, 10. 11; 1. Clem. 20, 6. 7. 15 vgl. 1. Clem. 20, 5. 16 vgl. Gen. 1, 5; 1. Clem 20, 2. 16 vgl. Gen 1. 16; 1. Clem. 20, 3.

S 3 S hat nach **ዘንተ** : Pausazeichen, auch fehlt **ነአምር** : „wir wissen". Es gehört somit **ዘንተ** : zum Ende des vorhergehenden Absatzes: „und wie er uns das Großartige . . . . offenbart hat. Unser Herr usw." 7 **መልዕልተ** : „über". 13 **ኢትትዓደው** : „nicht überschreite".

1) A hat **እግዚአብሔር** : nach **ነአምር** : „das wissen wir Gott, unser Herr . . . . . " 2) AC om. **ወመድኃኒነ** : „und unser Erlöser". 3) In CS fehlt richtigerweise **እግዚአብሔር** : „Gott". Das Attribut **እግዚአብሔር** : bezeichnet Gott den Vater und darf dem Sohne nicht beigelegt werden. 4) Guerrier anders: „dont le nom est prononcé par tous les êtres". 5) Or. 795 das richtigere **ኃያል** : dem Gewaltigen. 6) A om. **ወሱራፌል** : und Seraphim. 7) Bezieht sich auf Jesum, während die vorhergehenden und nachfolgenden Attribute auf Gott den Schöpfer abzielen. Beides ist hier unklar und verwischt. 8) AC om. **ከመ** : damit. 9) C om. **ውስተ** : **ምድር** : über die Erde. 10) Jahr und Monat? 11) C om. **ዘሣረረ** : welcher gründete.

Äthiopisch

der das Licht und die Finsternis trennte, die Hölle ins Sein hervorrief und im Augenblick den Regen im Winter, Nebel[1] und Hagel und Eis ordnet, und die Tage zu ihren jeweiligen Zeiten; der (die Erde?[2]) erschüttert und (wiederum) befestigt; der die Menschen nach seinem Bild und Gestalt geschaffen und mit den alten Vätern und Propheten in Gleichnissen sprach[3] und in Wahrheit (in Wirklichkeit); von dem die Apostel predigten und den die Jünger berührten. Gott, der Herr[4], der Sohn Gottes, wir glauben, daß er das Fleisch gewordene Wort[5] ist, in Mariä, der heiligen Jungfrau[6], Leib[7] getragen, vom heiligen Geist, nicht aber durch fleischliche Lust, sondern durch[8] den Willen Gottes, erzeugt, in Bethlehem eingewickelt und offenbart[9], erzogen und reif geworden, indem wir (es) sahen.

---

3 Vgl. Gen. 1, 14. 5 vgl. Gen. 1, 4. 4 vgl. 1. Clem. 20, 9. 6 vgl. Gen. 1, 26. 7 vgl. Hebr. 1, 1. 8 vgl. Joh. 20, 27; 1. Joh. 1, 1. 10 vgl. Joh. 1, 14. 11 vgl. Matth. 1, 20; Luc. 1, 35 — Apostol. Symbol. 12 vgl. Luc. 2, 7.

S 1 S das gramm. correctere ዘገሃነመ ፡. 6 ወሐዋርያት ፡ በአማን ፡ ..... in Gleichnissen sprach, und von dem die Apostel in Wahrheit (Wirklichkeit) predigten ....." 13 S correct ወተ ሐፅነ ፡ „erzogen".

1) Schnee? 2) Das Objektwort „Erde" fehlt im Text. 3) AC: ወበነቢያት ፡, C: ተነግረ ፡ „es ist gesagt worden". Wenn wir die letzte Variante berücksichtigen, so müssen wir abweichend von Guerrier übersetzen „und durch die alten Väter und Propheten ist es verkündigt (gesagt) worden". Dies scheint auch sonst passend, da die Präposition በ im Äthiop. meines Wissens nie in der Bedeutung „mit jemandem" in bezug auf Menschen gebraucht wird, oft aber nach ተነግረ ፡ „ward gesprochen" den Vermittler, den göttlichen porte-parole bezeichnet. 4) A om. እግዚእ ፡ der Herr. 5) AC እምቃል ፡ „von der Stimme", vgl. folg. Noten. 6) Im Texte „von der heil. Jungfrau", vgl. vorherg. u. nachf. Note. S እማርያም ፡ ቅድ" ፡ ድንግል ፡ „von Maria, d. heil. Jungfrau". 7) A ውስተ ፡ ማኅፀና ፡ „in ihrem Leibe". C እማኅፀና ፡ „von ihrem Leibe". Zu diesem „von" vgl. vorherg. Noten über diese in dem Satze einigemal notwendiger- oder überflüssiger Weise vorkommende Präpos.; wahrscheinlich eine Dittographie. 8) C እምፍትወተ ፡ von dem Willen, vgl. vorherg. Noten 9) AC om. ወተዓውቀ ፡ „und er ward offenbart". Anstatt dieses Wortes haben AC ይትቀተል ፡ „er wird getötet".

Äthiopisch

Cap. 4 (15) Dies tat unser Herr[1] Jesus Christus, welcher von Joseph und Maria, seiner Mutter, in die Lehre geschickt worden war[2]. Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte[3]: sprich „Alpha", da antwortete er und sprach: „du sage mir zuerst, was Beta ist". Diese Tatsache, die da geschehen, ist wahrhaftig und wirklich[4].

Cap. 5 (16) Darauf geschah eine Hochzeit in Kana von Galiläa. Und man lud ihn ein mit seiner Mutter und seinen

5 vgl. Ev. Thomae 6, 3; 14, 2 — Pseudo-Matth., Ev. infant. 38, 1 — Iren., l. h. I, 20, 1. 8 vgl. Joh. 2, 1ff. Hier werden zu den Eingeladenen auch die Brüder gerechnet. Wellhausen, Joh. Kommentar S. 17 hat auf Grund von Vs. 12 dies für den ursprünglichen Text erklärt.

S 2 **ይትሜህር ፡** „um zu lernen". 3 **ወዘይሜህርዎ ፡** „und die ihn lehrten . . . ." 4 **ወአውሥአ ፡** „und er antwortete".

1) A **ዝውእቱ ፡ እግዚእነ ፡** „dieser unser Herr" oder viell. **ዘውእቱ ፡ እግዚእነ ፡** „derjenige, welcher (ist) unser Herr". S **ወዘንተ ፡ ገብረ ፡ ዝውእቱ ፡** usw. „Und dieses tat derjenige, welcher ist (od. „dieser unser") unser Herr etc." 2) A om **መጽሐፈ ፡** (das Buch) und hat bloß **ዘይምህር ፡**. Der Text lautet hier wörtlich „welcher. . . . . geschickt worden war, wo er das Buch (A om.) lernen könnte, und der ihn lehrte . . . . . ." 3) C om. **እንዘ ፡ ይሜህር ፡** „indem er ihn lehrte". Im Text: „und derjenige, der ihn lehrte, sagte ihm, indem er ihn lehrte" (letzteres om. C). S om. **ይቤሎ ፡ እንዘ ፡ ይሜህር ፡** (die beiden letzt. Worte fehlen auch in C) — „sagte ihm, indem er ihn lehrte". Das Überspringen in S erklärt sich durch die Identität der beiden **ይሜህሮ ፡**. 4) Bedeutung nur annähernd. **ወእምዝ ፡** ist unverständlich und außerdem scheint mit Hinblick auf den Akkusativ des **ሀልወ ፡ ግብረ ፡** der ganze Satz eine Kontamination oder Anakoluth von zwei Konstruktionen zu sein: „er (Jesus) hat diese wahrhaftige und wirkliche Tatsache geleistet" und „wahrhaftig und wirklich ist die Sache da, die geschehen ist". Am besten würden wir den ganzen Satz zu der folgenden Erzählung von der Hochzeit in Kana als deren Überschrift ziehen. C hat **ወአው ፡ ዝአማን ፡** etc. „oder aber folgende wahrhaftige usw." Letztere Lesart scheint dem Sinn besser zu entsprechen und darauf hinzuweisen, daß der ganze Satz eine Überschrift der darauf folgenden Erzählung des Wunders von Kana ist. S **ወእምዝ ፡ በአማን ፡ ወሀልወ ፡ ግብር ፡ ዘገብረ ፡** viell. = „und darauf in Wirklichkeit und wahr ist die Tatsache, welche er vollzog" (gehört natürlich zum folgenden Wunder der Kanahochzeit). Der Accus. **ወሀልወ ፡** wird viell. dadurch erklärt, daß **ወሀልወ ፡** (wie auch **በአማን ፡**) Nominalprädikate zu einem zu ergänzenden **ኮነ ፡** oder **ይከውን ፡** („war" oder „ist") sind.

Äthiopisch

Brüdern. Und er verwandelte Wasser in Wein. Er rief die Toten zurück ins Leben und den Lahmen befahl er zu gehen. Demjenigen, dem die Hand verdorrt war, streckte er sie aus, und die Frau[1], die bereits zwölf Jahre an Monatsfluß litt, berührte den Saum seines Kleides und ward zur selben Stunde genesen. Und indem wir über das Wunder, das er vollbracht, dachten und staunten, sprach er: wer hat mich berührt? Da sagten wir: das Menschengewühl hat dich berührt, Herr! Er aber erwiderte und sagte uns: ich erkenne, daß eine Kraft | von mir[2] ausgegangen ist. Zu dieser Stunde trat jenes Weib vor ihn, sagte ihm[3] und sprach: O Herr, ich habe dich berührt. Und er antwortete und sprach zu ihr: geh, dein Glaube hat dich geheilt! Darauf[4] machte er die Tauben hören und die Blinden sehen; aus den (von Geistern Gequälten) vertrieb er die (sie plagenden) Unholde und die Aussätzigen reinigte er. Der in einem Manne[5] (innewohnende) Geist, (dessen Name) Legion (war), schrie Jesu entgegen und sagte: ehe die Zeit unseres Untergangs gekommen ist, bist du gekommen, um uns zu vertreiben[6]. Jesus, der Herr, schalt ihn aber und sprach: geh von diesem Manne heraus, ohne[7]

2 vgl. Luc. 7, 14. 15; 8, 49 ff.; Marc. 5, 35 ff; Joh. 11, 39 ff. — vgl. Matth. 9, 2 ff.; Marc. 2, 3 ff. 3 Matth. 12, 13 ff.; Marc. 3, 1 ff.; Luc. 6, 10 ff. 5 Luc. 8, 43 ff.; Marc. 5, 25 ff.; Matth. 9, 20 ff. 13 Vgl. Matth. 11, 5; Luc. 7, 22. 14 vgl. Matth. 4, 25; 8, 16. 16 Marc. 5, 2 ff.; Luc. 8, 27 ff.; Matth. 8, 28 ff.

S 2 **ወለመግኡ ፡ ረሰየ ፡ ይሑር ፡ ወዘየብሰ ፡** etc. „und dem Lahmen befahl er zu gehen. Derjenige ... usw". 6 **ንሄሊ ፡**. Bed. dass. 8 **ገፍኅከ ፡ ሰብእ ፡ ወገሠሠከ ፡ ወለከፈከ ፡** „die Leute haben dich gedrängt und angetastet und berührt". 11 **ገሠሥኩ ፡** „ich habe berührt".

1) A add. **ወለብእሲት ፡ እንተ ፡ ይውሕዝ ፡ ደም** vor **እንተ ፡ ትክቶ ፡** „und die Frau, welcher das Blut floß (welche ..... an Monatsfluß litt)". 2) ACS **እምላዕሌየ ፡** von mir hinunter: B **ለዕሌየ ፡** über mir. 3) AC om. **ወአውሥአቶ ፡** „und sie sprach ihn an (antwortete ihm)". 4) C om. **ወእምዝ ፡** „darauf". Also: „die Tauben machte er hören usw.". 5) **ዘቦ ፡ ብእሲ ፡** wahrscheinlich statt **ዘበብእሲ ፡** 6) C **ታጥፍአነ ፡** um uns zu vertilgen. 7) Im Text **እንዘ ፡ አልቦ ፡ ዘትሬስዮ ፡** „indem du ihm irgendetwas nicht anrichtest". C hat **ዘእንበለ ፡ ትሬስዮ ፡** „ohne daß du ihm etwas anrichtest".

Äthiopisch

ihm Unheil anzurichten[1]. Und (jener) ging[2] in die Säue hinein und ertränkte sie im Wasser, und sie wurden erstickt.

Darauf ging er (einst) auf die See, und es bliesen[3] die Winde. Und er schrie sie an, und es wurden die Meereswogen sanft[4]. Und als wir, seine Junger, kein Geld hatten, fragten wir ihn[5]: was sollen wir wegen des Steuereinnehmers? Und er sagte uns und antwortete: laß einer von euch die Angel[6] in die Tiefe werfen und einen Fisch hervorbringen, und er wird in seinem Innern einen Denar finden; den gebet dem Steuereinnehmer für mich und euch. Als wir darauf kein Brot hatten, nur bloß fünf Laibe und zwei Fische, da befahl er den Leuten sich hinzusetzen, und es war ihre Zahl fünf Tausend außer Kindern und Frauen. Diesen legten wir Brotschnitte vor, und sie aßen und wurden satt, und es blieb noch übrig, und wir räumten zwölf volle Körbe Brotschnitte ab, indem wir uns einander fragten

---

3 Marc. 4, 35 ff.; Luc. 8, 22 ff.; Matth. 8, 23 ff. 10 Matth. 17, 24 ff. 15 Matth. 14, 17 ff.; Marc. 6, 38 ff.; Joh. 6, 9 ff.

S 2 **ባሕርኒ** : „Wasser". 5 **ዲናር** : „Geld", wenig correcter Nominat. 6 **መጽብሓን** : „wegen der Steuereinnehmer". 9 **ወሀብም** : correct: „und gebet ihn". 10 **ዘሊቅ** : „für den Herrn" statt **ዘሊተ** : „für mich". In S Dittographie des **ሊቅ** : aus der vorletzten Zeile. 11 **ወፂዓ** : „und 2 Fische". — **አዘዘሙ** : „er befahl" statt **ወአ** ". 13 **ፈቲተን** : **ጎብስተ** : „diesen legten wir Brot vor, nachdem wir es zerschnitten". Das **ፍቱታት** : in den anderen Mss. konnte auch Dittographie des in der nächsten Zeile folgenden **ዘፍቱታት** : sein.

1) Hier fügen AC hinzu **ወወጽአ** (C **ወወጽኡ**) : **ውእቱ** : **ጋኔን** : „und es ging (C es gingen) jener Geist hinaus", welcher Satz im Text ausgelassen zu sein scheint. 2) C **ወበኡ** : und sie gingen hinein. — A fügt hinzu **ሶቤሃ** : „alsdann" (und sie gingen alsdann in die Säue hinein). 3) A add. **ለዕሌሁ** : nach **ነፋሳት** : „und es tobten die Winde über ihm". 4) BCS **አሕስአ** : „und er beruhigte die Meereswogen". 5) ABCS add. **ሊቅ** : o Herr (was sollen wir usw. . . . .). 6) Im Texte stehen für Angel zwei Synonyme: **መቃጥን** : und **መሥገርተ** : **አንቃር** :, welch letzteres Guerrier für eine Marginalglosse des Abschreibers hält. In dem **አንቃር** : vermutet Guerrier das griech. ἄγκυρα. Vgl. Dillmann, Lexic. Aethiop. die Zusammenstellung mit **ነቈረ** „ausgestochen sein", hebr. נקר. Unsere Stelle wird daselbst s. v. **መቃጥን** : angeführt.

Äthiopisch

und sprachen[1]: „was ist denn mit diesen fünf Brotlaiben?" Dies ist[2] das Sinnbild unseres Glaubens an das große Christentum[3] und dies — an den Vater[4], den Herrscher des Weltalls, und an Jesum Christum, | unseren Erlöser[5], an den heiligen Geist, den Paraklet[6], an die heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden.

Cap. 6 (17) Dies offenbarte uns unser Herr und Erlöser und belehrte uns. Wir aber tun es wie er[7], damit[8] ihr an der

S 2 ሃይማኖትን ፡ „unseres Glaubens". 4 S corrector **ወበ መንፈስ ፡ ጸራቅሊጦስ ፡** „und an den Geist, den Paraklet". 5 **ወኀድገተ ፡** etc. „und die Vergebung". 7 **ወመሀረን ፡** „und belehrte uns" für **ወአመረን ፡**. — **ወንሕነሂ ፡**.

1) A om. **ወንብል ፡** „und wir sprachen". 2) A om. **ዝውእቱ ፡** dies ist. S **ወዝውእቱ ፡** „und dies ist" 3) ABC **ክርስቲያን ፡** „Christen" für **ክርስትና ፡** „Christentum". Da aber im Satz **ዝውእቱ ፡ አምሳለ ፡ አሚኖትን ፡ በእንተ ፡ ዓቢይ ፡ ክርስቲያን ፡** auch in ABC das Adjektiv **ዓቢይ፡** im Sing. „groß", unverändert bleibt, was keinen befriedigenden Sinn gibt, so müssen wir vielleicht den Stat. constr. **ዓቢየ** vermuten; es würde dann heißen: „dies ist das Sinnbild unseres Glaubens an den Großen (d. h. etwa „den Herrn") der Christen". Vgl. den Parallelismus im folgenden Satze „und dies — an den ..... Herrscher des Weltalls". 4) A om. **በአብ ፡** „an den Vater". 5) AC om. **መድኀኒን ፡** „unsern Erlöser". 6) ABC om. **ጸራቅሊጦስ ፡** „den Paraklet". 7) ABCS add. **ለክሙ ፡** „euch" vor **ክመ ፡** „wir aber tun es euch wie er, damit .....". 8) Im Text wörtlich: „damit ihr Genossen (Mitteilnehmer) werdet

Äthiopisch

Cap. 7 (18) Cerinth und Simon sind gekommen[1], um die Welt durchzuwandern[2]. Sie sind die Gegner des Herrn[3] Jesu Christi, sie, die in der Wirklichkeit diejenigen verführen, die

S 1 ቄሮንቶስ ፡ ሲሞን ፡ „Cerinth, Simon".

1) Im Text **ወጽኡ ፡** „sind ausgegangen". Mit Rücksicht aber auf das kopt. ⲁⲩⲉⲓ muß hier **መጽኡ ፡** gestanden haben = „sie sind gekommen" (so übersetzt auch Schmidt). Die Verschreibung **ወ** für **መ** ist in den äthiop. Handschrr. überaus häufig. 2) Im Text **ይወዲ ፡** = „damit sie herumwandern, herumkreisen". Im kopt. Text fehlt hier das entsprechende Verbum, welches aber unzweifelhaft dieselbe Bedeutung gehabt zu haben scheint. 3) B om. **ለእግዚአብ ሔር ፡** Gottes. Dieses Wort als Attribut Jesu wäre wirklich überflüssig, da es im Äthiop. nur auf Gott, den Vater, bezogen wird, obgleich ein Schwanken in Bezug auf die Scheidung der Attribute

Äthiopisch

Gnade unseres Herrn, unserem Gottesdienste und unseren Lobgesängen teilnehmet, indem ihr an das ewige Leben denket. Seid fest und wanket nicht in der Erkenntnis und in der Ergründung unseres Herrn[1] Jesu Christi, und er wird Gnade tun[2] und (euch) retten immerdar und ewiglich[3], bis in die Unendlichkeit.

S : ወይሣሃል : „und er wird Gnade tun".

der Gnade unseres Herrn usw." Guerrier übersetzt afin que vous deveniez (tous) compagnons par la grâce du Seigneur". Wir würden aber in diesem Falle eher die Form ሱቱፋኒን : erwarten, obgleich die Präposition በ in በጸጋሁ : für Guerrier's Auffassung spricht; vgl. auch C ሱታፈኤን : „unsere Genossenschaft, unsere Genossen". B hat ስሩራን : — „begründet" (auf der Gnade Gottes begründet, d. h. gestützt, fest stehend tuend). S ሠሩራን : — B. aber correcte Form. S ወመልእክትን : ወስብሐቲን : „unser Gottesdienst und unsere Lobgesänge". (2)

1) C om. እግዚእን : — „unseres Herrn". S እግዚእ : „des Herrn". 2) AC add. ወይምሀር : (für ወይምሐር :) „damit er Erbarmen schenke" (BS ወይሜህር :, welches, obwohl ወይምሐር : lautähnlich, der grammatischen Form aber wegen nur — „und er wird belehren"). 3) AC ለደኃሪ : ዓለም : „bis zum Ende der Welt, bis zur endlichen Welt"; vgl. Matth. 28, 20. S ለዓለመ : ዓለም : „ewig und immerdar".

Koptisch

. . . . . 4 Blatt fehlen . . . . . .

I

(2)

Kerinthos und Simon sind gekommen, um (zu wandeln) in der Welt (κόσμος). Diese aber (dé) sind (Feinde) unseres Herrn Jesu Christi, denn sie verkehren die (Worte)

1 Dem Abschreiber war der Name des Cerinth (Κήρινθος) unbekannt. — Auf Grund des aeth. Textes: „um die Welt zu durchwandern", würde man ⲁ ⲩⲁⲁⲗⲉ ergänzen, oder, da der Raum größer, ⲁ ⲟⲩ ⲁⲩⲩⲁⲁⲗⲉ „und sind gewandelt".

3 Das kopt. ⲛⲟⲩⲥⲃ entspricht dem griech. διαστρέφειν. Im Äth. steht: „die . . . verführen diejenigen, die an das wahre Wort und an die Tat, das ist an Jesum Christum, glauben", aber der Ausdruck „glauben .... an die Tat" scheint mir wenig passend. Guerrier übersetzt: qui

Äthiopisch

an das wahre Wort und an die Tat[1], das ist an Jesum Christum glauben. Habt also Acht und hütet euch vor ihnen, denn[2] Schmerz und Schmutz und Tod wird das Ende[3] des Verderbens und des Gerichtes sein.

5 **Cap. 8 (19)** Wir haben nun also nicht gezögert mit dem wahren Zeugnis von unserem Herrn Jesu Christo[4]. Und in

S 3 ሕማም ፡ ወሞት ፡ ወርኵስ ፡ „Schmerz und Tod und Schmutz (Befleckung)". 5 S hat statt ኢተሐከይነ ፡ das leicht verwechselbare ኢተሐየይነ ፡ „Wir haben nun also nicht für geringfügig geachtet". — በእንተ ፡ ዘበሀልው ፡ etc. „wegen des wahren (wirklichen) usw."

und Benennungen des Vaters und des Sohnes Gottes in der äthiop. Literatur gar nicht so selten ist. Die Var. B gibt aber keinen Sinn, weil sie das vorhergehende ፀሩ ፡ „sein Feind" unverändert läßt, und ein ፀሩ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ für *ፀረ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ oder etwa *ፀሩ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ „der Feind Jesu Christi" ist unmöglich. Das Kopt. hat hier (I, 3) ⲛ̄ⲛ̄ϫⲁⲉⲓⲥ, was ein äthiop. *ለእግዚእነ ፡ oder *እግዚእነ ፡ vermuten läßt. S ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርቶስ ፡ እሎንቱ ፡ ፀሩ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ይመይጥዎሙ ፡ etc. „Unserem Herrn Jesu Christo sind sie Feinde, sie, die .... verführen usw. ...." S entspricht also unserer Vermutung eines ለእግዚእነ ፡.

1) Der kopt. Text und Schmidt's Übersetzung weichen hier vom Äthiop. ab. Guerrier übersetzt: eux qui détourneront réellement ceux qui croyaient au Verbe véritable et à ses oeuvres. Das entspricht ungefähr der äthiop. Version. Das Kopt. in Schmidt's Übersetzung lautet: „denn sie verkehren die ⟨Worte⟩ und den Gegenstand". Das äthiop. ይመይጥዎሙ ፡ (in Guerrier's Textausgabe) könnte ganz gut auch „verkehren" bedeuten. Aber die Worte ለእለ ፡ አምኑ ፡ = „die da glauben" sind mit dem Koptischen nicht in Einklang zu bringen. Vielleicht wäre es besser, im Kopt. für das nur vermutete ⲛ̄ⲛ̄ϣⲉ ϫⲉ ⲁⲃⲁⲗ] eine andere Conjectur anzusetzen, denn gerade an dieser Stelle könnte gut etwas dem äthiop. ለእለ ፡ አምኑ ፡ Entsprechendes gestanden haben. S በዘአማን ፡ ቃል ፡ ወምግባር ፡ „an das wahre Wort und (die wahre) Tat". Oder soll በሀልው ፡ zu አምኑ ፡ gehören: „die an die Wirklichkeit glauben, an das wahre Wort ....."?
2) AC add. በሙ ፡ „durch sie", also: „denn durch sie wird Schmerz usw. ....", wie im Kopt. (I, 6) ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ [ⲉϥ]ϩⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ = weil nämlich Tod sich befindet in ihnen (Schmidt). Also vielleicht besser mit dem kopt. በሙ ፡ „in ihnen", als mit Guerrier = durch sie (par eux). 3) Guerrier = la fin de la perdition ....

Koptisch

und den Gegenstand, d. h. Jesum Christum. (Ihr) nun
5 haltet euch ferne von diesen, weil nämlich (*γάρ*) Tod
sich befindet in ihnen und große (Befleckung)
(und) Verderben, diesen, denen das Gericht (*κρίσις*) zuteil werden
wird ⟨und das⟩
Ende und das Verlorensein ewiglich. Deswegen
haben wir nicht gezögert euch zu schreiben in betreff des Zeugnisses (*μαρτυρία*)
10 von unserm Erlöser (*σωτήρ*), Christus, was er getan hat, während
wir ihn (beständig) begleiteten,

5 vgl. Röm. 16, 17: *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*; Ignat. ad Trall. 7, 1: *φυλάττεσθε οὖν τοὺς τοιούτους* — ibid. ad Smyrn. 7, 2. *πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων.* 6 vgl. Ignat. ad Trall. 11, 1: *φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον, οὗ ἐὰν γεύσηταί τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει.* 10 vgl. Act. 1, 21

croyaient au Verbe véritable et à ses oeuvres, c'est-à-dire à Jesus Christ. Der Äthiope hat m. E. den Sinn geändert. Die Ergänzung von ⲛ̄ⲛ̄ϣⲉ|ϫⲉ| ist nicht zu bezweifeln. Das koptische Wort ⲫⲱⲛ̄ ist vieldeutig, kann auch „Tat" neben „Sache, Gegenstand" bedeuten.

6 f. Wörtlich: „eine große verderbliche Befleckung".

10 ⲉⲛⲥⲁⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲱϥ wörtlich: „indem wir sind (waren) schauend hinter ihm".

Letzteres scheint dem Sinn des Satzes zu widersprechen. Schmidt's Conjectur ⲛ̄ϫ|ⲱϩ|ⲙⲉ wird somit durch die äthiop. Version (ወርኵስ „und Schmutz") gerechtfertigt, obwohl das Kopt. und das Äthiop. in diesem Satz wenig übereinstimmen. Für ለሙስና፡ wäre vielleicht besser ein *ወሙስና፡ „und Verderben" zu vermuten (vgl. das kopt. ⲛ̄ⲧⲉⲕⲟ, I, 7). Der ganze Satz ist im Äthiop. corrumpiert, und sowohl die Guerrier'sche als meine Übersetzung scheinen nicht das Richtige zu treffen, während das Koptische hier das Alte und Richtige zu enthalten scheint. S ድኃሪ፡ ለሙስና፡ ወደይን፡ „das Ende des Verderbens und des Gerichts" (?), oder „nach dem Verderben und Gericht". 4) Der äthiop. Variante B und C ወመድኃኒነ፡ „und unserem Erlöser" neben ለእግዚእነ፡ „unserem Herrn" entspricht das koptische ⲛ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲣ. Am nächsten steht dem Koptischen B, wo ለመድኃኒነ፡ an erster Stelle steht. S ስምዓ፡ ለመድኃኒነ፡ ወእግዚእነ፡ ዘከመ፡ ገብረ፡ „Zeugnis von unserem Erlöser und unserem Herrn. Und in betreff dessen usw. . . ."

Äthiopisch

betreff dessen, was unser Herr getan hat, indem wir es sahen, und wie er immer unsere Gedanken uns erklärte . . . .[1].

Cap. 9 (20) Wir legen Zeugnis ab und das wissen wir[2], daß er gekreuzigt ward in den Tagen des Pilatus Pontius und Archelaos[3] des Fürsten, daß er inmitten der zwei Räuber gekreuzigt ward, und mit ihnen zugleich[4] nahm man ihn vom Holze des Kreuzes herab, und er ward in einem Orte, dessen Namen war Kranion (Karanějo) begraben[5]. Wohin sich drei

S 4 ጴንጤናዊ ፡ Pontius. 8 ቦ ፡ ኀበ ፡ bestätigt das ቦኀበ ፡ in L, welches wahrsch. statt በኀበ ፡ „wohin" steht. Vgl. A ኀበ ፡. — ሠላስ ፡ አንስት ፡ „drei Frauen".

1) Die Stelle ist dunkel, und wir möchten sie jedenfalls anders wie Guerrier übersetzen. Erstens faßt Guerrier im äthiop. Texte (S. 193, Z. 8) ዘልፈ ፡ für das Verbum ዘለፈ ፡ „corrigere". Schon der Unterschied des Mittelvokals spricht dagegen; außerdem paßt dazu nicht das kopt. ⲉⲛⲥⲁⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲱϥ (bei Schmidt übersetzt: „während wir ihn beständig begleiteten"). ዘልፈ ፡ könnte einfach das Adverbium ዘልፈ ፡ „continuo, perpetuo" sein. In Verbindung mit dem im Text fälschlich mit ንሬኢ ፡ verbundenen ሀለውነ ፡ würde es den Sinn ergeben: „während wir beständig mit ihm waren" (እንዘ ፡ ሀለውነ ፡ ምስሌሁ ፡). Letzteres ምስሌሁ ፡ entnehmen wir der Variante C. Das ንሬኢ ፡ ist ja überhaupt unsicher (vgl. ንሬሲ ፡ in L). Der allgemeine Sinn des Absatzes wäre dann: „Und in betreff dessen, was unser Herr getan hat, während wir ihn beständig begleiteten, und wie er uns unsere Gedanken erklärte". Ungefähr dasselbe bieten auch die kopt. Version und die äthiop. Varianten. Das von Guerrier in diesem Absatze übersetzte ለዘስምዓ ፡ ይከውን ፡ würden wir lieber im Einklang mit dem Koptischen und mit Anwendung der äthiop. Variante C ንከውን ፡ für das von Guerrier gewählte ይከ" ፡ zum folgenden Absatz ziehen. Wie auch anderwärts, scheint hier die Variante C richtiger den Urtext, der im allgemeinen mit dem Koptischen in Einklang ist, wiederzugeben. S ወዘከመ ፡ ዘልፈ ፡ ሕሊናት ፡ በኀቤነ ፡ ። (mit Pausazeichen nach በኀቤነ ፡) = „und wie immer(?) die Gedanken bei uns sind"(?) oder viell. mit Guerrier „und wie er uns die Gedanken richtig stellte". 2) Eigentlich vielleicht richtiger: „der, über den wir Zeugnis ablegen". Dafür spricht das koptische ⲡⲉⲓ̈ [ⲉⲧⲛ̄ⲣ̄]ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ, welchem genau das sonst etwas unverständliche ዘ in ለዘስምዓ ፡ entspricht. C hat ለዘስምዓ ፡ ይከውንከ ፡, „welcher dir zum Zeugen wird". Dem Kopt. entsprechend könnten wir vermuten ein äthiop. *ለዘስምዓ ፡ ንከውን ፡ (ንከውነከ) „dem wir Zeugen sind (du, dem wir Zeugen sind)", falls das von Schmidt ergänzte Pron. der 1. pers. plur. [ⲉⲧⲛ̄ⲣ̄]ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ, dem

Koptisch

und) noch mehr? (ἔτι) in den Gedanken und Werken, dieser, über den wir Zeugnis ablegen, daß der Herr ist dieser, der gekreuzigt ist (σταυροῦν) durch Pontius Pilatus und) Archelaus inmitten des Räuberjoches (-λῃστής), und) der begraben ist an einem Orte (τόπος), der heißt

14 vgl. Matth. 27, 38; Marc. 15, 27; Joh. 19, 18.

11 Der Anfang der Zeile zerstört, daher die Ergänzung sehr fraglich. Nach dem Äth.: „und wie er immer unsere Gedanken uns erklärte".

14 Die Ergänzung [ⲁ]ⲣⲭⲉⲗⲁⲟⲥ wird durch den Äth. bestätigt. Darnach hat der Verfasser den Matth. 2, 22 genannten König Archelaus, Sohn Herodes' des Großen und König von Judäa, der bereits im J. 6 n. Chr. abgesetzt war, mit seinem Bruder Herodes Antipas, dem Herrscher von Galiläa, verwechselt. Eine Zusammenstellung von Pilatus und Archelaus habe ich nirgends gefunden. Archelaus nannte sich wie Antipas mit dem Familiennamen Herodes s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I³, S. 450 — ἐν μέσῳ τοῦ ζεύγους λῃστῶν hat wahrscheinlich in der Vorlage gestanden; ζεῦγος = Paar; Äth. „inmitten der zwei Räuber".

15 Der Äth. hat den Zusatz: „und man nahm ihn mit ihnen zugleich vom Holz (vgl. Act. 13, 29) des Kreuzes herab"; der Zusatz m. E. nicht ursprünglich.

---

im Äthiop. sowohl ein Pron. 3. pers. sing. als 1. pers. plur. entsprechen, richtig ist. S ወፍክሬሁ ፡ ለዘሰምዓ ፡ ንኩን ፡ ዘንተ ፡ ነአምር ፡ etc. (ohne Pausazeichen nach ንኩን ፡) = „damit wir demjenigen, der es gehört hat, zur Erläuterung werden. Das wissen wir usw. . . . ." Zu S ንኩን ፡ vgl. C ንከውን ፡. 3) C hat አርከልዮስ ፡ Arkeljos. B አርከሌዎስ ፡ Arkalewos. A አሮኬለአስ ፡ Arokelaas. S አርከላአስ ፡ Arkalaos. 4) C ወምስሌሆሙ ፡ ተጐ ለቄ ፡ „und mit ihnen ward er gezählt". 5) A ወተሰቅለ ፡ በመክን ፡ „und er ward in einem Orte . . . . . gekreuzigt".

Äthiopisch

Frauen, Sarrha, Martha und Maria, begaben und mit sich Salbe nahmen, um sie auf Christi Leichnam zu gießen, indem sie weinten und trauerten über das Geschehene. Als sie sich aber dem Grabe genähert hatten, fanden sie den Stein, wo man ihn vom Grabe fortgerollt hatte; sie öffneten[1] den Eingang und | fanden nicht seinen Leichnam.

Cap. 10 (21) Als sie jammerten und weinten, erschien ihnen der Herr und sprach zu ihnen: „Weinet nicht, ich bin es, den ihr suchet. Es gehe nun eine von euch zu euren Brüdern und sage ihnen[2]: kommt, es ist unser Meister von den Toten auferstanden". Maria kam zu uns und erzählte uns. Wir aber sagten ihr: „Was ist dir und uns, o Weib! Wer gestorben und begraben ist, kann denn der lebendig werden?" Und wir schenkten ihr keinen Glauben, daß unser Erlöser von den Toten auferstanden wäre. Darauf kehrte sie zu unserem Herrn[3] zurück

S 2 ይበከያ ፡ fehlerhaft statt des besseren ይበኪያ ፡ in L. 3 ዘኮና ፡ „über das, was ihnen geschah (was sie geworden sind)". 9 om. ባሕቱ ፡ „aber (nun)" im Gegensatz zu Ko. II, 10 ልእለል. 10 ሊቅ ፡ ተንሥአ ፡ እሙታን ፡ ኀቤነ ፡ „es ist der Meister bei uns von den Toten auferstanden" in Übereinstimmung mit dem kopt. ⲁ ⲡⲥⲁϩ ⲧⲱⲛⲉ etc. (II, 12) und teilweise auch mit C እግዚእ ፡ „der Herr". 12 ሚላዕሌነ ፡ „was ist über uns!" Vgl. Ko. II, 13 ⲁⲣⲉⲟⲩⲱϩ ⲟ ⲛⲉⲙⲉⲛ. 14 ወኢአመናሃ ፡ correct statt L ወኢአም" ፡ „und wir schenkten ihr keinen Glauben".

1) A ወተር" ፡ „und es öffnete sich ....." 2) C ወትቤሎን ፡ „und sage ihnen (femin.)" für ወትቤሎሙ ፡. 3) BS ለእግዚአ ፡ ኢየሱስ ፡ „zum Herrn Jesu". Kopt. (III, 1) ϣⲁ ⲛϫⲁⲉⲓⲥ.

---

1 Auf Grund des Äth. muß [ⲕⲣⲁⲛⲓ]ⲟⲛ ergänzt werden.

2 Nach dem Äth. sind die Namen der drei Frauen Sarah, Martha und Maria; Sarah ist sicherlich verderbt. Ob das kopt. „die zu Martha Gehörige" richtig ist, bezweifle ich: es ist m. E. st. ⲧⲁⲙⲁⲣⲑⲁ zu lesen ⲁⲟⲩ ⲙⲁⲣⲑⲁ „und Martha". ⲧⲁⲙⲁⲣⲑⲁ ist wohl eine Glosse, derzufolge unter Maria die Schwester der Martha und des Lazarus verstanden sein soll.

3 Im Ms. steht „und sie haben gegossen".

6 Der Äth. bietet: „fanden sie den Stein, wo man ihn fortgerollt hatte" (vgl. Luc. 24, 2; Marc. 16, 4) und ferner: „sie öffneten den Eingang", was ohne Parallele ist. Wahrscheinlich hat der Kopt. das Ursprüngliche und hat der Äth. den kurzen Bericht durch den

Koptisch

II

Schädelstätte (*κρανίον*). (Und) es sind gegangen zu jenem Orte drei Frauen: Maria, die zu Martha Gehörige, und Maria Magdalena, und sie nahmen Salbe, um sie zu geben auf seinen Leichnam (*σῶμα*), indem sie weinten und trauerten (*λυπεῖσθαι*) über das, was geschehen war. Als sie aber (*δέ*) sich genähert hatten dem Grabe (*τάφος*), blickten sie hinein und nicht fanden sie den Leichnam (*σῶμα*). Wie (*ὡς*) sie aber (*δέ*) trauerten (*λυπεῖσθαι*) und weinten, offenbarte sich der Herr ihnen und sprach zu ihnen: „Wen beweinet ihr? Nicht weinet mehr; ich bin's, den ihr sucht. Aber (*ἀλλά*) möge eine von euch zu euren Brüdern gehen und sagen: Kommet, der Meister ist auferstanden von den Toten". Martha kam und sagte es uns. Wir sprachen zu ihr „Was wünschest (du) mit uns, o (*ὦ*) Weib! Wer gestorben und begraben, ist es möglich, daß er lebt?" Nicht haben wir ihr geglaubt (*πιστεύειν*), daß der Erlöser (*σωτήρ*) von den Toten auferstanden wäre.

1 Matth. 27, 33; Marc. 15, 22; Luc. 23, 33; Joh. 19, 17. Über das Begräbnis an der Schädelstätte vgl. Joh. 19, 41. 2 nach Matth. 28, 1 gehen Maria Magdalena und die andere Maria zum Grabe, nach Marc. 16, 1 die drei Frauen Maria Magdalena, Maria des Jacobus und Salome; nach Luc. 24, 10 ebenfalls drei, aber Maria Magdalena, Johanna und Maria des Jacobus; nach Joh. 20, 1 Maria Magd. 3 Die Absicht der Salbung des Leichnams Marc. 16, 1; Luc. 24, 1. 4 Weinen und trauern vgl. Marc. 16, 10. 6 Hineinblicken in das Grab vgl. *παρακύπτειν* Joh. 20, 5. 11; Ev. des Petrus ed. Harnack vs. 56 — *οὐχ εὑρον τὸ σῶμα* Luc. 24, 3. 7 Erscheinung des Herrn am Grabe Joh. 20, 14 f.; Marc. 16, 9. 8 *τίνα κλαίετε* vgl. Joh. 20, 15. 9 *ἐγώ εἰμι ὃν ζητεῖτε* vgl. Joh. 20, 15; 18, 4. 10 Meldung an die Brüder vgl. Matth. 28, 10; Joh. 20, 17. 11 *ἐπίστευε, ὁ διδάσκαλος ἐγήγερται ἀπὸ τῶν νεκρῶν* Matth. 28, 7 12 *τί ἡμῖν καὶ σοί, ὦ γύναι* vgl. Joh. 2, 4 entspricht wörtlich dem Koptisch „was wünschest du mit uns, o Weib". 15 Unglaube der Jünger Marc. 16, 11 f.; Luc. 24, 11. 41.

Evangelientext bereichert, da das „Hineinblicken" ohne Erwähnung der Abwälzung des Grabsteins nicht möglich schien.

12 Nach dem Äth. geht Maria zu den Jüngern.

Äthiopisch

und sagte ihm: „Es hat mir Niemand von ihnen[1] wegen deiner Auferstehung glauben wollen". Und er sagte ihr[2]: „Laß eine andere von euch hingehen, um es ihnen zu verkünden"[3]. Und Sarrha kam und brachte uns dieselbe Kunde. Wir aber straften sie Lüge. Und sie kehrte zu unserem Herrn zurück und erzählte ihm wie Maria.

Cap. 11 (22) Da sprach der Herr zu Maria und ihren Schwestern: „Gehen wir zu ihnen hin!" Und er kam und fand uns, indem wir verhüllt[4] saßen. Wir aber zweifelten und glaubten nicht. Wie ein Gespenst erschien er uns, und wir glaubten nicht, daß er es wäre. Er war es aber doch[5]. Und er sagte uns so: „Kommt und fürchtet euch nicht! Ich bin euer Meister, den du, Petrus, dreimal verleugnet hast, bevor der Hahn krähte, und auch jetzt verleugnest du wiederum?" Und wir traten zu ihm hin, nachdenkend und zweifelnd, ob[6] er es wäre. Er aber sprach zu uns: „Warum[7] zweifelt ihr und was sagt

S 2 ትሑር ፡ = L ትሖር ፡ „laß .... hingehen ..." — ካል እታ ፡ አሐቲ ፡ „eine andere" = L አ" ፡ ካ" ፡. 6 ይቤሎን ፡ = L ይቤላ ፡ „... sprach ...." — BS ለማርያ ፡ ወለማርታ ፡ im Gegensatz zu Ko. III, 6 ⲛ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥⲕⲉⲥⲱⲛⲉ. 7 ንሑር ፡ ንሕነ ፡ „gehen wir ....." 13 ትክሕድሁ ፡ „.... willst du verleugnen?" Mit Fragepartikel ሁ statt Adverbium ሂ „auch, wiederum". A ኢ.ት ክሀድሂ ፡ „wiederum wirst du nicht verleugnen".

1) ABC om. እምኔሆሙ ፡ „von ihnen" (im Gegensatz zum Kopt.). 2) C ወንቤ ፡ „und wir sagten". 3) AC om. ከመ ፡ „um". Der Satz würde also lauten: ዘንተ ፡ እንዘ ፡ ትብሎሙ ፡ „indem sie dies ihnen sagen wird". Der Text in L ist eine Contamination zweier, einander ausschließender Constructionen: ዘንተ ፡ ከመ ፡ ትብሎሙ ፡ „damit sie dies ihnen sagt" und ዘንት ፡ እንዘ ፡ ትብሎሙ ፡ „indem sie dies ihnen sagt" (wie in AC). 4) Guerrier hat hier: „et nous trouva en train de nous aveugler". AC haben እንዘ ፡ ንጌልብ ፡ (Dillm., Lexicon, col. 1138 nach S: ንገልብ ፡), welches nur „fischen" bedeuten kann, und so versteht es auch Dillmann; also: „er fand uns, indem wir fischten". Diese Variante geht zurück auf Joh. 21, 3 ff. Der kopt. Text (III, 8) hat: ⲁϥϭⲛ̄ⲧⲛⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲛ „und fand uns drinnen" (Schmidt). 5) C om. ውእቱ ፡. Der Satz würde also nach C lauten ወውእቱሰ ፡ ወከመዝ ፡ ይቤለነ ፡ „.... wir glaubten nicht, daß er es wäre. Er aber sagte uns ....." 6) C om. እመ ፡; also viell. auch folgendermaßen: „nachdenkend und zweifelnd. Er aber sprach usw. ...." (im Gegensatz zum kopt.). 7) ABCS om. በእንተ ፡ „wegen", also „was zweifelt ihr" statt „warum zweifelt ihr ...." im Gegensatz zu kopt. (IV, 1): ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣⲁⲓⲥⲧⲁⲍⲉ.

Koptisch

III

Darauf (τότε) ging sie (kehrte sie zurück) zum Herrn und sprach zu ihm:
„Niemand von ihnen hat mir geglaubt (πιστεύειν), daß du lebst". Er sprach: „Möge eine andere von euch zu ihnen gehen und es ihnen wiederum sagen". Maria kam und sagte es uns wiederum, und
nicht haben wir ihr geglaubt (πιστεύειν). Sie kehrte zum Herrn zurück, und auch sie
sagte es ihm. Darauf (τότε) sprach der Herr zu Maria und ihren andern Schwestern: „Laßt uns gehen zu ihnen!" Und er kam und fand uns drinnen; er rief uns heraus; wir aber (δέ) dachten, es wäre ein
Gespenst (φαντασία), und nicht haben wir geglaubt (πιστεύειν), daß es der Herr wäre. Darauf (τότε)
sprach er zu uns: „Kommet, fürchtet euch nicht! Ich bin euer Meister, dieser, du Petrus, den du
verleugnet (ἀρνεῖσθαι) hast dreimal, und jetzt wiederum verleugnest (ἀρνεῖσθαι) du?" Wir aber (δέ) traten zu ihm, zweifelnd (διστάζειν) (in)
unserm Herzen, ob er es wäre. Da sprach er zu uns:

8 ἔσω vgl. Joh. 20, 19. 26; Marc. 16, 14. 10 φαντασία vgl. Luc. 24, 37. 39; φάντασμα Marc. 6, 49; Matth. 14, 26. 11 ἀφίετε· μὴ φοβεῖσθε Matth. 28, 10; vgl. Matth. 14, 27; Marc. 6, 50; Joh. 6, 20. 12 dreimalige Verleugnung des Petrus Matth. 26, 34. 69ff. u. Parall. 14 διστάζειν vgl. Matth. 28, 17; 14, 31.

2 Der Äth. hat „wegen deiner Auferstehung glauben" st. „geglaubt, daß du lebst".

4 Nach Äth. geht Sarah st. Maria.

8 Der Äth. hat das ἔσω „drinnen" resp. seine Vorlage nicht verstanden, da er übersetzt: „indem wir verhüllt saßen"; er denkt wohl an die Trauernden; s. die Bemerkung zum Äth.

12 Nach dem Äth. ist statt der von mir vorgeschlagenen Ergänzung ⲁⲛⲁⲕ [ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲡⲭⲁⲥⲓⲥ] „ich (nämlich (γάρ)) bin der Herr" zu lesen ⲁⲛⲁⲕ [ⲛⲉ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲥⲁϩ].

13 Der Äth. hat sich auf Grund der Evangelienberichte den Zusatz „bevor der Hahn krähte" erlaubt.

Äthiopisch

ihr? Wisset[1] ihr denn nicht, daß ich es bin, der euch von meinem Leibe, meinem Tode und meiner Auferstehung sprach? Damit ihr aber wisset, daß ich es bin, so lege, Petrus, deine Hand[2] in die Nägelmale meiner Hände, und du, Thomas, in meine Seiten[3], du aber, Andreas, sieh', ob mein Fuß die Erde berührt und ob | eine Fußspur bleibt. Denn es ist im Propheten geschrieben worden: »Die Erscheinung eines Gespenstes hat keine Fußspur auf der Erde«".

Cap. 12 (23) Wir berührten ihn also (und überzeugten uns), daß er wahrhaftig im Fleisch auferstanden war. Alsdann fielen wir vor ihm auf unser Gesicht und huldigten ihm und baten ihn um Verzeihung, daß wir an ihn (ihm) nicht geglaubt hatten. Darauf sagte uns unser Herr und Erlöser: „Stehet auf,

S 3 **ውእቱ ፡ መምህርክሙ ፡** „daß ich euer Meister bin" im Gegensatz zu allen anderen Mss. und zum Kopt. Vielleicht nur Dittographie des **መምህርክሙ ፡** „euer Meister" einige Zeilen früher. 4 **እደ*ዮ ፡** „meiner Hand" im Gegensatz zu Ko. IV, 5 πηαϭιτ. — **ወአንተኒ ፡** statt **ወአንተ ፡** „und auch du, Thomas usw." 5 **እመ ፡** = ob. 8 **ዘአልቦ ፡** „welche hat keine Fußspuren usw." 13 **መድ*ኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡** „... Erlöser Jesus Christus".

1) Für **ወምንተ ፡ ትብሉ ፡ ኢተአምሩኑ ፡ ከመ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ ዘነገርኩክሙ ፡** (LBS) = „und was sagt ihr? Wisset ihr denn nicht, daß ich es bin, der usw. . . . . ." haben AC **ወምንት ፡** (C **ለምንት ፡**) **፡ ዘኢተአምነ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡** etc. . . . ., was heißen würde, wenn wir in **ዘኢተአምነ ፡** im Auslaut ein **ኑ ፡** für **ነ** lesen: „und warum seid ihr ungläubig? Ich bin es, der usw. . . ." Hier stimmen AC genau mit dem Kopt. überein (IV, 1): ετι τετπε παιπαρτε ..... noch und seid ungläubig". Wenn das Kopt. und AC wirklich das Ursprüngliche bewahrt haben, so ist wahrscheinlich aus **ዘኢተአምኑ ፡** das **ኑ ፡** in das ihm äußerst ähnliche **ሩ** mit Beibehaltung des **ኑ ፡** durch den Abschreiber geändert worden, indem er das **ኑ ፡** nunmehr nicht als Auslautskonsonanten des Verbum **አምነ ፡**, sondern als Fragepartikel **ኑ ፡** auffaßte. 2) BC add. **ወአፃብዒከ ፡** „deine Hand und deine Finger". C bloß **ወ(?)አፃብዒከ ፡** „lege, Petrus, deine Finger" in Übereinstimmung mit dem Kopt. (IV, 4—5) τωκε πηεκτϩε. 3) Anders der kopt. Text (IV, 6—7) . . . . . λογχη πηαcπιρ . . . . „die Lanzenstiche meiner Seite". Der Äthiope hat nach Joh. 20, 27 conformiert.

---

2 Der Äth. L setzt die Frage auch im zweiten Satze fort: „Wisset ihr denn nicht, daß ich es bin . . . .?"; aber nach der Var. AC ist dies ebensowenig ursprünglich, wie der Zusatz „und was sagt ihr?" AC zeigt in Übereinstimmung mit Ko. das Richtige.

Koptisch

IV

⟨ⲓⲏ̅⟩

„Warum zweifelt (*διστάζειν*) ihr noch (*ἔτι*) und seid ungläubig? Ich bin's, der euch gesagt hat in betreff meines Fleisches (*σάρξ*) und meines Todes und meiner Auferstehung. Damit ihr erkennet, daß ich es bin, so lege, Petrus, deine Finger in die Nagelmale meiner Hände, und du selbst, Thomas, lege deine Finger in die Lanzenstiche (*λόγχη-*) meiner Seite; du aber (*δέ*), Andreas, betrachte meine Füße und sieh', ob sie an der Erde haften. Denn (*γάρ*) es stehet geschrieben im Propheten (*προφήτης*): »Eines Daimonsgespenstes (*δαίμων-φαντασία*) Fuß haftet nicht auf der Erde«". Wir aber (*δέ*) haben (befühlt) ihn, damit wir wahrhaftig erkennten, ob (er auferstanden wäre) im Fleisch (*σάρξ*), und wir fielen auf unser (Antlitz, indem wir) bekannten (*ἐξομολογεῖσθαι*) unsere Sünden, daß wir (ungläubig gewesen seien. Da sprach der Herr, unser Erlöser (*σωτήρ*): „Erhebet euch,

1 vgl. Luc. 24, 38f. — *ἄπιστος* vgl. Joh. 20, 27; Marc. 16, 14. 4f. vgl. Joh. 20, 20. 27. 9 Das Zitat des Propheten unbekannt. Harnack (Theol. Studien . . . B. Weiß zu seinem 70. Geburtstage dargebracht) will die Stelle mit Sap. Salom. 18, 17 in Verbindung bringen, Guerrier fälschlich mit Dan. 14, 18ff. — Über die doketische Vorstellung, daß die Fußspur Jesu auf der Erde sich nicht zeigt, vgl. Acta Joh. ed. Bonnet in den Act. apostol. apocrypha II. S. 197, 5f. 11 *ψηλαφᾶν καὶ ἰδεῖν* vgl. Luc. 24, 39; 1 Joh. 1, 1; s. Ignat. ad Smyrn. 3, 2. 12 *ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν* vgl. Matth. 17, 6. 13 *ἐξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας* Matth. 3, 6; Marc. 1, 5. 14 *ἐγέρθητε* Matth. 17, 7.

11 „wahrhaftig" = *ἀληθῶς, ὄντως* ist wohl besser in Übereinstimmung mit Äth. in den Nebensatz zu stellen: „ob (daß) er wahrhaftig auferstanden" vgl. Luc. 24, 34. Auch der Latein. — hier ist der Anfang des lat. Textes — bezeugt dasselbe: Nos enim temptantes quo(d ve)re in (car)ne resure(xerat). Der Lat. scheint nicht wie Äth. u. Ko. geboten zu haben: „wir fielen auf unser Antlitz" wenn ora(mus) richtig gelesen ist, aber da die Kolumne noch 15 Zeilen enthielt, muß der Lat. eine längere Fassung geboten haben.

12 Man könnte auch ergänzen [ⲁⲛⲣ]ⲉⲝⲟⲙⲟⲗ, „und wir bekannten".

Äthiopisch

und ich werde euch enthüllen, was auf Erden ist und über den Himmeln[1] und wegen eurer Auferstehung im Himmelreiche[2], um dessen willen[3] mein Vater mich gesandt hat, damit ich euch hinaufführe und diejenigen, die an mich glauben".

5 **Cap. 13 (24)** Dies ist nun, was er uns offenbarte, wie er (es) uns mitteilte: „Als ich vom Vater des Alls kam[4], als ich durch die Himmel ging, in die Weisheit des Vaters gekleidet und in seine Kraft gehüllt, von seiner Kraft, war ich

S 2 ወበትንሣኤክሙ ፡ „und in eurem Auferstehen". 6 bloß እንዘ ፡ ኢይትዓደው ፡ ohne ሰማያተ ፡ also „indem ich nicht überschritt" oder „indem er nicht überschritt" oder „übertrat". Aber was ist nicht überschritten oder übertreten worden?

1) AC ወእከሥት ፡ ለክሙ ፡ ዘሰማያት ፡ ወዘመልዕልተ ፡ ሰማያት ፡ „und ich werde euch enthüllen, was in den Himmeln und oberhalb der Himmel". Dem Sinne nach entspricht das ዘበምድር ፡ in LBS mehr dem Kopt. (V, 1—2): ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲛⲥⲁ[ϩ]ⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲏⲩⲉ als AC. 2) Abweichend von Guerrier, welcher übersetzt „et ce qui concerne le royaume des cieux" (weder LS noch A rechtfertigen diese Auffassung) und in Übereinstimmung mit dem Kopt. (V, 3): ⲉⲧϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲏⲩⲉ. Nach Guerrier, welcher ዘበመንግሥተ ፡ etc. nicht als Ortsattribut zu ወትንሣኤክሙ ፡ auffaßt, müßte weder ዘበመንግሥተ ፡ (L) noch ዘመንግሥተ ፡ (A), sondern *ወዘመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ gestanden haben. 3) A ዘበእንቲአክሙ ፡ „um euretwillen". Guerrier übersetzt dieses Wort nicht. Es fehlt auch im Kopt. S ዘበእንቲአየ ፡ „daß um meinetwillen". 4) So AC, während LBS haben እንዘ ፡ አሐውር ፡ ኀበ ፡ አብ ፡ „indem ich zum Vater ging". Im Kopt. (V, 7) ⲉⲉⲓⲛⲏⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ; es scheinen also AC das Richtigere zu enthalten. Guerrier übersetzt den ganzen Passus im Präsens, während wir die Vergangenheit wählten, in Übereinstimmung mit dem Koptischen (V, 6), wo der ganze Absatz durch ein ⲁⲥϩⲱⲡⲉ ⲇⲉ „es geschah nun" eingeleitet wird, durch welche Formel im Koptischen keine präsentischen Prädikate eingeführt zu werden pflegen; auch weiter folgen sämtliche Verba in der Vergangenheit (ⲁⲉⲓⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ . . . . ⲁⲓϩⲱⲡⲉ . . . .). Im äthiop. Text steht hier in den Hauptsätzen das Perfektum, in den Nebensätzen das Imperfektum als begleitende Zeitform, die in Abhängigkeit vom Hauptsatz ebensowohl Vergangenheit als irgendeine andere Zeit bezeichnen kann. Schmidt übersetzt am Anfang „als ich im Begriff war zu kommen usw." Ob das entsprechende äthiop. እንዘ ፡ እመጽእ ፡ so aufgefaßt werden könnte, muß dahingestellt bleiben. እምኀበ ፡ አብ ፡ ኵሎ ፡ steht vielleicht statt እምኀ" ፡ አበ ፡ ኵሉ ፡ entsprech. d. Kopt. V, 7: ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄ (oder viell. ኵሎ ፡ zum folgenden: „indem ich alle Himmel durchging"?).

Koptisch

V

⟨13⟩

so will ich euch offenbaren das was oberhalb
des Himmels und das was im Himmel und eure
Ruhe (*ἀνάπαυσις*), die im Himmelreich. Denn (*γάρ*) mein
Vater hat mir die Macht (*ἐξουσία*) gegeben, euch hinaufzuführen
und die, welche an mich glauben (*πιστεύειν*)". Was er aber (*δέ*) offenbart hat,
ist dies, was er sagte: „Es geschah aber (*δέ*), als ich im Begriff war
zu kommen her von dem Vater des Alls (und)
vorüberging (*χωρεῖν*) an den Himmeln, da zog ich an die Weisheit (*σοφία*) des
Vaters und ich zog an die Kraft (*δύναμις*) seiner Macht(?) Ich

1f *ἀποκαλύψω ὑμῖν τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὴν ἀνάπαυσιν ὑμῶν* (vgl. Matth. 11, 29; Hebr. 3, 18; 2. Clem. 5, 5. 6, 7) *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* 2 *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* aus Matth. 4f. *ὁ πατήρ μου ἔδωκέν μοι τὴν ἐξουσίαν* vgl. Joh. 1, 12. 5, 27; 10, 18. 17, 2; Matth. 11, 27; 28, 18 — *ἀνάγειν ὑμᾶς καὶ τοὺς πιστεύοντας εἰς ἐμέ* vgl. Matth. 18, 6; Joh. 6, 35; 7, 38; 11, 25. 26; 12, 44. 46; 14, 1. 12.
6ff. vgl. die Schilderung des Abstiegs Christi in der Ascensio Jes. 10, 7ff.
8 vgl. Jac. 3, 15.

1 Nach Äth. ist z. l. ⲡⲙⲉⲧⲁⲡⲥⲁ|ϩ|ⲣⲉ „das was oberhalb" st. ⲡⲙⲉⲧⲁⲡⲥⲁ|ϩ|ⲣⲉ „das was unterhalb"

3 Äth. „eure Auferstehung", als hätte der Übersetzer das kopt. *ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ* mit *ἀνάστασις* verwechselt.

5 Äth. „uns offenbart hat"; in Ko. kann ⲛⲉⲛ „uns" leicht ausgefallen sein.

6 Wörtlich: „was er sagt" — wörtlich „als ich gegangen bin, indem ich kam" vgl. Pistis Sophia ed. Schwartz S. 12, 1 ⲁⲧⲱ ⲛⲉⲣⲉⲓⲉⲓ ⲉⲓⲛⲁⲩ ⲉⲙⲡⲓⲟⲩⲙⲉ.

7 Eigentlich „durch den Vater"

8 „durchschritt die Himmel" Lat. (transiens caelos. Man konnte den Hauptsatz schon beginnen: „da ging ich vorüber und zog an"

9 Hinter *δύναμις* steht ⲛⲛⲉϥϫⲙ. Das Wort ϫⲙ ist unbekannt; es kommt noch einmal X, 5 vor. An beiden Stellen übersetzt der Äth. das Wort mit „Macht, Kraft", er hat also ein *δύναμις* ähnliches Wort vorgefunden, wie z. B. *ἰσχύς, κράτος.*

Äthiopisch

in den Himmeln[1] und an den Engeln und Erzengeln[2] ging ich vorüber in ihrer Gestalt und wie einer[3] von ihnen (war ich) unter den Ämtern, Herrschaften und Fürsten[4]. Ich durchschritt sie, indem ich das Maß der Weisheit des Vaters[5] besaß, der mich gesandt hat. Und es folgten mir die Erzengel Michael, Gabriel, Rufael und Uriel (Urāel) bis zum fünften Himmelsfirmament[6],

1) Guerrier übersetzt ለሰማያት ፡ „aux êtres celestes", indem er es zugleich mit den folgenden „Engeln und Erzengeln" als Objekt zu ወከንኩ ፡ „je suis semblable" auffaßt. ለሰማያት ፡ heißt aber wörtlich „den Himmeln" und nach Guerriers Übersetzung müßte ለዘሰማያት ፡ stehen. Zweitens heißt ወከንኩ ፡ bloß „ich war", und ist das „ähnlich" (semblable) von Guerrier nur ergänzt. Das Kopt. (V, 9) hat ausdrücklich ⲁⲓϣⲱⲡⲉ ϧⲛ̄ ⲛⲓⲙⲡⲉ „ich befand mich in den Himmeln". Wir ziehen deshalb vor, dem Koptischen gemäß hier *በሰማያት ፡ „in den Himmeln" zu lesen und ወለመላእክት ፡ etc. mit dem folgenden Satz in Zusammenhang zu bringen. 2) Da Guerrier (vgl. vorhergeh. Note) die „Engel und Erzengel" mit dem vorhergehenden Satz verbindet, so muß er hier ein Objekt ergänzen „alors que je traverse (les cieux) sous leur aspect . . . . ." S om. ወለሊሆን ፡ መላእክት ፡ „und Erzengeln". Im Äthiop. እትዓደምሙ ፡ „ich gehe an ihnen vorüber" oder „ich gehe durch sie", ohne genaue Bezeichnung, auf welches von den vorhergehenden Dingen (Himmel, Engel, Erzengel) das „sie" sich bezieht. 3) „Einer" fehlt in L. Übersetzt nach ABCS አሐዱ ፡ bzw. ፩. 4) Die entsprechenden äthiop. Substantiva ሚመሕቶት ፡ etc. stehen im Akkusativ; deshalb übersetzt Guerrier „je traverse les Fonctions, les Puissances, les Dominations". Wir beziehen aber ተዓደኩ ፡ „ich überschritt" auf den nächstfolgenden Satz in Übereinstimmung mit dem Koptischen. Freilich müßte in diesem Falle ሚመሕት ፡ etc. mit einer zu ergänzenden Präposition „unter, zwischen" stehen. Das Kopt. (V, 12) hat ausdrücklich ϧⲛ̄ ⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ. Ein gewisser Bedeutungsunterschied muß noch hervorgehoben werden zwischen ሚመሕቶት ፡ und ወሥልጣናት ፡ einerseits, welche gewöhnlich das Amt bezeichnen, und ወመኳንንት ፡ anderseits, welches den Würdenträger, nicht aber die von ihm getragene Würde bedeutet. Die zwei ersteren Substantiva entsprechen im Äthiop. genau dem kopt. ⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ, das dritte fehlt überhaupt im Koptischen und wird von Guerrier „les Dominations" übersetzt; die Stelle ist hier jedenfalls inkonsequent. Es ist auch noch zu erwägen, ob wir nicht das Substantiv ወመኳንንት ፡ von den ersten beiden zu scheiden und mit dem folgenden Satz in Verbindung zu bringen haben, etwa „ich durchschritt die Fürsten". Es wäre auch eine andere Auffassung möglich, die, wie es scheint, Guerrier angenommen hat, nämlich: „ich durchschritt die ሚመሕቶት ፡, die ሥልጣናት ፡ und die መኳንንት ፡". doch stimmt dies nicht zum Koptischen. Im Lateinischen steht hier

Koptisch

10 befand mich im Himmel, und an den Erzengeln (ἀρχάγγελος) und den
Engeln (ἄγγελος) ging ich vorüber (παράγειν) in ihrer Gestalt, gleichsam als (ὡς)
wäre ich einer aus ihnen unter den Herrschaften (ἀρχή) und Gewalten (ἐξουσία). Ich
durchschritt sie, indem ich die Weisheit (σοφία) dessen, der mich gesandt hat, besaß.
Der Oberanführer (ἀρχιστρατηγός) der Engel (ἄγγελος) aber (δέ) ist Michael
15 und Gabriel und Uriel und Raphael, sie

VI

(12)

aber (δέ) sind mir nachgefolgt bis zum fünften
Firmament (στερέωμα), denn (γάρ) sie dachten in ihrem Herzen (bei sich), daß

---

12 ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι vgl. Eph. 3, 10; Kol. 1, 16; 2, 15; Tit. 3, 1. 13 ὁ πέμψας με Joh. 4, 34 u. ö.

11 Der Lat. in simil(itudinem) effigies il(lo)rum, in Ko. scheint „in der Ähnlichkeit" ausgefallen, da nur der Genitiv ⲛⲛⲟⲩⲉⲙⲉ „ihrer Gestalt" steht; ⲉⲙⲉ kann in Ko. sowohl „Gestalt" wie „Ähnlichkeit" bedeuten.

12 Wörtlich „einer mit ihnen".

13 Das Durchschreiten ist wohl auf die Herrschaften und Gewalten zu beziehen, nicht allein auf die Erzengel und Engel.

14) Nach Ko. hatte der griech. Text ὁ ἀρχιστρατηγὸς δὲ τῶν ἀγγέλων ἐστι Μιχαήλ gelautet, aber auffällig ist die beziehungslose Hinzufügung der übrigen 3 Erzengel. Der Lat. bietet ar(chan)gelus. Äth. „die Erzengel".

„pot[es]tates et principes". 5) AC add. ውኃይሉ ፡ (C richtiger ውኃ ይሉ ፡) እትዓበፍ ፡ „indem ich das Maß der Weisheit besaß und in die Kraft mich hüllte des Vaters usw. . . ." Die hinzugefügten Worte fehlen im Kopt. 6) Sowohl im kopt. wie im latein. Text steht Uriel vor Raphael. — C om. ምጽንዓተ ፡ vor ሰማይ ፡, hat also einfach „bis zum fünften Himmel". Vgl. das lateinische „usque ad quintum coelum".

Äthiopisch

indem ich[1] ihnen gleichsam einer von ihnen schien. Solch' eine Macht ist mir vom Vater verliehen worden. Darauf habe ich die Erzengel durch (meine) Stimme erbeben lassen[2], damit sie zum Altar des Vaters gingen und den Vater nach ihrer Art dienen[3], bis ich zu ihm zurückkomme. So[4] tat ich nach der Art seiner Weisheit, denn ich war in Allem mit ihnen[5], da-

1) BLS haben hier im Gegensatz zum Kopt. (VI, 3) ⲁⲛⲁⲕ ⲟⲩⲉ etc. das unrichtige ይመስሎሙ፡ „er schien ihnen", falls in diesen Mss. nicht noch ein ከመ፡ አነ፡ vor ፩ stand, so daß es hieß: „denn es schien ihnen, daß ich einer usw. . . ." In C ist wenigstens dieses ከመ፡ erhalten. 2) Im Kopt. steht etwas auf den ersten Blick gänzlich Verschiedenes (VI, 5): ⲁϊⲧⲥⲉⲛⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲣⲁⲩ ⲛ̄ⲙⲁϊϩⲉ = „schmückte ich die Erzengel mit einer wunderbaren Stimme, damit sie usw. . . . ." Obwohl ረሰየ፡ gewöhnlich „machen, veranlassen" bedeutet und ደንገጸ፡ „zittern", wäre es jedoch nicht unmöglich, den äthiop. Text dem kopt. anzupassen. ረሰየ፡ kann nämlich auch „mit etwas versehen, parare, vestes induere" heißen, und ደንገጸ፡ heißt auch im Kausativ „Verwunderung erregend, wunderbar". Es könnte also nach einer kleinen Änderung ይደንግፁ፡ als Attribut zu በቃል፡ aufgefaßt werden (oder vielleicht *ያደንግፁ፡ statt ይደንግፁ፡ = „ich ließ die Erzengel durch ihre Stimme Staunen erregen"?), und der Satz übersetzt werden „ich versah die Erzengel mit einer wunderbaren Stimme". Darauf weist vielleicht auch hin die etwas ungewöhnliche Stellung des ይደንግፁ፡ vor „den Erzengeln" anstatt dahinter, obwohl dieser Umstand gerade keine starke Stütze ist. Vgl. auch latein. „feci archangelos . . . . stuporem vocis". 3) In ABC fehlt ለአብ፡ በ. Es bleibt mithin ወይትቀነዩ፡ ግብሮሙ፡, welches nur übersetzt werden kann „und sie werden ihren Dienst dienen, ausüben". Hier, wie so oft, bewahren ABC das Ältere oder wenigstens das dem Kopt. genauer Entsprechende. Letzteres hat (VI, 7): ⲥⲟⲩⲣ̄ⲩⲛⲏⲣⲉⲧⲉⲓ ⲁⲟⲩ ⲥⲉϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ = „und dienten und vollendeten den Dienst". ግብሮሙ፡ bedeutet nämlich sowohl „Art, Weise" wie, was das gewöhnlichere ist, „Dienst, Amt". Zur vollen Übereinstimmung des Äthiop. mit dem Kopt. fehlt nur noch ein Verbum, dem ⲥⲉϫⲱⲕ entsprechend, zwischen ወይትቀነዩ፡ und ግብሮሙ፡. Die Konstruktion des Satzes schließt jedenfalls nicht die Möglichkeit aus, daß hier ein derartiges Wort ursprünglich gewesen sein könnte. Die Var. ABC wird auch durch das latein. „et replen[t]es ministratione" bestätigt, wo ebenfalls das Wort „dem Vater" fehlt. 4) A add. ዘንተ፡ vor ከመዝ፡, also: „dies tat ich so", in Übereinstimmung mit dem Kopt. (VI, 8) ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲧϩⲉ etc. S ወከመዝ፡ „und so . . . ." — Im übrigen lautet der entsprechende Satz im Kopt. etwas verschieden: ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁϊⲉⲉⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲛⲉ, was Schmidt übersetzt: „Also habe ich durch die Weis-

Koptisch

ich einer von ihnen wäre. Der Vater aber (δέ) hat mir gegeben die
Kraft (δύναμις) von dieser Beschaffenheit, und an jenem Tage
5 schmückte ich die Erzengel (ἀρχάγγελος) mit einer wunderbaren
Stimme, damit sie hineingingen zum Altar (θυσιαστήριον)
des Vaters und dienten (ὑπηρετεῖν) und vollendeten
den Dienst (διακονία), bis daß ich zu ihm (sc. Vater) zurückkehre.
Also habe ich durch die Weisheit (σοφία) die Ähnlichkeit (Gestalt) gemacht. Ich
10 nämlich (γάρ) bin geworden alles in allem, da-

6 θυσιαστήριον vgl. Apoc. Joh. 8, 3f. 8 Rückkehr zum Vater vgl. Joh. 17, 3; 14, 12. 28 u. ö.

5 Ko. hat m. E. das Richtige überliefert. Der Lat. bietet: et tunc feci archangelos in stuporem vocis ducere ipsos ad [a]ltaneum patris mei, der Äth. „darauf habe ich die Erzengel durch meine Stimme erbeben lassen"; vgl. aber die Bemerkung von Wajnberg. Lat. u. Äth. deuten auf ein griech. ἐξιστάναι.

9 Wörtlich: „dies ist die Weise, wie ich habe gemacht" — Im Lat. steht sic enim feci per sapientiam [s]imilitudinis.

heit die Ähnlichkeit (Gestalt) gemacht". Das Äthiop. እምሳል ፡ heißt zwar auch „Gestalt", aber so wie der Text in allen Mss. aussieht, können wir nicht anders übersetzen als „ich machte (tat) nach der Gestalt seiner Weisheit". Vgl. auch das latein. „sic enim feci per sapientiam [s]imilitudinis", welches genauer dem Kopt. als dem Äthiop. entspricht. 5) Guerrier übersetzt: „car . . . . je serai toujours avec eux". „Toujours" ist jedenfalls im äthiop. Text nicht direkt enthalten. Der Satz könnte eher übersetzt werden „denn ich war alles in allem mit ihnen" in voller Übereinstimmung mit dem Kopt. (VI, 9) ⲁⲛⲁⲕ ⲅⲁⲣ ⲁϊϩⲱⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲧⲏⲣϥ (Schmidt korrig. ⲛ̄ⲛⲧⲏⲣϥ̄) ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ. Allerdings fehlt in ACS das dem ⲛ̄ⲛⲧⲏⲣϥ entsprechende ኵሎ ፡. Dafür finden wir im Kopt. kein dem Äthiop. ምስሌሆሙ ፡ = mit ihnen (A ምስሌክሙ ፡ = mit euch) entsprechendes Wort. Das Prädikat übersetzt Guerrier in der Zukunftszeit „je serai . . . . avec eux"; jedoch ist ኮንኩ ፡ deutlich Präteritum und noch deutlicher das kopt. ⲁϊϩⲱⲛⲉ. Vgl. auch das latein. „ego enim in omnibus omnia facutus sum".

Äthiopisch

mit ich, nachdem ich den barmherzigen Willen des Vaters und die Herrlichkeit dessen, der mich gesandt hat, vollendet habe[1], zu ihm zurückkomme.

Cap. 14 (25) Wisset ihr nun denn, daß der Engel Gabriel gekommen und Maria verkündigt hat?" Und wir sagten: „Ja, Herr!" Er aber erwiderte und sagte uns: „Erinnert ihr euch denn nicht, daß ich euch einst gesagt hatte, daß ich den Engeln einem Engel gleich geworden bin?"[2] Und wir sagten ihm: „Ja, o Herr!" Er aber sagte uns: „Damals erschien ich der Jungfrau[3] Maria in der Gestalt des Erzengel Gabriel und redete mit ihr; ihr Herz nahm auf, sie glaubte[4] und lachte[5]. (Darauf) ging ich,

1) Guerrier faßt ከመ፡ als Präposition „selon" auf, nicht als einleitende finale Konjunktion zum Hauptsatz እገብእ፡. Dies ist wahrscheinlich nicht zutreffend, erstens weil die entsprechende Präposition gewöhnlich በከመ፡ lautet, zweitens spricht dagegen das Kopt. (VI, 10) ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲛⲉⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁϩⲧⲉⲟⲩⲁⲉⲓ ⲧⲁϫⲁⲕϥ ⲁⲃⲁⲗ. Wenn die (Schmidt, Fußnote zum kopt. Text) Ergänzung „laudem" nach dem Lateiner richtig ist, müßten wir dementsprechend auch im äthiop. Text ein Verbum wie *እሰብሕ፡ oder dergl. vermuten (hinter ለአብ፡). Bei Guerrier ist, wie gesagt, die Gliederung des Passus eine ganz andere, mit dem Kopt. nicht übereinstimmende und auch wenig dem Äthiop. entsprechende. Bei Dillmann ist ከመ፡ als Präposition mit abhängigem Nomen nicht belegt, und scheint Guerriers Auffassung von ከመ፡ ፈቃደ፡ etc. . . . . als selon le désir etc. . . . . grammatisch undurchführbar zu sein. 2) Vgl. oben. Im Kopt. (VII, 4) noch außerdem ⲁⲓⲣⲏⲧⲏⲣϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ. S ከመ፡ መላእክት፡ ወከመ፡ etc. = „wie die Engel und wie ein Engel ihnen geworden bin". 3) ABC om. ድንግል፡ „Jungfrau" in Übereinstimmung mit dem Kopt. (VII, 7) ⲁⲓⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ. S ለቅድስት፡ ድንግል፡ „der heiligen Jungfrau". Der ganze Satz lautet im Kopt. etwas anders: ϩⲛ̄ ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲁⲓϫⲓ ⲧⲙⲟⲣⲫⲏ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ etc. „an jenem Tage, wo ich angenommen habe die Gestalt des Gabriel . . . . ." 4) ABC አምነት፡ „sie glaubte", in Übereinstimmung mit dem Kopt. (VII, 9) ⲁⲥⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ, gegenüber LS (ወልባ፡ ተወክፈት፡) እምነተ፡ = „(ihr Herz nahm an) den Glauben". Obwohl ABC sich hier auf das Koptische stützen, ist jedoch die asyndetische Verbindung von ተወክፈ፡ mit አምነት፡ befremdend, besonders da die Subjecte der beiden Prädikate verschieden sind. 5) Dem Verbum „und sie lachte" entspricht im Kopt. (VII, 9) ein Wort, welches Schmidt ⲁⲓⲣ̄ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲙⲁⲓ oder ⲁⲥⲣ̄ⲡⲗ. liest und mit „ich formte mich" übersetzt. Der Äth. resp. der arab. Übersetzer muß das kopt. ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ mit ⲅⲉⲗⲁⲥⲥⲉ verwechselt haben. Das Lachen hätte doch nur Sinn, wenn Maria nicht ge-

Koptisch

mit ich die Veranstaltung (*οἰκονομία*) des Vaters (preise? und)
die Herrlichkeit dessen,
der mich gesandt hat, vollende und zu ihm zurückkehre.
Denn (*γάρ*) ihr wisset, daß der Engel (*ἄγγελος*) Gabriel gebracht hat
der Maria die Botschaft". Wir selbst antworteten:

VII

ιε

„Ja, o Herr!" Da (*τότε*) antwortete er und sprach zu uns:
„Erinnert ihr euch denn nicht (*μή*), daß ich zu euch gesagt habe
vor einer kleinen Weile: ›Ich bin geworden Engel (*ἄγγελος*)
unter den Engeln (*ἄγγελος*), und ich bin geworden alles in allem‹?"
Wir (sprachen) zu ihm: „Ja, o Herr!" Da (*τότε*) antwortete er
und sprach zu uns: „An jenem Tage nämlich (*γάρ*), wo ich
angenommen habe die Gestalt (*μορφή*) des Engel (*ἄγγελος*) Gabriel,
erschien ich
der Maria und redete mit ihr. Ihr Herz
nahm mich auf und sie glaubte (*πιστεύειν*); ich formte (*πλάσσειν*) mich

11 *δόξα τοῦ πέμψαντός με* vgl. Joh. 7, 18; 17, 4 — *οἰκονομία* vgl. Kol. 1, 25; Ephes. 1, 10. 13 Sendung des Gabriel Luc. 1, 26 ff.

VII 7 *μορφή* Phil. 2, 6. 9 Über das Gespräch des Gabriel mit der Maria und die eigene Zeugung durch das Eingehen der *φωνή* des Gabriel-Christus vgl. Orac. Sibyll. VIII, 459 ff., Pistis Sophia c. 8 (Kopt.-gnost. Schriften ed. Schmidt, S. 8, 31 f. u. S. 80, 31 f.; dazu Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßb. 1901, S. 119 ff.

11 Der kopt. Text ist nicht correct, da das Wort *οἰκονομία* ohne Verbum; der Lat. simul ut voluntatem patris mei laudem; der Äth. „damit ich, nachdem ich den barmherzigen Willen des Vaters und die Herrlichkeit ... vollendet habe, zu ihm zurückkomme". Auffällig ist, daß Lat. und Äth. übereinstimmend vom „Willen des Vaters", resp. „gnädigen Willen" reden, andrerseits kann Ko. den Begriff *οἰκονομία* nicht erfunden haben. Ko. XIV, 12 hat Äth. den Ausdruck *οἰκονομία* mit „Barmherzigkeit, Gnade" übersetzt.

13 Man kann auch den Satz als Frage auffassen.

VII 3 f Diese Stelle geht m. E. zurück auf V, 10 und VI, 10.

8 Der Äth. fügt fälschlich hinzu „der Jungfrau".

9 Wenn man liest ⲁⲥⲣⲙ[Ⲁ]ⲁⲥⲥⲉ ⲛⲙⲁⲓ heißt es: „sie formte mich", aber wohl kaum anzunehmen, da Christus als der Former

Äthiopisch

das Wort[1], in sie hinein und ward Fleisch. Ich war also mein eigner Bote und in der Gestalt eines Engels tat ich so[2]. So pflegte ich zu tun. Darauf ging ich zu meinem Vater zurück[3].

Cap. 15 (26) Ihr aber feiert den Gedenktag meines Todes, das ist das Passah. Dann wird man einen von euch, die ihr vor mir dastehet[4], ins Gefängnis[5] um meines Namens willen werfen. Und er wird bitterlich trauern und jammern, weil, während ihr das Passah feiert, wird er im Gefängnis sich be-

S 2 ኮንኩ ፡ ላእክ ፡ „ich war mein eigener Bote". 9 ትግ ብሩ ፡ አንትሙ ፡ „während ihr .... feiert".

glaubt hätte in Analogie zu Sarah (Gen. 18, 12), hier heißt es aber auch im Äth. unmittelbar vorher „und sie glaubte". Vgl. aber die Note von Schmidt. 1) AC regelrechter ወቃል ፡ „und das Wort". Fehlt im Kopt. 2) BC ወበአምሳለ ፡ አርአያ ፡ መልአክ ፡ „und in der Ähnlichkeit der Gestalt eines Engels" in voller Übereinstimmung mit dem Koptischen (VII, 12) ϧⲛ ⲟⲩⲁⲓⲥⲟⲙⲉⲓⲥ ⲛⲉⲙⲉ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ, gegenüber ALS. 3) Es wäre nicht undenkbar, daß dieser Satz, welcher in losem Zusammenhang mit dem vorhergehenden steht, zum folgenden gehört: „nachdem ich .... zurückgekehrt bin, tuet meine Gedenkfeier usw." Die Gliederung des entsprechenden kopt. Satzes gibt keinen sicheren Anhalt zur Entscheidung dieser Frage. 4) AC ይቀውሙ ፡ „welche dastehen". Fehlt im Kopt. S om. ኀቤየ ፡ „vor mir". 5) ABCS richtiger ቤተ ፡ ሞቅሕ ፡ „Gefängnis" statt ሞቅሕ ፡ „Gefangenschaft".

---

seiner selbst gilt. Der Äth. bietet dafür in allen Hdd. „sie lachte", als wenn ursprünglich im griech. Text gestanden hätte: *ἐγέλασεν* resp. *ἐγέλασσεν*. Das müßte dann schon im koptischen Text, der als Vorlage für den arabischen resp. äthiop. Übersetzer gedient, gestanden haben, und eine Verlesung von *πλασσε* und *γελασσε* war ja sehr naheliegend. Merkwürdig aber ist gerade von einem Lachen der Maria bei der Verkündigung des Michael in Orac. Sibyll. VIII, 466 ff. die Rede, eine Stelle, die auch sonst mit unserem Text bemerkenswerte Übereinstimmung zeigt: *αὖτις δ' εὐφράνθη καὶ ἰάνθη κέαρ αὐδῇ | κουρίδιον δ' ἐγέλασσεν, ἑὴν δ' ἐρύθηνε παρειήν | χάρματι τερπομένη καὶ θελγομένη φρένας αἰδοῖ | καὶ οἱ θάρσος ἐπῆλθεν.* Es handelt sich hier nicht um ein ungläubiges Lachen, sondern um ein Lachen der Freude. — Über das Lachen der Maria bei ihrer Reise nach Bethlehem vgl. Protev. Jacobi ed. Tischend. c. 17 und beim Abendmahl

Koptisch

10 und ging hinein in ihren Leib; ich wurde Fleisch (σάρξ), da (ἐπεί)
ich war mir allein Diener (διάκονος) in bezug auf Maria
in einer Sichtbarkeit (αἴσθησις) von Engelsgestalt (ἄγγελος-). Also
werde ich handeln. Nach meinem Heimgang zum Vater, so
gedenket ihr meines Todes. Wenn (ὅταν) nun
15 das Passah (πάσχα) stattfinden wird, dann (τότε) wird einer von euch

VIII

ις
ins Gefängnis geworfen sein um meines Namens willen, und er ⟨wird sein⟩
in Trauer (λύπη) und Sorge, daß ihr feiertet ⟨das⟩
Passah (πάσχα), während er sich im Gefängnis befindet und ⟨fern⟩ von euch ist;

10 vgl. Joh. 1, 14. 11 Über Christus als Diener seiner selbst vgl. Pistis Sophia S. 80, 31. 14 vgl. 1. Kor. 11, 26. 15 f. vgl. Act. 12, 3 ff.
VIII 1 ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου Luc. 21, 12; vgl. Joh. 15, 21; Apoc. Joh. 2, 3.

vgl. Apostol. Kirchenordnung ed. Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae 1856, S. 79.

10 Nach Äth. „ich, das Wort, ging hinein"; unter Einwirkung von Joh. 1, 14.

11 Maria im Äth. ausgelassen.

12 Im ursprünglichen Text ein Doppelausdruck: αἴσθησις und μορφή, also „in einer sichtbaren Gestalt eines Engels".

13 Wörtlich: „dies ist die Weise, wie ich tun werde". Man könnte auch die Worte: „nach meinem Heimgang" zum Vorgehenden ziehen, d. h. nach seiner Rückkehr wird Christus als Engel den Seinigen erscheinen, wie er es einem der Jünger in Aussicht stellt. Der nächste Satz würde dann beginnen: „Und ihr gedenket meines Todes". Der Äth. bietet statt des Fut. „werde tun" ein Imperf. „ich pflegte zu tun".

14 f. Der Äth. identifiziert direkt den Gedenktag des Todes mit dem Passah, aber dadurch fehlt der Vordersatz des folgenden Satzes. Ko. hat das Ursprüngliche bewahrt, wie auch die Beibehaltung der griech. Partikel ὅταν zeigt.

15 Äth. fügt hinzu: „die ihr vor mir dastehet".

VIII 3 Im Äth. fehlt: „und fern von euch ist".

Äthiopisch

finden[1], und nicht wird er das Fest[2] mit euch mitmachen. Und ich werde meine Kraft in der Gestalt meines[3] Engels schicken, und es wird sich öffnen das Tor[4] des Gefängnisses[5], und er wird zu euch kommen, um mit euch zu wachen und auszuruhen. Und wenn der Hahn kräht und ihr meine Agape vollendet und meinem Gedächtnis (Genüge getan habet), wird man ihn wiederum fortführen und zum Zeugnis ins Gefängnis zurückbringen[6], bis er frei geht und zu predigen (fortsetzt), wie ich euch befohlen habe." Und wir sagten ihm: „O Herr, hast du denn nicht selbst den Trank des Passah[7] vollbracht? Ist es denn notwendig, daß wir es wiederum vollbringen?"[8] Er ant-

S 7 ውስተ ፡ ቤተ ፡ ሞቅሕ ፡ „ins Gefängnis".

1) Hier fügt A ይቴክዝ ፡ „er wird besorgt sein" hinzu. C ይቴክዝ ፡ ወየኃዝን ፡ „er wird in Sorge und Trauer sein", im Gegensatz zu BLS und in Übereinstimmung mit dem Kopt. (VIII, 4) ϥⲛⲁⲣ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲅⲁⲣ. 2) In LBS እስመ ፡ ምስሌክሙ ፡ ኢገብረ ፡ „weil er mit euch nicht mitgemacht hat". AC ኢገብረ ፡ ጳሲካ ፡ „weil er nicht das Passahfest gemacht hat mit euch". C ምስሌክሙ ፡ ኢሀሎ ፡ ወ (?) ኢገብረ ፡ ጳሲካ ፡ „weil er nicht war mit euch und das Passahfest nicht machte". AC stimmen mit dem Kopt. überein (VIII, 4) ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲉⲛ ⲛ̄ⲡⲡⲁⲥϫⲁ etc. Das in C hinzugefügte ኢሀሎ ፡ „er war nicht (mit euch)" entspricht vielleicht dem im Kopt. etwas früher stehenden ⲁⲟⲩ ⲉϥⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄[ⲃⲁⲗ] (VIII, 3) 3) ABC መልአክ ፡ „eines (oder ‚des') Engels" in Übereinstimmung mit dem Kopt. (VIII, 5—6) ϯⲛⲁⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ . . . . . ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ, Der im Kopt. erwähnte Name des Engels (Gabriel) fehlt im Äthiop. 4) Im Kopt. (VIII, 6—7) ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲉⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲣⲱⲟⲩ „und es werden sich öffnen die Tore". Bei der Unbestimmtheit der syntaktischen Unterscheidung des Plurals und Singulars im Äthiop. läßt es sich schwer bestimmen, ob አንቀጽ ፡ „Tor" oder „Tore" bedeutet; gewöhnlich wird አናቅጽ ፡ als Plur. gebraucht, aber auch der Singular kann pluralische Bedeutung haben, zumal አንቀጽ ፡ ursprünglich vielleicht schon gebrochener Plural ist. Das Prädikat ይትረኃው ፡ ist tertiae „w", und infolge des Schwankens der neueren Rechtschreibung bei diesen Verben zwischen ው ፡ und ዉ ፡ läßt uns auch hier dieses Mittel der Numerusunterscheidung im Stich. 5) AB fügen hier noch hinzu ወይወፅእ ፡ „und er wird hinausgehen und kommen" in genauer Übereinstimmung mit Kopt. (VIII, 7) ϥⲛⲏⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϥⲓ ϣⲁⲣⲱⲧⲛⲉ. S bloß ወይወፅእ ፡ „und er wird herausgehen". 6) AB ወይወስድዎ ፡ „und man wird ihn nehmen" statt des ähnlich lautenden ወይወድይዎ ፡. Dem Kopt. (VIII, 11) ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕϥ̄ entsprechen genauer SLC. 7) ABCS ጳሲካ ፡ Passah. 8) Anders der Passus im Koptischen.

Koptisch

denn (*γάρ*) er wird trauern (*λυπεῖσθαι*), daß er nicht feiert das Passah (*πάσχα*)
mit euch. Ich werde nämlich (*γάρ*) schicken meine Kraft (*δύναμις*) in der
Gestalt des Engel (*ἄγγελος*) Gabriel, und es werden sich öffnen
die Tore des Gefängnisses. Er wird herausgehen und kommen zu euch,
er wird eine Nachtwache mit (euch) verbringen und bei euch bleiben,
bis daß der Hahn (*ἀλέκτωρ*) kraht. Wenn aber (*ὅταν δέ*) ihr vollendet habt
das Gedachtnis, das stattfindet in bezug auf mich, und die Agape (*ἀγάπη*),
so wird er wiederum (*πάλιν*) ins Gefängnis geworfen werden zum Zeugnis,
bis daß er von dort herauskommt und predigt das, was ich
euch übergeben (befohlen) habe". Wir aber (*δέ*) sprachen zu ihm: „O Herr, ist es denn (*μή*)
wiederum eine Notwendigkeit (*ἀνάγκη*), daß wir den Kelch (*ποτήριον*) nehmen
und trinken?" Er sprach zu uns: „Ja, eine Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) ist es nämlich (*γάρ*)

6 vgl. Luc. 5, 19. 9 *ἀλέκτωρ* vgl. Matth. 26, 34 u. Parall.; *ἀλεκτοφωνία* Marc. 13, 35. 10 *ἡ ἐμὴ ἀνάμνησις* vgl. Luc. 22, 19; 1. Kor. 11, 24. 25. 11 *εἰς μαρτύριον* vgl. Marc. 13, 9. 12 *ἃ παρέδωκα (ὑμῖν)* vgl. 1 Kor. 15, 3. 14 *ποτήριον λαμβάνειν καὶ πίνειν* vgl. Matth. 26, 27. 28, Marc. 14, 23; 1. Kor. 11, 25. 26.

6 Äth. L. „in der Gestalt meines Engels" oder richtiger nach ABC „. . . . eines Engels", mit Auslassung des Namens Gabriel.

9 *ἕως ἂν φωνήσῃ ὁ ἀλέκτωρ.* Im Äth. zum folgenden Satz gezogen.

13 Der Äth. bietet: „o Herr, hast du denn nicht selbst den Trank des Passah vollbracht? Ist es denn notwendig, daß wir es wiederum vollbringen?" Das geht wohl zurück auf Luc. 22, 18; vgl. Matth. 26, 29; Luc. 22, 18. In Ko. ist die Frage anders orientiert, ohne auf Jesus selbst Bezug zu nehmen.

Äthiopisch

wortete uns: „Ja, bis ich vom Vater mit meinen Wunden[1] zurück bin“.

Cap. 16 (27) Da sagten wir ihm: „O Herr, groß ist dies, was du uns sagst[2] und uns enthüllest. Mit welcher[3] Kraft aber und in welcher Gestalt ist es dir bestimmt zu kommen?“[4] Und er sagte uns: „Wahrlich, ich sage euch, ich werde kommen | wie die Sonne in ihrem Aufgange, so werde ich auch in siebenfacher Glut aufleuchten in Herrlichkeit. Auf den Flügeln der Wolken in Glanz getragen, und indem mein Kreuz vor mir[5] einherschreitet, werde ich auf die Erde kommen, um die Lebenden und Toten zu richten“. .

Cap. 17 (28) Und wir sagten ihm: „O Herr, wieviel Jahre?“

S 7 **በትስብእት ፡** „in siebenfacher . . . .“ 8 Pl. **በክነፈ ፡** „auf den Flügeln“. 9 **እፀውር ፡** „ich werde tragen“. 12 **መጠነ ፡ ዓመታት ፡** „wieviel Jahre?“

1) Im Kopt. (IX. 1) ϣⲁ ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲉϯⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲩϩⲁⲧⲉ̀ⲟⲩ ⲉⲧⲉ̀ⲏⲓ = „bis zum Tage, wo ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind“. S **አጽእልትየ ፡** unbekanntes Wort für **አጽልዕትየ ፡** „meinen Wunden“. 2) Anstatt „was du uns sagst“ hat A **ዘከመ ፡ ትገብር ፡** „was du tust“; B **ዘከመ ፡ ትነብር ፡** (von A nur durch den Unterschied der leicht zu verwechselnden **ገ** und **ነ** abweichend) „wie du weilest“. Im Kopt. (IX. 2—3) ⲛⲉⲧⲁⲕϭⲁⲗⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲛ ⲛ̄ϩⲁⲣⲡ ϩⲉⲛⲛⲁϭ ⲛⲉ. Mit Rücksicht auf ⲛ̄ϩⲁⲣⲡ̄ wäre es denkbar, vielleicht die Lesart B zu wählen und **ትነብር ፡** als Hilfszeitwort zum folgenden **ወትከሥት ፡** zu betrachten: „was du uns (früher) zu offenbaren pflegtest“. Diese Bedeutung hat bekanntlich **ነበረ ፡** im Amharischen. 3) C hat anstatt **ወበአይ ፡** „und mit welcher“ das lautlich etwas ähnliche **ወበዓቢይ ፡** „und mit großer“, was wahrscheinlich auf einem Diktatfehler beruht, da der fragende Charakter des Satzes sowohl durch das Koptische als auch durch den Sinn der Antwort Jesu bestätigt wird, und der Mangel einer Fragepartikel oder eines -Pronomens scheint im Äthiop. nicht üblich zu sein. — B wiederholt **ወበአይ ፡** „mit welcher“ auch vor **አርአያ ፡** „Gestalt“, entsprechend dem zweimal im Kopt. stehenden ⲛ̄ⲉϩ (IX. 4). S **ወበአርአያ ፡** Im übrigen ist der kopt. Satz hier etwas vom Äthiop. verschieden. 4) ABC haben den Indikativ **ትመጽእ ፡** statt des beim Hilfszeitwort üblichen und zu erwartenden Subjunktiv **ትምጻእ ፡**. Mit Rücksicht auf die Einstimmigkeit aller drei Varianten und des Indikativs im Kopt. (IX. 3) ⲕⲛ̄ⲛⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲁⲙ etc. wäre es vielleicht nicht undenkbar, in **ሀለወከ ፡** einen späteren Zusatz zu sehen und das Ganze mithin zu übersetzen „mit welcher Kraft . . . . wirst du kommen“. 6) Im

Koptisch

IX

ⲓⲍ

bis zu dem Tage, wo ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind".
Wir sprachen zu ihm: „O Herr, was du nämlich (γάρ) offenbart hast
uns zuvor, ist groß (herrlich). Wirst du nun kommen in Kraft
von irgendwelcher Beschaffenheit oder (ἤ) in Wahrnehmbarkeit (αἴσθησις) von irgendwelcher Art?" Er
5 antwortete aber (δέ), indem er zu uns sagte: „Wahrlich nämlich (ἀμὴν γάρ) ich
sage euch: Ich werde nämlich (γάρ) kommen in der Art der Sonne,
die aufgegangen ist, und ich bin leuchtend siebenmal mehr
als (παρά) sie (sc. Sonne) in meinem Glanze. Indem die Flügel von Wolken mich (tragen?)
im Glanz, und indem das Zeichen (σημεῖον) (des) Kreuzes (σταυρός) vor mir her ist,
10 werde ich herabkommen auf die Erde, um zu richten die Lebendigen
und die Toten?" Wir aber (δέ) sprachen zu ihm: „O Herr, nach

1 vgl. Apoc. Joh. 6, 9; 20, 4; Didache 16, 7; Apoc. des Elias ed. Steindorff, TU. N. F. II, 3a, S. 106, 10. 8f. vgl. Matth. 24, 30; Luc. 21, 27; Marc. 13, 26; 14, 62; Apoc. Joh. 1, 7; Didache 16, 8; Ascens. Jes. 4, 14f. und die Schilderung der Wiederkunft Christi in der Apoc. des Elias ed. Steindorff ibid. S. 87. 10 κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς Act. 10, 42; 1. Petr. 4, 5; 2. Tim. 4, 1.

1 μετὰ τῶν ἀποτεθνηκότων ἕνεκεν ἐμοῦ vgl. Apoc. 20, 4. Der Äth. „mit meinen Wunden". Auch das ist eine alte Vorstellung, daß der wiederkehrende Christus noch die Zeichen seines Todesleidens tragen werde; vgl. Apoc. Joh. 19, 13; Barnab. 7, 9.

8 Der Satz: „indem die Flügel etc." kann auch zum Vorgehenden gezogen werden, u. Z. 10 lauten: „und ich werde herabkommen". — Die Ergänzung ϩⲓ⟨ⲟⲩⲥⲁ⟩ⲛ „zugleich" fraglich, vielleicht ist ϥⲓ „tragen" st. ϩⲓ zu lesen.

Gegensatz zum Koptischen hat A ምስሌየ ፡ መስቀልየ ፡ „mit mir mein Kreuz".

Äthiopisch

Er sagte uns: „Wenn 150 Jahre vorbei sind, in den Tagen[1] des Passah- und Pfingstfestes, wird die Ankunft meines Vaters stattfinden". Wir sagten ihm: „O Herr, jetzt sagst du uns: ›Ich werde kommen‹, und du hast uns doch wiederholt gesagt: ›Es wird kommen[2] derjenige, der mich geschickt hat‹". Und er erwiderte uns: „Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir"[3]. Darauf sagten wir ihm: „Wirst du uns wirklich bis zu deiner Ankunft verlassen? Wo werden wir einen Meister finden?" Er aber erwiderte uns und sprach: „Wisset ihr denn nicht, daß wie ich bis jetzt hier war, so war ich auch dort bei dem, der mich geschickt hat?" Und wir sagten ihm: „O Herr, ist es denn möglich, daß du hier und dort seiest?" Er aber antwortete uns[4]: „Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir, denn (ich bin) von seinem Ebenbild[5] und Gestalt, von seiner Macht und Vollkommenheit und von seinem Lichte[6]. Ich bin sein vollkommenes (oder: Wirklichkeit gewordenes) Wort[7].

S 3 om. ይእዜ ፡ „jetzt". 10 ሀለውኩ ፡ „war". 12 ዝየ ፡ በህየኒ ፡ „hier und dort".

7) AC haben ማእከለ ፡ „zwischen dem Pfingst- und dem Passahfeste", entsprechend dem kopt. (IX. 14) ⲡ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲡ̄ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ..... S አመ ፡ ተፈጸመ ፡ „Im 150ten Jahre, wenn die Tage des Passah- und Pfingstfestes vorbei sind ...." 2) AC om. ይመጽእ ፡ „es wird kommen". 3) Im Kopt. fehlt ein Stück von diesem Satze bis zu der gleichlautenden Stelle, welche Guerrier S. 60, Z. 4 entspricht. Der kopt. Abschreiber hat sich durch die Wiederholung „ich bin ganz im Vater und der Vater in mir" irre führen lassen und einige Zeilen übersprungen. 4) Bis hier die im Koptischen ausgelassene Stelle. 5) Im Text አምሳሉ ፡ „sein Ebenbild": es ist aber sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich *እምአምሳሉ „von seinem Ebenbilde" gestanden hat, nur hat der Abschreiber die Präposition እም ፡ „em" infolge ihrer Ähnlichkeit zum Anlaut von „amsalu" übersprungen. 6) B om. ወእምብርሃኑ ፡ „und von seinem Lichte". 7) AC ወእምፍፁም ፡ ቃል ፡ „und vom vollkommenen Worte" mit Auslassung des Pronomen „ich", und in gewisser Übereinstimmung mit dem Kopt. (X. 6) ⲁⲟⲩ ⲡϩⲓ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲡ̄ ⲡϩⲣⲁⲩ = „und des vollkommenen Maßes und der Stimme". Genau ist die Übereinstimmung nicht, und es scheint der Fehler auf äthiopischer Seite zu liegen. Sowohl ወአነ ፡ ፍጹም ፡ ቃሉ ፡ „und ich bin seine vollkommene Stimme" wie auch das etwas richtigere ወእምፍፁም ፡ ቃሉ ፡ in AC stehen in schroffem Gegensatz zu den fünf anderen vorhergehenden Substantiven. Es ist somit wahrscheinlich, daß ursprüng-

Koptisch

wieviel Jahren wird dies geschehen?" Er sprach zu uns: „Wenn das Hundertundzwanzigstel vollendet sein wird, zwischen der Pentekoste (πεντηκοστή) und dem Fest der Ungesäuerten wird stattfinden die Ankunft des Vaters".

X

ⲓⲙ

Wir aber (δέ) sprachen zu ihm: „Jetzt nun, was hast du zu uns gesagt: Ich werde kommen — und wie (πῶς) sagst du: der, welcher mich gesandt

hat, ist der da kommen wird?" Da (τότε) sprach er zu uns: „Ich bin ganz [sieht auf]

in meinem Vater und mein Vater ist in mir von wegen (in Rück-
der Ähnlichkeit der Gestalt (μορφή) und der Macht? und der Vollkommenheit und

des Lichtes und des vollkommenen Maßes und der Stimme. Ich bin der Logos (λόγος), ich bin ihm geworden ein Etwas (eine Sache), d.

2 καὶ πῶς λέγεις Joh. 12, 34. 3f. vgl. Joh. 10, 38; 14, 10. 11. 20; 17, 21. 22. 23 u. Acta Joh. ed. Bonnet p. 201, 11. 7 vgl. Joh. 1, 1.

13 Wörtlich: „der hundertste Teil und der zwanzigste Teil" — τὸ ἑκατοστὸν καὶ τὸ εἰκοστόν. Äth. abweichend „wenn 150 Jahre vollendet sind". Der lat. Text setzt hier wieder ein, aber leider ist das Zahlwort vor anno implente unleserlich.

14 Äth. L: „in den Tagen der Pentekoste u. des Passah", aber AC bieten in Übereinstimmung mit Ko. u. Lat. (inter pentecosten et azyma) den richtigen Text „zwischen der Pentekoste und dem Passah".

15 Äth. „meines Vaters" wie Lat. patris mei.

X 1 In Ko. ist die Anrede „o Herr" ausgelassen; vgl. Äth. u. Lat.

2 Lat. qui te misit.

3 Hier hat Ko. eine Reihe Sätze übersprungen infolge des doppelten „Ich bin ganz im Vater". Dies scheint schon bei der Übersetzung aus dem Griechischen stattgefunden zu haben. Der Äth. bietet: »Darauf sagten wir ihm: „Wirst du uns wirklich bis zu deiner Ankunft verlassen? Wo werden wir einen Meister finden?" Er aber erwiderte uns und sprach: „Wisset ihr denn nicht, daß wie ich bis jetzt hier war, so ich auch dort bei dem, der mich gesandt hat, war?" Und wir sagten ihm: O Herr, ist es denn möglich, daß du hier und dort seiest?« Der Lat. lautet: Quid est quod derelinquis nos usque ad adventum tuum? ubi autem possimus — damit endet die latein. Übersetzung.

5 Der Äth. übersetzt auch hier das unbekannte ⲭⲙ mit „Macht".

6 vgl. die Bemerkung zum Äth.

Äthiopisch

Cap. 18 (29) Es war[1], nachdem[2] er gekreuzigt worden, gestorben und auferstanden war[3], (als vollendet war) das Werk, das im Fleisch vollbracht ward[4], und er gekreuzigt ward, und die Himmelfahrt am Ende der Tage[5] geschah, da sagte er dieses[6]: „Die Wunder, die Symbole[7] und die ganze Vollendung werdet ihr sehen (oder: Alles werdet ihr genau sehen?) in mir infolge (wegen) der Erlösung, die durch mich[8] stattfindet, und indem ich zu meinem Vater gehe, der im Himmel ist. Nun aber[9] gebe ich euch ein neues Gebot, daß[10] ihr nämlich einander liebet und

S 9 ሐዲሰ ፡ „neues" correcter als ሐዳሰ ፡ in L.

lich für ወአነ ፡ ein ወእም ፡ (wie in AC), für ፍጹም ፡ ein entsprechendes Substantiv derselben Wurzel, etwa ፍጽሙ ፡ und für ቃሉ ፡ ein ወእምቃሉ ፡ gestanden haben könnten. Möglich und vielleicht wahrscheinlicher ist die Vermutung, daß im äthiop. Text die dem kopt. ⲛϩⲓ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡ ⲛϩⲣⲁⲩ entsprechenden Worte fehlen, und ወአነ ፡ ፍጹም ፡ ቃሉ ፡ richtig ist, indem es dem weiter im Kopt. (X, 7) stehenden ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲛ̀ⲗⲟⲩⲟⲥ entspricht. Das Überspringen des Satzteiles (etwa ወእምፍጽሙ ፡ ወእምቃሉ ፡) wurde dem äthiop. Abschreiber durch den Umstand ermöglicht, daß im Geez ቃል ፡ sowohl „Stimme" als „Wort" (hier „Logos") bezeichnet, und im ursprünglichen Text ቃል ፡ zweimal nacheinander stand. S ወእምፍጻሜሁ ፡ ወእምፍጹም ፡ ብርሃኑ ፡ ወአነ ፡ ቃሉ ፡ (ohne Interpunktion nach ቃሉ ፡) „von seiner Vollkommenheit und von seinem vollkommenen Lichte(?), und ich (bin) sein Wort". Das ወአነ ፡ ቃሉ ፡ im S entspricht fast genau dem Kopt. (X, 7) ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲛ̀ⲗⲟⲩⲟⲥ. 1) Hier scheint eine spätere Einschaltung, von ዝውእቱ ፡ አመ ፡ ተሰቅለ ፡ bis ዝውእቱ ፡ በፍጻሜ ፡, enthalten zu sein, eine Stelle, die im Koptischen fehlt. Merkwürdig allerdings, daß die eingeschaltete Stelle gerade mit demselben ዝውእቱ ፡ anfängt und auslautet; in solchen Fallen ist ein Übersprung im Kopt. wahrscheinlich. Aber hier in unserem Falle gibt die besprochene Stelle keinen Sinn und wird wohl doch ein späterer Einschub sein. 2) Für አመ ፡ ተሰቅለ ፡ hat A ከመ ፡ ተሰቅለ ፡ „daß er gekreuzigt ward". አ und ከ werden in den Mss. leicht und oft verwechselt. 3) Hier fügen AC ዘንተ ፡ ይብል ፡ „dies sagte er", LB እንዘ ፡ ዘንተ ፡ ይብል ፡ „indem er dies sagte" hinzu; der Satz scheint ein überflüssiger Einschub innerhalb der ganzen Einschaltung zu sein. 4) ABC ግብር ፡ ዘከመ ፡ ተገብረ ፡ በሥጋ ፡ „das Werk, wie es im Fleisch vollbracht ward". Der Sinn und noch mehr der Zusammenhang mit dem Context sind dunkel, aber merkwürdig diese Übereinstimmung dreier Hdschrr. S ዘበሥጋ ፡ „das im Fleisch". Vgl. auch folgende Fußnote. 5) ABC bloß ፍጻሜ ፡ ኍልቍ ፡ mit Auslassung der

Koptisch

h. . . . . der Gedanke), vollendet im Ty-
pus (τύπος); ich bin geworden in (der) Acht(heit), welches ist die κυρια-
10 κή. Die gesamte Vollendung aber (δέ) der Vollendung werdet ihr
sehen infolge der Erlösung, die stattgefunden hat in bezug auf mich, und
ihr werdet mich sehen, wie ich gehen werde nach oben zu meinem Vater, der
sich im Himmel befindet. Aber (ἀλλά) siehe nun, ich gebe euch
ein neues Gebot (ἐντολή): »Liebet einander und
* * * * * * * * * * * * 1 Blatt fehlt * * * * * * * * * * * *

9 Über die Bezeichnung der κυριακή als des 8. Tages vgl. Barnab. 15, 8; Justin, Dial. c. 24, 41. 138 (dazu Zahn, Skizzen aus d. Leben d. alt. Kirche, S. 315, Anm. 20). Über die Gleichung ὀγδοάς = κυριακή s. Clem. Al. exc. e Theodoto 63, 1: ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν ὀγδοάδι, ἣ κυριακὴ ὀνομάζεται etc.; vgl. auch Strom. VII, 57, 5 und V, 106, 2—4. 12 ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 7, 21 u. ö. 14 Joh. 13, 34 vgl. 1. Joh. 3, 23.

8 Die von mir früher vorgeschlagene Ergänzung ⲁⲛⲁⲕ ⲛⲉ sehr fraglich; möglich, daß statt [ⲛⲙⲉⲟ]ⲩⲉ zu ergänzen ist [ⲛϣⲉ]ϫⲉ = „Wort" entsprechend dem Äth. „das vollkommene Wort", aber Ko. behält sonst den griech. Ausdruck für λόγος bei. Der Äth. hat aus dogmatischen Gründen den Text gemodelt; das zeigt besonders der sinnlose Einschub; vgl. die Bemerkungen zum Äth.

11 Äth. „durch mich".

Präpos. ⲛ̄ „also „das Ende der Tage". 6) „geschah" und „da sagte er dieses" sind ergänzt und ist der Satz dem äthiop. Text der vorhergehenden Zeile entnommen (vgl. die drittletzte Fußnote). Der ganze Absatz ist überhaupt dunkel. Da er eine spätere Einschaltung ist und im Kopt. fehlt, und da ferner auch das im Kopt. Vorhandene ebenfalls nicht ganz verständlich, resp. lückenhaft ist, so ist auf eine erfolgreiche Rekonstruktion wenig Hoffnung. In dem äthiop. በፍጻሜ ፡ ኍልቍ ፡ („in der Vollendung der Zahl") scheint eine Reminiszenz des kopt. ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ (X, 8) irgendwie enthalten zu sein. 7) CS ወአምሳሉን ፡ „und ihre (3. fem.) Symbole"; doch müßte eher *ወአምሳሊሆን ፡ stehen. Soll dieses ወአምሳሉ ፡ dem ⲧⲩⲡⲟⲥ des Koptischen entsprechen? Vgl. vorhergehende Note. 8) Auch Guerrier übersetzt ብየ ፡ „par moi", während Schmidt das entsprechende ϣⲁⲣⲁⲓ (kopt. Text, X, 11) übersetzt: in bezug auf mich. 9) A om. ባሕቱ ፡ „aber", im Gegensatz zum kopt. (X, 13) ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲥⲧⲉ ϭⲉ etc. 10) B om. ከመ ፡ „daß".

Äthiopisch

einander gehorchet[1], daß immer Friede zwischen euch walte. Liebet eure Feinde, und was ihr nicht wollt, daß | man euch zufüge, das tut auch keinem andern.

Cap. 19 (30) Und dies[2] prediget auch ihr und lehret die-
5 jenigen, die an mich glauben, und prediget das Himmelreich meines Vaters[3], und wie mein Vater[4] mir die Gewalt gab[5], damit ihr die Kinder meines himmlischen Vaters näher bringet. Ihr prediget, und sie sollen den Glauben gewinnen, daß ihr es

3 Matth. 5, 44. Luc. 6, 27. 33. 4 Didache 1, 2; Augypt. K. O. c. 5. Apostol. Const. VII, 1; vgl. Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. 5 vgl. Luc. 9, 2. 16 vgl. Joh. 5, 27; Matth. 28, 18. 8 vgl. Matth. 5, 45.

S 5 በስምየ፡ „an meinen Namen" statt ብየ፡ „an mich". 7 ከመ፡ ውሉዶ፡ ታቅርቡ፡ ለአቡየ፡ ሰማያዊ፡ „damit ihr seine Kinder nähe bringet meinem himmlischen Vater". 8 ወአንትሙ፡ እለ፡ ሀለውክሙ፡ „. . . . und sie sollen den Glauben gewinnen. Ihr seid es, denen es bestimmt ist, usw. . . . ."

1) AS om. ወትትአዘዙ፡ በበይናቲክሙ፡ „und gehorchet einander". 2) Guerrier gliedert ወዘንተ፡ አንትሙ፡ „und dieses ihr" dem Vorhergehenden an, was ihn zu überflüssigen Ergänzungen zwingt: et ce que vous (voulez qu'on vous fasse, faites-le aux autres). S hat auch kein Interpunktionszeichen nach አንትሙ፡. — ወዘንተሂ፡ (ABCL ወዘንተ፡) አንትሙ፡ ስብኩ፡ (in den anderen Mss. ወስብኩ፡) „Und auch dies prediget . . ." (im neuen Absatz). 3) ABC መንግሥተ፡ አቡየ፡ „das Reich meines Vaters". 4) ABS om. አቡየ፡ mein Vater. 5) C add. እሁበክሙ፡ „ich werde euch geben" nach ሥልጣነ፡. Wir können somit den Satz folgendermaßen auffassen: „und wie mein Vater mir die Macht (Gewalt) gegeben hat, so werde ich (sie) euch geben, damit ihr meinem himmlischen Vater seine Kinder nahe bringet". In diesem Falle müßten wir ወአንትሙ፡ ስብኩ፡ in Zusammenhang mit dem Folgenden bringen: „ihr aber prediget, und sie werden glauben, (daß) ihr diejenigen seid usw." Ganz anders Guerrier, welcher außer der von uns verschiedenen Gliederung der einzelnen Sätze noch wahrscheinlich ein ^ትኩኑ፡ ergänzt und übersetzt: „(ainsi je vous la donne), pour que vous (soyez) les fils de mon Père céleste", was ihn zwingt, die einzelnen Sätze aus ihrem Gefüge zu reißen und an andere Stellen zu versetzen, obgleich dies hier eigentlich nicht absolut notwendig scheint. — B hat የአምኑ፡ „und sie werden glauben" statt ይአመኑ፡ „damit sie glauben" der anderen Mss. — Schmidt bemerkt hierzu die Analogie zwischen dieser Stelle und kopt. V, 4. Mit Rücksicht auf diese kopt. Stelle wäre vielleicht ein ^አለ፡ nach ወአሙንቱ፡ zu vermuten: „(damit ihr die Kinder . . . . . nahe bringet) und auch diejenigen, welche glauben . . . . . ."

Äthiopisch

seid, denen es bestimmt ist, seine Kinder[1] dem Himmel zuzuführen". Und wir sagten ihm: „O Herr, dir ist es möglich, was du uns gesagt[2], zu erfüllen[3]. Wie werden wir[4] es aber im stande sein?" Er sagte uns: „Wahrlich, ich sage euch, prediget und verkündet, wie ich (es euch sage), (denn) ich werde mit euch sein[5], weil es mir wohl gefällt mit euch zu sein, damit ihr meine Miterben[6] werdet im Himmelreich, (in dem Reich) dessen, der mich gesandt hat. Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mir Brüder und Genossen sein, denn es hat mein Vater an euch Wohlgefallen gefunden, und es werden sein, die durch euch an mich glauben[7]. Wahrlich, ich sage euch: solch' eine Freude und eine so große hat mein Vater[8] (euch) bereitet, daß die Engel und die (Himmels-)Mächte begehrten und begehren[9], sie zu sehen und anzuschauen, es ist aber ihnen nicht vergönnt worden, die Herrlichkeit meines Vaters zu sehen[10]". Wir sagten ihm: „O Herr, wie ist das, was du uns sagst?"

6 Vgl. Matth. 28, 20. 7 Vgl. Röm. 8, 17. 13 Vgl. 1. Petr. 1, 12.

S 12 add. ለክሙ፡ vor አቡየ፡ „. . . . euch bereitet". 16 በእንት፡ ምንት፡ ውእቱ፡ እፎ፡ etc. „weshalb ist das (und) wie, was du uns sagst?".

1) C om. ውሉዶ፡ seine Kinder. AB ውሉደ፡ die Kinder. 2) C ዝዘከርነ፡ „was wir erwähnt haben". 3) Im Texte ትግበር፡ „daß du erfüllest". A hat ንግበር፡ „daß wir erfüllen". 4) C om. ንሕነ፡ wir. 5) Vielleicht wäre richtiger: „verkündet, daß ich mit euch sein werde, denn es gefällt mir wohl usw. . . . ." Guerrier anders, mit manchen vielleicht zu vermeidenden Ergänzungen. 6) BC መዋርሰቲየ፡ meine Miterben. 7) C om. ወበ፡ እለ፡ የአምኑ፡ ብክሙ፡ „und es werden sein, die durch euch an mich glauben". AS haben ወበእለ፡ etc. = „denn es hat mein Vater Gefallen gefunden an euch und an diejenigen, die durch euch an mich glauben". Die Var. AS ist augenscheinlich die richtigere. S om. ብክሙ፡ „durch euch". 8) B hat እግዚአብሔር፡ „Gott" anstatt አቡየ፡ „mein Vater", welches auch in C fehlt. 9) C ፈነወኒ፡ ወይትፌነዉ፡ „er hat mich gesandt (oder „er hat auch (ኒ) gesandt") und sie werden gesandt" für ፈተዉ፡ ወይፈትው፡ „sie begehrten und begehren". A hat ፈተው፡ „sie begehrten"; ይፈትው፡ „sie begehren" fehlt. Die Var. C ፈነወኒ፡ ወይትፌነዉ፡ ist wahrscheinlich aus einer Verwechselung mit dem ähnlich lautenden ፈተዉ፡ ወይፈትዉ፡ entstanden; die Verwechselung wurde noch erleichtert durch das usuelle Zusammengehen von አቡየ፡ und ፈነወኒ፡ in der oft

Äthiopisch

Und er antwortete uns: „Ihr werdet ein Licht erblicken, das heller als das Licht leuchtet[1], und vollkommener ist als die Vollkommenheit. Und der Sohn wird[2] durch den Vater, das Licht, vollkommen werden, denn vollkommen ist der Vater, der den Tod und die Auferstehung vollbringt[3], — und eine Vollkommenheit, die vollkommener ist als das Vollkommene[4]. Und ich bin ganz[5] die Rechte des Vaters, in ihm, der vollkommen macht“[6].

Und wir Zwölf sagten ihm: „O Herr, in Allem wardst du uns zur Erlösung und Leben, und solch' eine Hoffnung verkündest du uns!“ Und er sagte uns: „Seid getrosten Mutes und stark!

S 10 ወአጥብዑ ፡ „seid . . . stark!“

in diesem Texte wiederkehrenden Formel አቡየ ፡ ዘፈነወኒ ፡ „mein Vater, der mich gesandt hat“, so daß das eine Wort bei dem Abschreiber unwillkürlich das andere unter die Feder drängt. S ፈተውክሙ ፡ ወይፈትዉ ፡ „hat mein Vater euch bereitet, welche ihr begehrtet und es begehrten die Engel, usw.“ 10) C om. ወኢያበውሕዎሙ ፡ ዕበዮ ፡ ለአቡየ ፡ ይርአዩ ፡ „es ist ihnen aber nicht vergönnt worden, die Herrlichkeit meines Vaters zu sehen“. B hat für die erste Hälfte des Satzes („es ist ihnen nicht vergönnt worden“) bloß ርእዩ ፡ „sehet!“ S ወኢያበውሖሙ ፡ ዕበዩ ፡ etc. . . . „er (Gott?) hat ihnen aber nicht vergönnt etc. . . .“

1) Guerrier erachtet diese Auffassung des Passus für möglich, gibt aber einer andern Übersetzung den Vorzug „voyez la lumière (venant) de la lumière etc. . . . . „Der koptische Text scheint diese letztere Deutung nicht zu bestätigen. Die entsprechende Stelle, die übrigens recht lückenhaft ist, lautet dort (XI, 1 ff): . . . . ⲁⲩⲁ|ⲉⲓⲛⲉ ⲡⲉⲓ ⲉⲧ|ϫⲁⲥⲉ ⲁ̣ⲡⲉⲧⲣ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ . . . . . ⲡϫⲱⲕ̣ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ . . . . ., was Schmidt übersetzt: „ein Licht . . . „ (das) erhabener ist als das, welches leuchtet, ... die Vollendung, die vollendet in . . . .“ Letzterer Satz lautet im Äthiop. ወፍጹመ ፡ እምፍጹም ፡ = entweder „und vollkommener ist als die Vollkommenheit“ oder mit Guerrier „le Parfait (venant) du Parfait“. Beides ist vom Koptischen verschieden. Hier kommt uns B zu Hilfe, indem es die Var. ወፍጹመ ፡ ፍጹም ፡ enthält, was entweder genau dasselbe wie das Kopt. bedeutet „und die Vollendung vollendet . . . .“ oder „und das Vollendete des Vollendeten, das Vollendetste“. Vgl. auch die drittfolgende Fußnote. S ትሬእዩ ፡ „ihr werdet sehen“. 2) Ebenfalls futurisch aufgefaßt im Gegensatz zu Guerrier. Im Koptischen hier eine kleine Lücke. 3) Abweichend Guerrier, welcher die Satzteile anders gliedert, manches ergänzt und übersetzt „le Père qui rend parfait, qui de la mort (fait passer) à la résurrection“. Ergänzungen sind aber möglichst zu meiden. Guerrier gliedert den Satz gemäß dem Pausazeichen nach

Koptisch

XI

⟨ⲕⲁ⟩

⟨Er sprach zu uns⟩: „Ihr werdet nämlich (γάρ) schauen ein Licht,
⟨das⟩ erhabener ist als das welches leuchtet . . . . . .
. . . . . die Vollendung, die vollendet in . . . . . .
. . . . . ich bin ganz die
5 ⟨Rechte⟩ des ⟨Vaters, der . . . .⟩ mich?, welcher ist die Vollkommenheit“. Wir aber (δέ) sprachen
⟨zu ihm: „O Herr,⟩ in allen ⟨Dingen⟩ bist du geworden uns
⟨Heil und⟩ Leben, ⟨indem du⟩ uns verkündigst
eine derartige ⟨Hoffnung⟩“. Er sprach zu uns: „Seid ge-

8 θαρσεῖτε Matth. 14, 27; Joh. 16, 33; Marc. 6, 50.

1 ff. Mit Hilfe des Äth. kann man einige der zerstörten Stellen besser ergänzen: Z. 2 [ⲛⲉϊ ⲉⲧ]ϫⲁⲥⲉ — Z. 3 ⲧⲟⲩ[ⲛⲁⲙ] — Z. 7 [ⲛⲟⲩϫⲉⲉⲓ ⲙⲛ] ⲛϣⲛ ϩ] — Z. 13 [ⲛⲧⲉ]ⲧⲛⲣⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ ⲉⲛ ⲁ — Z. 14 [ⲁⲗⲗⲁ ⲧ]ⲉⲧⲛⲁϫⲓ — Z. 15 [ⲁⲧⲧⲉⲛⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ].

1 Die Vermutung von Guerrier, daß hier der Verfasser Kenntnis des Symbolum von Nicaea zeige, wird durch Ko. widerlegt; auch ist die zweite von G. vorgeschlagene Übersetzung der Stelle im komparativen Sinne die richtige. Äth. bietet einen längeren Text, der vielleicht Ursprüngliches enthält, z. B. die Identifizierung Gottes mit dem Lichte (vgl. XXIX, 1. 2).

3 Am Schluß der Zeile muß ein griech. Wort auf ⲟⲛ gestanden haben, vielleicht [ⲛⲧⲉⲗⲉⲓ ⲟⲛ = „dem Vollkommnen“.

5 ⲁⲣⲁϊ „mich“ vielleicht komparativisch zu fassen „als ich“, indem man ergänzt ⲉⲧϫⲁⲥⲉ „der erhabener“. — Äth. fälschlich: und wir Zwölf“, da ja die Offenbarungen nur den Elf zuteil werden unmittelbar nach der Auferstehung.

7 Viell. fragend: „verkündigest du uns eine solche Hoffnung?“

8 „Hoffnung“ nach dem Äth. ergänzt.

ይፈጽም ፡, welches Zeichen aber in S fehlt. 4) Soll dieser Passus es sein, den wir (vgl. o. Anm. 1) im Kopt. haben (XI, 3) ⲡϫⲱⲕ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ? 5) ኵለንታየ ፡ ist wie im äthiop. Text übersetzt in Übereinstimmung mit dem kopt. ⲁⲛⲁⲕ ⲧⲏⲣⲓ ⲧⲉ ⲧⲟⲩ[ⲛⲁⲙ]. Guerrier bezieht es zum folgenden Satz. 6) Im Kopt. (XI, 4) ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲟⲩϩ ⲡⲉ „welches ist die Vollkommenheit“. Daß hier nicht alles richtig ist, zeigt kopt. ⲁⲣⲁϊ, welches sich dem Äthiop. nicht recht anpassen läßt.

Äthiopisch

Wahrlich, ich sage euch: solch eine Ruhe wird euch zuteil werden, wo es weder Essen noch Trinken, weder Trauer[1] noch Sorge, weder irdische Hülle noch Vergehen gibt[2]. Und ihr werdet Genossen nicht[3] der irdischen Schöpfung, sondern derjenigen meines Vaters[4], die nicht verwest, damit ihr nicht vergehet[5]. Wie ich immer in meinem Vater (bin), so auch ihr in mir". Und wir fragten ihn wiederum: „In welcher Gestalt (aber)? in der der Engel oder vielleicht im Fleisch?" Und er beantwortete uns darüber und sagte: „Ich habe euer Fleisch angezogen, in dem ich geboren, getötet, begraben[6] und auferstanden war durch meinen himmlischen Vater, damit erfüllet wird, was durch den Propheten David über meinen Tod und meine Auferstehung[7] gesprochen ward:

S 6 **አንትሙሂ ፡** „auch ihr". 11 **ይትፌጸም ፡** „erfüllet wird" fehlerhaft statt **ይትፈ" ፡**.

1) Das Kopt. hat hier (XI, 12) [ⲧⲉ]ⲗ̣ⲏ̣[ⲗ] „Jubel", wir werden also besser **ወኢሀልዮ ፡** (S **ወኢሐልዮ ፡**) zu **ሐለየ ፡** (manchmal I 2) ziehen, also = „noch Gesang". 2) Im Kopt. ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ [ⲛ̄ϩⲏⲧϥ] = „denen, die in ihm"; s. aber die Note zum kopt. Texte. 3) CS haben hier **ወኢፍጥረት ፡**, ziehen also auch dieses Nomen zum Vorhergehenden: „weder Vergehen noch Schöpfung", was sehr wahrscheinlich ist. Der kopt. Text hat hier eine Lücke und gibt keinen Anhaltspunkt. A hat **ወበፍጥረት ፡** ohne Negation, was am wahrscheinlichsten bloß auf einem Fehler beruht. Für **እንከ ፡** (LB) = „also" („ihr werdet also nicht Genossen usw.") haben AS das ähnlich lautende **እስከ ፡** („bis daß" oder „so daß ihr Genossen werdet usw."). In C fehlt die entsprechende Conjunction. 4) A **በአቡየ ፡** „derjenigen, die in meinem Vater". Vielleicht steht aber **በ** nur für das leicht in der Schrift zu verwechselnde **ለ**, was „derjenigen meines Vaters" hieße. Vgl. S **እንተ ፡ አቡየ ፡** „derjenigen meines Vaters". 5) Oder „ihr werdet unvergänglich werden". In A fehlt **ትከ ውኑ ፡**, also „meines Vaters, die nicht verwest, die ihr nicht vergehen werdet" (oder bloß eine bedeutungslose Dittographie mit angehängter Pluralendung?). 6) Dem **ወተቀተልኩ ፡ ወተቀበርኩ ፡** „ich bin getötet und begraben worden" entspricht im Kopt. (XII, 5) ⲁⲟⲩ ⲁⲩⲣ̄ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲩ. 7) B **ወበእንተ ፡ ዘተገብረ ፡ በእንተ ፡ ትንሣእየ ፡** „und über das, was in betreff meiner Auferstehung geschehen war". S **ወበትንሣእየ ፡** „und in meiner Auferstehung".

---

11 Die Ergänzung [ⲛ̄ⲧⲛ]ⲉ fraglich; Äth. „solch' eine Ruhe". Ist vielleicht [ⲛ̄ⲧϩ]ⲉ „von dieser Art" zu ergänzen?

Koptisch

trost (habt Vertrauen) und ruhet in mir! Wahrlich (ἀμήν) ich sage
10 euch: Eure Ruhe (ἀνάπαυσις) wird statthaben
⟨oben?⟩, an dem Orte nämlich (γάρ), wo es gibt (weder) Essen
noch (οὔτε) Trinken, weder (οὔτε)
⟨Jubeln⟩ noch (οὔτε) Trauern (λυπεῖσθαι) noch (οὔτε) Vergehen
denen, die sind in
⟨ihm. Ihr⟩ nämlich (γάρ) habt nicht teil (κοινωνεῖν) an
. . . . . ⟨sondern (ἀλλά)⟩ ihr werdet empfangen von der
15 ⟨Unvergänglichkeit meines Vaters. Wie ich mich⟩ befinde in
ihm, also

XII

⟨κὲ⟩
⟨werdet ihr⟩ selbst ⟨euch befinden⟩ in mir". Wiederum (πάλιν)
⟨sprachen wir⟩
⟨zu ihm: „In welcher⟩ Gestalt? In der Art von Engeln (ἄγγελος)
oder (ἤ)
auch ⟨im Fleisch (σάρξ)?" Er⟩ antwortete und sprach zu uns:
„⟨Siehe, ich habe⟩
angezogen ⟨euer⟩ Fleisch (σάρξ), in dem ⟨ich⟩ geboren
5 und gekreuzigt (σταυροῦν) ⟨und⟩ aufer-
standen bin durch meinen Vater, der ⟨im Himmel⟩,
damit erfüllet würde die Prophezeiung (προφητεία) ⟨des⟩
Propheten (προφήτης) David in betreff dessen, was ⟨verkündigt⟩ ist
über mich und ⟨meinen⟩ Tod und meine Auferstehung, indem
⟨er sagte⟩:

---

9 ἀμὴν λέγω ὑμῖν aus den Synopt. 11 vgl. Apoc. Joh. 7, 16.
15 vgl. 1. Petr. 1, 4. XII 1 vgl. Joh. 14, 20; 15, 4 f. 9 vgl. Luc. 24, 44 f.

12 Äth. „weder irdische Hülle noch Vergehen". Der Äth. hat 3 Paare. Sollte die Ergänzung [τε]λη[λ] „Jubel" nicht richtig sein, da Äth. „Sorge" bietet, so müßte man erg. [ρ]αν[μ]. — erg. am Anfang ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄; statt ⲛ̄ϩⲏⲧ „die sind in mir": dieser Zusatz fehlt im Äth.; oder hat der Äth. „irdische Hülle" aus einem ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ [ϩⲛ̄ ⲧⲥⲁⲣⲝ] resp. [ϩⲙ̄ ⲛⲥⲱⲙⲁ] = „denen, die in [dem Fleische] resp. [dem Körper]" gewonnen?

14 Nach Äth. zu erg.: „der irdischen Kreatur".

XII 1 ff. Auf Grund von Äth. ist zu lesen Z. 1 [ⲧⲛⲁϩⲱⲛⲉ] — Z. 2 die Ergänzung ⲁⲕⲛⲏⲩ zu streichen; viell. zu lesen [ⲛ̄ⲉϩ ⲛ̄ ⲉⲓⲛⲉ. — Z. 3 Schluß ⲁⲓ̈. — Z. 4 ϯ ⲧⲉ[ⲧⲛ̄]ⲥⲁⲣⲝ — am Schluß ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ — Z. 6 statt ⲛⲉⲧ[ⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ] „der mich gesandt hat" besser ⲛⲉⲧ[ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲏⲩⲉ].

Äthiopisch

1) O Herr, wie viele sind, die mich bedrängen:
Viele haben sich gegen mich erhoben;
2) Viele sagen zu meiner Seele:
Nicht gibt es (für ihn) Hilfe bei seinem Gott.
3) Du aber, o Herr, bist mein Beschützer,
(Du) — meine Ehre und der Erheber meines Hauptes.
4) Meine Stimme erhebe ich zu Gott,
Und von den Höhen seines Tempels erhörte er mich.
5) Ich legte mich nieder und schlummerte ein
Und stand auf, denn Gott hat mich ermuntert.
6) Ich fürchte mich nicht vor den Tausenden von Menschen,
Die mich umringen und sich gegen mich erheben.
7) Erhebe dich, o Herr (und) mein Gott, und rette mich.
Denn du hast alle gezüchtigt[1], die mich umsonst hassen,
Und die Zähne der Sünder hast du zerschlagen.
8) Gottes ist das Heil,
Über dein Volk ist dein Segen.

Es ist also alles, was durch die Propheten gesagt worden, erfüllet und geschehen und durch mich vollendet worden[2], denn ich habe ja durch sie gesprochen. Um wie viel mehr wird alles wahrhaftig verwirklicht werden, was ich euch selbst verkündet habe[3], damit gepriesen werde derjenige, der mich ge-

S 3 add. ኢያድኅንከ፡ አምላክከ፡ nach ለነፍስየ፡ = „. . . . zu meiner Seele: es wird dich dein Gott nicht erlosen und nicht gibt es usw.“. In der Polyglotte Waltons ኢያድኅንከ፡ አምላክከ፡ ohne አልቦ፡ መድኀኒተ፡ አምላኩ፡, also bloß = „es wird dich dein Gott nicht retten“. 5 አንተሰ፡ „Du aber . . . .“ wie in der Polyglotte. 6 Die Polyglotte hat ወመልዕልተ፡ ርእሰየ፡ „und die Spitze meines Hauptes“ oder „und über meinem Haupte“. 11 እምአእላፍ፡ „vor den Tausenden . . . .“ wie in der Polyglotte. 15 ስነኒሆሙ፡ ለኃጥአን፡ ሰበርከ፡ „Die Zähne der Sünder hast du zerschlagen“ wie in der Polyglotte (daselbst auch ክንቶ፡, nicht ክንቱ፡). 18 ዝዘተጠብሀለ፡ „dies, was . . . . . gesagt worden . . . .“ 20 አፎ፡ እንከ፡ „um wieviel mehr nun“. 21 ህልው፡ ዘይክውን፡ „welches . . . . verwirklicht werden wird“.

1) C ጠሰይከሙ፡ „du hast sie niedergetreten, vernichtet“. Die Polyglotte hat in der Psalmübersetzung ቀሠፍከሙ፡ wie ACL. S ቀሠፍከሙ፡ ለኵሎሙ፡ ወጠሰይከሙ፡ etc. = „du hast sie alle gezüchtigt und niedergetreten, die mich . . . .“ 2) A bloß ተነ

Koptisch

10 1) O Herr, zahlreich sind geworden, die (streiten)
mit mir, und viele haben sich erhoben wider mich.
2) Viele sagen zu meiner Seele (ψυχή): Nicht gibt es (für ihn Rettung)
bei Gott. 3) (Du aber (δέ), o Herr, bist)
mein Beschützer, (du bist mein Ruhm und der erhebt)
15 mein Haupt. 4) Mit meiner (Stimme schrie ich hinauf zum)

XIII

κυ

Herrn, und er erhörte mich. 5) Ich legte mich nieder und entschlief;
ich stand auf, denn du, o Herr, bist mein Beschützer.
6) Nicht werde ich mich fürchten vor Myriaden Volks (λαός),
die ringsum sich mir widersetzen. 7) Erhebe dich, o Herr! Rette
5 mich, mein Gott! Denn du hast niedergeschmettert alle, die
mir feindlich sind ohne Grund; die Zähne der Sünder
hast du zerschlagen. 8) Dem Herrn ist das Heil und sein Wohlgefallen
über sein Volk (λαός). — Wenn aber (δέ) alle Worte, die
geredet sind durch die Propheten (προφῆται), erfüllet sind
10 durch mich — ich (selbst) nämlich (γάρ) habe mich in ihnen befunden —, um
wie viel mehr (πόσῳ μᾶλλον) wird das, was ich euch sage, wahrhaftig (ὄντως) [das was ich euch sage] geschehen, damit

10ff. Psalm 3, 1—8. XIII 9 vgl. Hebr. 1, 1. 10 1. Petr. 1, 11. 12) ἵνα δοξασθῇ ὁ πέμψας με vgl. Joh. 13, 31. 32.

XIII 10ff. Der Kopte hat den Psalmtext unverändert übersetzt, während der Äth. nach dem Grundtexte conformiert hat.

8 Die noch die griechische Konstruktion wiedergebende koptische Übersetzung: „wenn aber — um wieviel mehr" zeigt gegenüber dem Äth. den ursprünglichen Text.

10 Äth.: „denn ich habe ja durch sie gesprochen".

12 „das was ich euch sage" ist Dittographie.

ግረ ፡ ወተገብረ ፡ „gesagt und erfüllet" vgl. Ko. 3) AC አይዳዕኩክሙ ፡ „ich habe euch verkündet". LB ኢያየድዓክሙ ፡ „ich verkünde euch nicht". Im Kopt. (XIII, 11) ⲛⲉϯϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲏⲓⲛⲉ in Übereinstimmung mit AC. S አይዳዕኩ ፡ „was ich selbst verkündet habe".

Äthiopisch

sandt hat, von euch[1] und denjenigen, die an mich glauben".

Cap. 20 (31) Als[2] er dies zu uns gesprochen, sagten wir ihm: „O Herr, du warst uns in Allem gnädig und hast uns erlöset[3] und uns alles enthüllt[4]. Noch | eins aber möchten wir dich fragen, wenn du uns gestattest". Und er antwortete und sagte uns: „Ich weiß, daß ihr aufmerksam vernehmet[5] und zu hören euch sehnt, worüber ihr mich zu befragen begehret. Nun fragt mich, behaltet (es) im Gedächtnis und höret, denn es ist mir angenehm mit euch zu sprechen[6].

Cap. 21 (32) Wahrlich, ich sage euch: wie der Vater mich von den Toten auferweckt hat[7], so werdet auch ihr im Fleisch[8]

S 3 ወንቤሎ ፡ „und wir sagten ihm". 5 አሐቲ ፡ „eins". 6 አውሥአነ ፡ „Er erwiderte uns und . . . ." 7 አእምር ፡ „wisse" (imper.), aber wahrscheinlich bloß Schreibfehler statt አእምር ፡.

1) A በኃቤክሙ ፡ „bei euch", BCS እምኀቤክሙ ፡ „von euch". Sämtliche vier Varianten im Gegensatz zu እምኀቤየ ፡ „von mir" in L und in Übereinstimmung mit kopt. (XIII, 13) ⲛ̄ⲧⲉⲧⲏⲛⲉ. S hat nach እምኀቤክሙ ፡ „von euch" Pausazeichen. 2) C hat hier die richtigere Lesart ወእንዘ ፡. S ወእምዝ ፡ „und darauf sagte er uns dies . . ." 3) A hat statt ወአድኃንከነ ፡ „du hast uns erlöset" der übrigen Mss. die Lesart ወአሕየውውከ ፡, eine corrumpierte Form, wahrscheinlich für ursprüngliches *ወአሕየ ውከነ ፡ „und hast uns wiederbelebt". Dem koptischen (XIV, 1) ⲁⲕⲧⲟⲩϫⲁⲛ entprechen die anderen drei Hdschrr. 4) Abweichend von Guerrier (toi qui nous as révélé) und in Übereinstimmung mit dem koptischen (XIV, 1) ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ. 5) Das Koptische hat hier (XIV, 4) ⲧⲉⲧⲛⲁϥⲓ, was mit dem Äthiopischen nicht gut vereinbar scheint. 6) Im Hinblick auf das Kopt. (XIV, 5) ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϩϥ̄ ⲇⲉ ϣⲛ̄ⲧ ⲁⲣⲁϥ ⲁⲟⲩ ϯⲛⲁϣⲉϫⲉ ⲛⲉⲙⲏⲧⲛⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ „in betreff dessen aber, was ihr wünschet, fraget mich darnach, so werde ich mit euch in schöner Weise reden" würden wir lieber በእንተ ፡ ዘትፈቅዱ ፡ ትሰአሉኒ ፡ „in betreff dessen, was ihr mich fragen wollet" mit dem darauffolgenden Satz in Verbindung bringen, für ትሰአሉኒ ፡ „daß ihr mich fraget" durch Änderung des ersten Buchstabens ein *ተሰአሉኒ ፡ „fraget mich" reconstruieren und den ganzen Passus folgendermaßen übersetzen „in betreff dessen, was ihr wünschet, fraget mich . . . . . und es wird mir angenehm sein, mit euch zu sprechen". In diesem Falle wäre ናሁ ፡ አንትሙ ፡ ትሰአሉኒ ፡ ወተዘ ከሩ ፡ ስምዑ ፡ (AC om. ስምዑ ፡, BS ስምዖ ፡) = „siehe, ihr fraget mich

Koptisch

der, welcher mich gesandt hat, verherrlicht werde von euch
und denen die an mich glauben (πιστεύειν)". Als er aber (δέ)
dies gesagt hatte
zu uns, sprachen wir zu ihm: „In allen Dingen hast du

XIV

dich unser erbarmt und uns errettet und hast offenbart
uns alles. Noch mehr (ἔτι) wünschen wir dich zu befragen,
wenn du es uns gestattest". Er sprach zu uns:
„Ich weiß nämlich (γάρ), daß ihr werdet tragen und euer Herz
zufrieden ist (Wohlgefallen hat), wenn
ihr mich hört. In betreff dessen aber (δέ), was ihr wünschet,
traget mich
darnach, so werde ich mit euch in angenehmer Weise (καλῶς)
reden. Wahrlich (ἀμήν)
nämlich (γάρ) ich sage euch: Wie mein Vater
mich auferweckt hat von den Toten, also werdet auch ihr

7 vgl. Joh. 5, 21.

15 Äth. fügt hinzu: „O Herr", m. E. mit Recht.

XIV 4 Äth.: „Ich weiß, daß ihr Acht gebet und zu hören euch sehnt, worüber ihr mich befragt". Das absolute ⲧⲉⲓⲛⲁⲣ „ihr werdet tragen" scheint nicht richtig zu sein.

und erinnert euch, höret" (in AC fehlt letzteres Wort; BS haben „seine Nachricht") entweder als teilweise Dittographie oder späterer Einsatz zu streichen oder aber irgendwie mit dem übrigen Teil des ganzen Absatzes in Zusammenhang zu bringen. Einen Beweis der Richtigkeit unserer Vermutung eines Imperativs ʿተሰአሉኒ፡ für das im Text belegte Imperf. ትሰአሉኒ፡ haben wir in dem Imper. ወተዘከሩ፡ „und erinnert euch", welcher syntaktisch einem Imperf. nicht gut angereiht werden kann. Anders die Auffassung bei Guerrier. S ትሴአሉኒ፡ ወትዜከሩ፡ ስምዖ፡ ወዘያሐውዘኒ፡ እትናገረ ክሙ፡ „nun fraget ihr mich und ihr bewahret im Gedächtnis sein Zeugnis; und was mir angenehm ist, das werde ich mit euch sprechen". 7) C ያነሥእኒ፡ „auferweckt mich" oder „wird mich auferwecken", wahrscheinlich unrichtig; kopt. (XIV, 7—8) ⲥⲧⲁ ⲛⲁⲥⲙⲟⲩ ⲧⲟⲩⲛⲁⲥⲧ. 8) „Im Fleisch" fehlt im Kopt.

Äthiopisch

auferstehen[1]. Und er wird euch[2] über die Himmel emporheben, an den Ort, von dem ich euch bereits früher gesprochen habe, welchen bereitet hat derjenige, der mich gesandt hat[3]. Deshalb habe ich alle[4] Gnade[5] vollendet[6]: indem ich ungezeugt bin, wurde ich von einem Menschen geboren, indem ich ohne Fleisch bin, habe ich das Fleisch angezogen[7] und bin gleich euch[8] aufgewachsen[9], die ihr in Fleisch geboren werdet. Und ihr werdet in eurem Fleisch von den Toten auferstehen in der zweiten Geburt[10], ein Gewand, das nicht verwesen wird, zugleich mit allen, die da hoffen[11] und glauben an den, der mich gesandt hat; denn so wünscht es mein Vater, daß ich euch und denjenigen, denen es mir beliebt, die Hoffnung des Reiches schenke"[12].

Darauf sagten wir ihm: „Großartig ist das, was[13] du uns da hoffen läßt und sagst". Und er antwortete und sagte: „Glaubet,

9 Vgl. 1. Pet. 1, 3. 23. 9 vgl. 1. Kor. 15, 53. 11 Joh. 5, 24. 38.

S 1 ወየዓርገክሙ ፡ „und er wird euch . . . . emporheben". 5 ወእንዘ ፡ አልብየ ፡ ሥጋ ፡ ሥጋ ፡ ለበስኩ ፡ „und indem ich kein Fleisch habe, habe ich das Fleisch angezogen". 15 ወአውሥአ ፡ „und er erwiderte".

1) B fügt hier እምውታን ፡ „von den Toten" hinzu; fehlt im Kopt. (bloß ⲧⲉⲧⲛⲁⲧⲱⲛⲉ, XIV, 9). 2) C fügt hier ካዕበ ፡ hinzu: „und er wird euch wiederum hinaufnehmen". 3) In Übereinstimmung mit dem Kopt. (XIV, 10) ⲁⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁϊϫⲟⲟϥ ⲛⲏⲧⲛⲉ . . . . . ⲁⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁϥⲥⲃ̄ⲧⲱⲧϥ̄. Anders Guerrier: „(au royaume) que, (comme) je vous l'ai exposé . . ., a préparé celui etc. . . . . ." 4) A om. ኵሎ ፡ „alle" im Gegensatz zum Kopt. (XIV, 12—13) ⲛ̄ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲓⲙ. 5) Im Kopt. (XIV, 12) ⲛ̄ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ = „Veranstaltung", aber das Todesopfer Christi wird ja nicht nur als vorbestimmte Veranstaltung Gottes, sondern als Akt der Barmherzigkeit in bezug auf die Menschheit betrachtet, deshalb der äthiop. Terminus ምሕረት ፡ „Barmherzigkeit, Gnade". 6) Im Kopt. ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲧϩⲉ ⲉⲉⲓⲛⲁϫⲱ[ⲕ] ⲁⲃⲁⲗ etc., was Schmidt mit der Zukunftszeit übersetzt: „und also werde ich vollenden usw." Jesus spricht hier von seinem bereits geschehenen Tode, Auferstehung usw. Es wäre deshalb im Kopt. die Vergangenheitszeit, etwa „ich habe alle Veranstaltung vollendet" mehr sinngemäß. Die Stelle erinnert an den analogen Passus (kopt. Text VI, 11; bei Guerrier S. 57, Z. 8—9). 7) Im Kopt. (XIV, 14) nicht „angezogen", sondern ⲁϊⲣ̄ⲫⲟⲣⲉⲓ. 8) Anstatt „gleich euch" (aufgewachsen) übersetzt Guerrier „afin de vous", indem er ein „sauver" ergänzt. Dies scheint zutreffend

Koptisch

auferstehen und hinaufgenommen werden zu dem obersten der Himmel,
10 zu dem Orte, von dem ich euch von Anfang an (zuvor) gesagt habe, zu dem Orte, den
euch bereitet hat der, welcher mich gesandt hat. Und
also werde ich vollenden alle Veranstaltungen (*οἰκονομίαι*),
der ich bin ungezeugt und (doch) gezeugt von Menschen,
der ich bin ohne Fleisch (*σάρξ*), (und doch) habe ich getragen (*φορεῖν*) das Fleisch (*σάρξ*), denn
15 deswegen bin ich gekommen, damit ihr . . . . .

10 *εἰς τὸν τόπον, ὃν ἡτοίμασεν ὑμῖν ὁ πέμψας με* vgl. Matth. 20, 23; Joh. 14, 3. 13f. vgl. Ignat. ad Eph. 7, 2.

9 Äth.: „auferstehen im Fleisch"

12 Äth.: „habe ich vollendet" — Äth. übersetzt hier wie VI, 11 das griech. *οἰκονομία* mit „Gnade"

14 Äth. fügt hinzu: „und ich bin gleich euch aufgewachsen, die ihr im Fleisch geboren seid", dafür aber ausgelassen: „denn deswegen bin ich gekommen".

15 Nach Äth. zu ergänzen: „damit ihr auferstehet von den Toten in eurem Fleisch".

---

zu sein, da das Kopt. (XIV, 15) den Anfang des Passus erhalten hat: . . . . . ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲱⲧ[ⲛⲉ . . . .] „damit ihr" (Schmidt); freilich ist äthiop. ከመ ፡ ኪያከሙ ፡ gewöhnlich „damit euch" (wie Guerrier auch übersetzt), kann aber auch als Nominativ des Pronom. absol. fungieren. 9) Mit Rücksicht auf vorhergehende Note und kopt. ⲛⲁⲓ̈ⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲓ̈ „deswegen bin ich kommen" würde man statt ወልሕቁ ፡ „ich bin erzogen worden, aufgewachsen" eher ein anderes Verbum mit der Bed. „kommen" erwarten. 10) Vgl. vorletzte Fußnote. Guerrier vielleicht richtiger „afin que vous ressuscitiez usw. . . . ." በሥጋከሙ ፡ übersetzt Guerrier „réellement", genauer „in eurem Fleisch". — AC haben ወትንሣኤ ፡ ትንሥኡ ፡ „und damit ihr die Auferstehung erhaltet" in Gegensatz zu LBS. 11) Nach ABC, während LS hier die merkwürdige, aber fehlerhafte Var. ኢያሴፈው ፡ „welche nicht hoffen" haben. 12) ABC fügen hier noch hinzu ሕይወተ ፡ „das Leben und die Hoffnung . . . ." S አሀበሙ ፡ subj., also vielleicht „. . . denen es mir beliebt, ihnen die Hoffnung . . . . zu schenken". 13) Nach ABC. L hat das etwas ähnlich lautende und vielleicht nicht ganz unmögliche ዘኮነ ፡ „großartig ist, was du hoffen zu lassen und zu sagen pflegtest . . . . . ." S ዘኮነ ፡ ከመ ፡ ungefähr dass, wie L.

Äthiopisch

daß alles, was ich euch sage, geschehen wird“ [1]. Wir antworteten und sagten: „Ja, o Herr!“ Er sagte uns: „Wahrlich, ich sage euch, daß ich die ganze Gewalt von meinem Vater erhalten habe, damit ich diejenigen, die in der Finsternis verweilen, ins Licht zurückführe, und die in Verderbnis sind, — in die Unvergänglichkeit, die auf Irrwegen — in die Gerechtigkeit, die im Tode — ins Leben, und damit diejenigen, die in Fesseln sind, losgebunden werden. Denn was den Menschen unmöglich ist, ist dem Vater [2] ein Mögliches. Ich bin die Hoffnung der Verzweifelten, der Helfer derer, die da ohne Retter sind, das Vermögen der Ar|men [3], Heil [4] der Siechen und Auferstehung der Toten“.

Cap. 22 (33) Als er uns dies gesprochen, sagten wir ihm: „O Herr [5] ist es wahr, daß das Fleisch mit der Seele und dem Geist zugleich gerichtet werden wird, (die eine Hälfte) in dem

---

6 vgl. 2. Tim. 1, 10; 1. Kor. 15, 53. 8 vgl. Matth. 19, 26; Marc. 10, 27; Luc. 18, 27. 9f. vgl. Act. Thecl. c. 37 (ed. Lips. S. 264, 1ff.); Marcus-Lit. (Brightman, Liturg. East and West. S. 127, 2ff.)

S 7 ይትፌሥሑ ፡ „sich freuen“ statt des lautähnl. ይትፈ ትሑ ፡ „losgebunden werden“. Wahrscheinlich ursprüngl. subj. ይት ፈሥሑ ፡. 12 ይቤለን ፡ ዘንተ ፡ „. . . . uns dies sagte . . .“ — ንሕነኒ ፡ „(sagten) auch wir (ihm) . . . .“

1) Aus der darauffolgenden Antwort der Jünger müßte man schließen, daß dies ein Fragesatz ist: „glaubt ihr, daß alles, ..., geschehen wird?“ Das Prädikat steht im Imperativ, und die übliche Fragepartikel fehlt. Andrerseits aber ist der Auslaut des Verbums አመኑ ፡ zufällig mit der Fragepartikel ኑ gleichlautend, und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ursprünglich etwa ein *ተአምኑኑ ፡ oder *ትአመኑኑ ፡ stand, und der Abschreiber nicht nur das Präfix, sondern das andere ኑ im Auslaut aus Versehen strich. In S fehlt ከመ ፡ ኵሉ ፡ bis አብለክሙ ፡ einschließlich; es bleibt also: „glaubet, daß ich die ganze Gewalt usw. . . .“ Der Abschreiber hat den Absatz wahrsch. übersprungen, durch die Gleichheit von ከመ ፡ ኵሉ ፡ und ከመ ፡ ኵሉ ፡, von አመኑ ፡ und አማን ፡, endlich von ዘእቤለክሙ ፡ und አብለክሙ ፡ irregeführt. 2) A ወበኃበ ፡ እግዚአብሔር ፡ „und bei Gott“ — anstatt ወእምኀበ ፡ አብ ፡ „und bei dem Vater“. 3) AC ለነዳ

Koptisch

XV

⟨ⲕⲉ⟩

Es fehlen 10—11 Zeilen.

11 ⟨Wir aber (δέ) antworteten⟩: „Ja, ⟨o Herr!“ Da (τότε) sprach er ⟨zu uns: „Wahrlich (ἀμήν) ich⟩ sage ⟨euch: Ich habe empfangen ⟨alle Gewalt (ἐξουσία)⟩ von ⟨meinem Vater, damit die, welche sich befinden in ⟨der⟩ Finsternis, ich ⟨hinaufführe in das Licht

XVI

⟨ⲕⲋ⟩

Es fehlen 8—9 Zeilen.

10 . . . . . ⟨Als er aber (δέ) dies gesagt hatte⟩ ⟨zu uns, sprachen wir zu⟩ ihm: ⟨O Herr, ist es wahr, daß ge-⟩ ⟨richtet wird das⟩ Fleisch (σάρξ) ⟨und die Seele (ψυχή) und der Geist (πνεῦμα)⟩,

---

12 f. vgl. Matth. 28, 18. 14 vgl. 1 Petr. 2, 9; Od. Salom. 21, 2; 42, 22; s. auch Ko. V, 4; XXII, 15; XXIII, 9 f.

XVI 12 vgl. 1 Thess. 5, 23.

11 ff. Auf Grund des äthiop. Textes können wir Ko. ungefähr also ergänzen:

11 [ⲁⲛⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲇⲉ ϫⲉ] ⲁϩ|ⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉϥ]
[ⲛⲉⲛ ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯ|ϫⲟⲩ ⲙ̄|ⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲁⲓϫⲓ]
[ⲛ̄ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ] ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲛ̄|ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧ]
[ϩ|ⲟⲟⲛ ϩⲛ̄ |ⲛ|ⲕⲉⲕⲉ ⲁⲓ̈|ⲡⲁϫⲓⲧⲟⲩ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁⲛⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ]

XVI 10 ff. Auf Grund von Äthiop. könnte man also lesen:

10 . . . . . [ⲧⲁⲣⲉϥϫⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲇⲉ]
[ⲛⲉⲛ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉ|ϥ ϫ|ⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ . . . . . .]
[ⲥⲉⲛⲁϯϩⲉⲛ ⲁⲧ|ⲥⲁⲣⲝ |ⲙⲛ̄ ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲛⲁ]
[ⲁⲟⲩ ϫⲉ ϩⲁⲉⲓⲛⲉ] ⲙⲉⲛ ⲥⲉⲛ|ⲁⲙ̄ⲧⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄]
[ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲏⲩ]ⲉ ϩⲛ̄ⲕⲉⲕ|ⲉⲩⲉ] ⲇⲉ ⲥ̣ⲉ|ⲛⲁⲣ̄]
[ⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϣⲁⲁⲛⲏ|ϩⲉ ⲉⲩⲁ|ⲛϩ] ⲡⲁϫⲉϥ ⲇ|ⲉ

ያን፡ dass. 4) Übersetzt nach C ሥራይ፡ und S ሥራዮሙ፡. L hat ዓቃቤ፡ ሥራዮሙ፡ „der Arzt . . . .“ 5) C om. እግዚእ፡ „o Herr“.

Äthiopisch

Himmelreich ruhen wird, die andere Hälfte aber lebendig ewiglich bestraft wird?“[1] Und er sagte uns: „Wie lange noch[2] werdet ihr nun fragen und nachgrübeln?“

Cap. 23 (34) Wir sagten ihm wiederum: „O Herr, es ist dies notwendig. Du hast uns[3] ja befohlen, daß wir predigen, verkünden und lehren, damit wir, nachdem wir von dir genau[4] gehört haben, gute Boten werden und sie lehren an dich zu glauben[5]. Deshalb befragen wir dich“.

Cap. 24 (35) Er antwortete und sagte: „Wahrlich, ich sage euch, der Körper eines jeden Menschen wird [leben-

1) Die Stelle ist etwas corrumpiert. Es fehlt das Subjekt zu የዓርፍ „wird ruhen“. In mehreren Stellen des „Testaments“ finden wir die Unterscheidung von Körper, Seele und Geist, nämlich außer dieser Stelle noch s. u. S. 78, 1 (kopt. Text XVII, 11); ferner s. u. S. 82, 3. 9 (kopt. XIX, 14 und XX, 7) als ሥጋ፡, ነፍስ፡ und መንፈስ፡ im Äthiopischen, ⲥⲁⲣⲝ, ⲯⲩⲭⲏ und ⲡⲛⲁ im Koptischen. Unsere Übersetzung wie die Guerriers ist frei, dem Sinne nach. Entweder ist vor የዓርፍ፡ „ruhen wird“ ein መንፈቁ፡ „die eine Hälfte“ (der Menschheit) zu ergänzen, was nicht undenkbar erscheint, da infolge der zufälligen großen Ähnlichkeit von መንፈስ፡ „Geist“ und መንፈቅ፡ „Hälfte“ ein Überspringen seitens des Abschreibers zum mindesten nicht unwahrscheinlich ist. Das zu ergänzende መንፈቁ፡ ist dem parallelen ወመንፈቁ፡ des darauffolgenden Satzes entnommen. Oder aber es ist vielleicht die Vermutung zu erwägen, daß es sich hier nicht um die beiden Hälften (die gerechte und sündhafte) der Menschheit, sondern um die beiden Bestandteile des einzelnen Menschen handelt, den materiellen Körper mit der halbmateriellen Seele (Lebenshauch, Lebenskraft) einerseits, und den göttlichen Geist, den Intellekt, andererseits. Es werden also am jüngsten Tage sämtliche drei Bestandteile des Menschen gerichtet werden, worauf der Geist der Sünder als göttlicher Bestandteil in den Himmel steigen wird, um zu seiner göttlichen Quelle, von der er sich einst losgelöst hatte, zurückzukehren, der Körper aber und die Seele, die hienieden die einzige Ursache der Sünde sind, ewiglich gestraft werden. Und auf diesem Gericht findet die Scheidung zwischen unschuldigem Geiste einerseits und verbrecherischem Körper und Seele andererseits statt.
2) Abweichend von Guerrier, welcher übersetzt „de grâce, sur quoi m'interrogez-vous?“, indem er እስኩ፡ ምንተ፡ liest. Wir geben hier den Vorzug der Var. C እስከ፡ ምንትኑ፡ „wie lange noch“ in Übereinstimmung mit dem Kopt. ϣⲁ ⲉϩ ⲛ̄[ϩⲟⲟ]ⲩⲉ „bis zu welchem [Tage]“. Zum Sinn paßt die Lesung C sicher besser. A hat በእንተ፡ ምንት፡ „weshalb“. 3) In L fehlen „weil“ und „uns“. Ergänzt nach ABC እስመ፡ አዘዝከነ፡ und in Übereinstimmung

Koptisch

(und daß die einen) zwar (*μέν*) werden (ruhen in)
(dem Reich der Himmel), die andern aber (*δέ*) (werden)
15 (bestraft (*κολάζειν*) werden ewiglich) (noch) lebend?" Er aber (*δέ*) sprach

XVII

κζ

zu uns: „Bis zu welchem (Tage) fragt ihr und
grubelt ihr?" Wiederum (*πάλιν*) sprachen wir zu ihm: „O
Herr, eine Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) nämlich (*γάρ*) ist uns zu erforschen
durch dich, weil du uns befiehlst zu predigen,
5 damit wir selbst mit Sicherheit erfahren
durch dich und nützliche Prediger werden
und (damit) die, welche durch uns belehrt werden,
an dich glaubig (*πιστεύειν*) werden. Deswegen (ist es notwendig), daß wir dich befragen
oftmals". Er antwortete uns, indem er sagte:
10 „Wahrlich (*ἀμήν*) ich sage euch: Die Auferstehung (*ἀνάστασις*)

3 Äth. ausgel.: „zu erforschen durch dich"
4 f. Äth.: „du hast befohlen"; nach „predigen" fügt der Äth. noch hinzu „verkünden und lehren".
5 Äth.: „nachdem wir von dir genau gehört haben".
7 Äth.: „und sie lehren an dich zu glauben".
8 Äth.: „deshalb befragen wir dich"; viell. ist statt ⲧⲁⲣⲛ̄ϣⲛ̄ⲧⲕ zu l. ⲧⲛ̄ϣⲛ̄ⲧⲕ „wir befragen dich".
9 Äth.: „oftmals" ausgelassen.
10 Äth.: „der Körper eines jeden Menschen . . . wird auferstehen".

---

mit dem Kopt. (XVII, 4) ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲕⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲉⲛ. Auch S አዘ ዝከነ ፡ — „du hast uns befohlen". In demselben Satze fehlt nach መፍትውሰ ፡ „es ist notwendig" wahrscheinlich ein Verbum „fragen" oder „forschen"; vgl. Kopt. (XVII, 3) ⲁⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ. Guerrier bezieht ጥዩቀ ፡ auf ወንምሀር ፡ „et d'enseigner avec soin". Dies scheint nicht zutreffend zu sein, wie man aus Var. BS ከመ ፡ ጥዩቀ ፡ ሰሚዓነ ፡ „damit wir, nachdem wir genau gehört haben" und aus dem Kopt. (XVII, 5—6) ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲛⲛⲁⲙ̄ⲙⲉ ϩⲟⲩⲟⲩⲛⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲣϫ [ⲁ ⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ schließen kann. 5) Für ይእመኑ ፡ „damit sie . . . . . glauben" hat C ወንእመን ፡ „daß wir glauben" im Gegensatz zum Kopt. (XVII, 7—8) ⲥⲉϩⲱⲛⲉ ⲉⲩⲣ̄ⲛⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁⲕ. Am richtigsten S ከመ ፡ ይእመኑ ፡ „damit sie glauben".

Äthiopisch

dig[1]] mit einer Seele zugleich auferstehen und Geist". Und wir sagten ihm: „Kann denn leben, was verwest und verstreut worden ist? Wir fragten, nicht daß wir es leugnen[2], sondern wir glauben[3] wahrhaftig, daß, wie du sagst, so war es und so wird es sein". Er erwiderte uns erzürnt: „O ihr Kleingläubige, wie lange noch werdet ihr nicht glauben[4], mich befragen und nachforschen? Ihr wollt verstehen ohne Schmerz[5]. Hütet[6] meine Gebote und befolgt, was ich euch sage, indem ihr nicht beschämet, niemand zu Schanden bringet[7], und ohne Ansehen

S 1 ወመንፈሱ ፡ „und seinem Geist". 4 በከመ ፡ ትቤ ፡ „wie du sagst". 6 om. ትሴአሉኒ ፡ ወተኃሥሡ ፡ „werdet ihr mich befragen und nachforschen", welches auch im Kopt. (XVIII, 3) fehlt. 7 ወዘእንበለ ፡ — „und ohne" (Schmerz usw. . . .).

1) In der Var. A fehlt das Wort ሕያወ ፡ „lebendig", was mit dem koptischen Text übereinstimmt und auch das Passendere und Ursprünglichere zu sein scheint; s. aber u. S. 82, 10. 2) C ዘናግሕድ ፡ ዘተዋሣእነ ፡ „wir streiten nicht um zu veröffentlichen" (oder; „um klar zu machen") im Gegensatz zu kopt..... ⲱⲥ ⲉⲛⲉ ⲛ̄ⲁⲛⲓⲥⲧⲟⲥ. S ዘንክህድ ፡ ወዘናንዕስ ፡ „nicht daß wir leugnen und verkleinern (geringschätzen), sondern usw....." im Gegensatz zum Kopt. (XVII, 14): ⲉⲛ ϫ ⲛⲟⲩ ⲙⲙⲁⲕ. 3) C om. አመነ ፡ „wir glauben". A hat dafür wahrscheinlich aus አመነ ፡ entstelltes አነ ፡ „ich". 4) In AB fehlt ኢተአምኑ ፡ „werdet ihr nicht glauben", welches auch im Kopt. fehlt und sicherlich eine spätere Einschaltung ist. 5) Dem entspricht im Kopt. (XVIII, 3) ein Satz mit einem andern Sinn, aber zweifellos mit dem Äthiop. identisch: ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϩϥ̄ ⲁϫⲓⲥ ⲁⲣⲁⲓ ⲁⲟⲩ ⲁⲛⲁⲕ ϩⲟⲩⲟⲩⲧ ϯⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ⲟⲩϣⲛ̄ⲣ̄ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ. 6) AC hat ከመ ፡ „daß" nach ዕቀቡ ፡ „hütet" — ein wahrscheinlich überflüssiges Wort, da das Verbum ዐቀበ ፡ bloß entweder den Akkusativ oder die Präposition እምነ ፡ regiert, keineswegs aber eine Conjunction, die einen Nebensatz einleitet, nach sich haben kann. 7) Im Text እንዘ ፡ ኢትትሔየዩ ፡ ወኢታስተኃፍሩ ፡ „indem ihr (niemand) verachtet (oder ‚verachtet werdet') und beschämet". An Stelle des ersten Verbs haben ABCS ኢትትሃከዩ ፡, an Stelle des zweiten hat A ኢትትሐፈሩ ፡, was dem Satze eine ganz andere Wendung gibt: „indem ihr euch weder der Trägheit hingebet noch euch schämet"; dies paßt gut zu dem Kopt. (XVIII, 9) ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩϣⲛ̄ϫⲛⲟ ⲁⲟⲩ ⲟⲩϣⲛ̄ϫⲓϣⲓⲛⲉ = „sondern ohne Zögern und ohne Scheu" (Schmidt). Ohne Zweifel gehört den Varr. ABCS und A der Vorzug. Zu der Var. S vgl. den umgekehrten Unterschied zwischen S und L in der Var. zu Guerrier, 53, 7 L ኢተሐከይነ ፡ = S ኢተሐየይነ ፡.

Koptisch

des Fleisches (σάρξ) wird statthaben, indem die Seele (ψυχή) in ihm (sc. Fleisch) und der Geist (πνεῦμα)".

Und wir sprachen zu ihm: „O Herr, ist es denn (μή) möglich, daß das, was aufgelöst und vernichtet ist, heil werde — nicht wie (οὐχ ὡς)

Ungläubige (ἄπιστος) fragen wir dich — [oder (ἤ) ist es unmöglich

15 dir] — sondern (ἀλλά) wahrhaftig (ὄντως) glauben (πιστεύειν) wir, daß das, was du sagst,

XVIII

κη

geschehen wird". Und er zürnte uns, indem er sagte zu uns: „O ihr Kleingläubige (-πίστις), bis zu welchem Tage fragt ihr? Aber (ἀλλά) was ihr wünscht, sagt es mir, so werde ich selbst es euch sagen ohne

5 Neid (φθονεῖν); nur (μόνον) haltet meine Gebote (ἐντολή) und tuet das, was ich euch sage, und nicht wendet euer Antlitz von Jemandem ab, damit auch ich nicht abwende mein Antlitz von euch, sondern (ἀλλά) ohne Zögern und ohne Scheu . . . . . .

10 . . . . . .

. . . . (und) ohne Ansehen der Person dienet (διακονεῖν)

2 ἀλυγόπιστοι vgl. Matth. 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8. 5 μόνον τηρεῖτε τὰς ἐντολάς μου vgl. Joh. 14, 15. 21; 15, 10. 11 προσωπολημψία vgl. Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25; Jacob. 2, 1; Luc. 20, 21.

13 Äth.: „wir fragten, nicht daß wir es leugnen".

14 Die Worte: „oder ist es unmöglich dir" sind ein unpassender Einschub, der auch in Äth. fehlt.

XVIII 1 Äth.: „so war es und wird es sein".

2 f. Äth. mehr paraphrasierend: „wie lange noch werdet ihr (nicht glauben, fehlt in AB), mich befragen und nachforschen? Ihr wollt verstehen ohne Schmerz. Hütet meine Gebote und befolgt, was ich euch sage". Der Satz: „nicht wendet euer Antlitz von Jemandem ab, damit auch ich nicht abwende mein Antlitz von euch" ist übergangen.

5 Äth.: „ohne Schmerz". Stand ursprünglich ἀφθόνως? vgl. Od. Salom. 3, 7; 7, 4; 11, 6; 15, 6; 17, 12; 20, 7; 23, 4.

9 f. Im Ms. durch Versehen des Abschreibers eine Dittographie entstanden, vom Abschreiber selbst eingeklammert.

Äthiopisch

von Person[1] dienet auf dem engen, geraden und schmalen Wege. Und dadurch wird mein Vater an euch (seine) ganze Freude haben".

Cap. 25 (36) Wir sagten ihm wiederum: „O Herr, sieh, wir quälen[2] dich mit dem vielen Fragen". Er erwiderte uns: „Ich weiß, daß ihr in Glauben und mit eurem ganzen Herzen mich befragt, und ich habe an euch meine Freude. Wahrlich, ich sage euch, ich bin erfreut[3], und es wird sich mein Vater in mir freuen. Und daß ihr so nachforschet und fragt, ohne euch zu schämen, bereitet mir eine Freude[4] und euch gereicht es zum Leben". Als er uns | dies gesagt hatte, wurden wir froh, denn wir haben in Demut gesprochen[5], und wir sagten ihm wiederum[6]: „O unser Herr, in allen Dingen warst du uns gnä-

S 1 S (und B) እንተ ፡ ፍኖተ ፡ „auf dem .... Wege". — ጸባብ ፡ ወርትዓን ፡ ወመቅዓን ፡. Ein ርትዓን ፡ ist im Geez bisher nicht belegt. Die Form scheint dem ወመቅዓን ፡ nachgebildet zu sein und wird wohl Schreibfehler sein. B hat ጸባብ ፡ ወርትዕት ፡ ወቃዓን ፡ mit ebenfalls unbekannter Form ቃዓን ፡ (fem. eines Adj. *ቅዒን ፡?). 2 om. በኵሉ ፡ „in Allem" (in unserer Übersetzung ausgelassen), in Übereinstimmung mit dem Kopt. 5 አእምር ፡ statt አአምር ፡ „ich weiß". Denselben Fehler vgl. unsere Übers., S. 70, Z. 7. 6 Statt ትሴአሉኒ ፡ „... ihr .... mich befragt" hat S Dittographie እትፌሣሕ ፡. 9 እስከ ፡ „bis" statt እስመ ፡ „denn, daß". 11 ፍሥሐ ፡ ኮነ ፡ „ward eine Freude" statt ኮነ ፡ ፍሡሐነ ፡ „wurden wir froh".

1) BC fügen ወእንዘ ፡ hinzu „und indem ihr keine Person ansehet, dienet usw. ....". 2) Bei Guerrier „nous délirons pour toi". Das gibt keinen verständlichen Sinn. Das Koptische hat hier (XIX, 2): ⲧⲛ̄ⲣ̄ⲃⲁⲣⲉⲓ „wir belästigen" (Schmidt). Soll hier *ናዘነግዕ ፡ „wir bringen zum Rasen" gestanden haben? 3) Guerrier: „.... se délecte". Mit Rücksicht auf das Koptische (XIX, 6) ϯ|ⲧⲏⲧ ⲛ̄|ϩⲏⲧ ..... wäre es viell. besser አስተሐውዝ ፡ als Verbum der Form IV, 1 anzusehen und mit „sich erfreuen" zu übersetzen. 4) A ይሔይስ ፡ „ist besser", an Stelle von „bereitet mir eine Freude". S የዓሥየኒ ፡ „belohnt mich" (im Gegensatz zum Kopt.). 5) Oder mit Guerrier „denn er hat mit uns sanft gesprochen". Ein *ተናገርነ ፡ für ተናገረነ ፡ würde besser dem kopt. ⲁⲛϫⲛⲟⲩϥ (XIX, Z. 11) entsprechen. In C fehlt die ganze Stelle, vgl. das Koptische, wo „in Demut" gleichfalls fehlt. 6) C om. ካዕበ ፡ „wiederum", in Übereinstimmung mit dem Kopt. (XIX, 11): ⲁⲟⲩ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ (doch könnte im Schmidtschen Texte vielleicht ein dem

Koptisch

auf dem Wege, der gerade und eng und bedrängt (schmal) ist.
Also wird mein Vater selbst jubeln über
euch". Wiederum (πάλιν) sprachen ⟨wir⟩ zu ihm: „O Herr,

XIX

⟨ⲕⲟ⟩

bereits nämlich (ἤδη γάρ) schämen wir uns, daß wir ⟨dich⟩ befragen
oftmals und dich belästigen (βαρεῖν)". Da (τότε) antwortete ⟨er⟩
und sprach zu uns: „Ich weiß nämlich (γάρ), daß ⟨in⟩
Glauben (πίστις) und mit eurem ganzen Herzen ihr
5 mich befragt. Deswegen freue ich mich über ⟨euch⟩;
denn (γάρ) wahrlich (ἀμήν) ich sage euch: Ich bin ⟨erfreut⟩
und mein Vater, der in mir, daß ⟨ihr⟩
mich befragt. Eure Unverschämtheit aber (δέ) ⟨gereicht mir⟩
zum Frohlocken und gibt euch selbst ⟨Leben⟩".
10 Als er aber (δέ) dies zu uns gesagt hatte, wurden wir ⟨erfreut, daß⟩
wir ihn befragt haben, und wir sprachen zu ihm: ⟨„O Herr, in⟩ allen
Dingen machst du uns lebendig und erbarmst dich ⟨unser. Jetzt⟩

12 Matth 7, 14; Luc. 13, 24. XIX 7 ὁ πατήρ μου ὁ ἐν ἐμοί vgl. Joh. 14, 10.

13 Wörtlich: „Dies ist die Weise selbst meines Vaters, er wird jubeln".

XIX 1 Äth.: „sieh, wir quälen dich mit dem vielen Fragen".

6 st. ϯ[ϩⲁⲣϣ] ⲛ̄ϩⲏⲧ l. ϯ[ⲧⲏⲧ] ⲛ̄ϩⲏⲧ.

9 st. [ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ] erg. ⲛ̄ⲱⲛϩ.

10 st. ⲁⲛⲣ̄[ⲛⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁⲍⲉ] nach Äth. zu erg. ⲁⲛⲣ̄[ⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ϫⲉ]; sollte aber ⲣ st. ⲣ̄ zu lesen sein, so würde man ⲁⲛⲣ[ⲉϣⲉ] ergänzen, so daß noch am Schluß ein dem Äth. „in Demut" entsprechendes Wort gestanden haben könnte.

12 Hier steht das Präsens, während Äth. das Perfect. (doch S = Ko.) bietet in Übereinstimmung mit Ko. XIV, 1 und in der gleichen Reihenfolge: „du warst uns gnädig und schenktest uns Leben".

ካዕበ፡ entsprechendes kopt. Adverb in der Lücke gestanden haben etwa ⲁⲛ oder dergl., wenn die kopt. Wortfolge dies erlaubt. S እግዚኦ፡ ካዕበ፡ — „o Herr (vgl. Kopt. XIX, 11) (ⲛϫⲁⲉⲓⲥ), wiederum usw. . . . ."

Äthiopisch

dig[1] und schenktest uns Leben, denn alles, worüber wir dich befragten, hast du uns beantwortet". Darauf fragte er uns[2]: „Ist es das Fleisch oder[3] der Geist, welcher untergeht?" Und wir sagten ihm: „Das Fleisch". Er erwiderte[4]: „Was nun untergegangen[5], wird auferstehen, und was erkrankt ist, wird genesen, damit an diesem mein Vater gepriesen wird. Wie er es an mir getan hat, so werde auch ich an euch tun und an allen[6], die an mich glauben.

Cap. 26 (37) Wahrlich, ich sage euch: das Fleisch wird samt der Seele lebendig auferstehen, damit sie Geständnis ablegen und nach der Gerechtigkeit gerichtet werden, den Taten gemäß[7], die sie begangen, ob gut oder böse, damit es eine Wahl und ein Beispiel wird für[8] diejenigen, die geglaubt und das

S 1 ወታሐይወነ ፡ „und schenkst uns Leben". 2 ትንግረነ ፡ subj. = „beantwortest du uns". 6 በዝንቱ ፡ „an diesem". 7 አነሂ ፡ „auch ich". 10 ነፍሱ ፡ „. . . seiner Seele". Vgl. die Var. S ወመንፈሱ ፡ im Gegensatz zu L in unserer Übers. S. 78, Z. 1. 12 ኅርየተ ፡ „eine Wahl" statt des unbelegten ኅርየተ ፡.

1) LB ተሠሃለነ ፡, S ተሣሃለነ ፡ = BL „war er uns gnädig". 2) ABC ይቤለነ ፡ ምንት ፡ „fragte er uns: was? usw. . . ., viell.: „was untergeht? der Körper oder usw. . . . ." (im Gegensatz zum Kopt.). 3) BC om. ወሚመ ፡ „oder". Im Kopt. ist der Text lückenhaft. BC scheinen das Richtige nicht zu enthalten. Auch das Kopt. entspricht ALS nicht. 4) A om. ወይቤለነ ፡ „und er erwiderte (sagte) uns". S ወይቤ ፡ „und er sagte". 5) Besser buchstäblich: „was gefallen ist, wird aufgehoben werden", in Übereinstimmung mit dem Kopt. (XX, 1) ⲡⲉⲧⲁϩϩⲉⲉⲓⲉ ϥⲛⲁ[ⲧⲱⲛⲉ] = „das, was gefallen ist, wird . . . . . (Schmidt). 6) AB ወለኵልክሙ ፡ እለ ፡ አመንክሙ ፡ „und an euch allen, die ihr an mich glaubt" in Übereinstimmung mit dem kopt. ϩⲓ[ⲱⲧⲏⲛ]ⲉ. S ወለኵልክሙ ፡ እለ ፡ ተአመንክሙ ፡ „und an euch alien, die ihr mich bekannt habt". 7) ABC om. ምስለ ፡ „mit", welches auch hier vollkommen überflüssig ist. 8) ለእለ ፡ የእምኑ ፡ des äthiop. Textes könnte auch als Genitiv aufgefaßt und in Übereinstimmung mit dem Kopt. (XX, Z. 11 [ⲟⲩ]ⲉⲕⲗⲟⲅⲏ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ) mit „(Auswahl und Musterbild) derjenigen, die glauben . . . ." übersetzt werden. A hat ከመ ፡ ይኩኑ ፡ ኄራነ ፡ „damit sie gut werden".

---

13 Man kann den Satz auch als Aussagesatz auffassen: „Jetzt nun wirst du uns kundtun". Äth. bietet auch hier das Perfect.: „denn alles, worüber wir dich befragten, hast du uns beantwortet".

Koptisch

nun wirst du uns kundtun das, was wir (dich) fragen werden?" Da (τότε) sprach er zu uns: „Ist denn das Fleisch (σάρξ) vergänglich (oder (ἢ)) ist es (der) Geist (πνεῦμα)?" Wir sagten zu ihm: „Das Fleisch (σάρξ) ist vergänglich".

XX

(λ)

Da (τότε) sprach er zu uns: „Das was gefallen ist, wird (auferstehen), und das was verloren, wird gefunden, und das was (schwach), wird genesen, damit an diesen Sobeschaffenen (offenbar werde) die Herrlichkeit meines Vaters. Wie (er) es an mir getan hat, so werde ich selbst es tun an (euch) allen, die da glauben (πιστεύειν). Wahrlich aber (ἀμὴν δέ) ich sage euch: Das Fleisch (σάρξ) wird auferstehen und die Seele (ψυχή) lebendig, damit statthabe ihre Verteidigung (Verantwortung) (ἀπολογία) an jenem (Tage) in betreff dessen, was sie getan haben, sei es (εἴτε) Gutes, sei es (εἴτε) Böses, auf daß stattfinde eine (Auswahl (ἐκλογή) der Glaubigen (πιστός), die getan haben die

2 vgl. Luc. 15, 32. 4 δόξα τοῦ πατρός μου vgl. Joh. 7, 18; 11, 40; Röm. 6, 4. 9 f. vgl. 2. Kor. 5, 10. 11 vgl. 1. Thess. 1, 4; 2. Petr. 1, 10.

14 f. Äth.: „Er fragte uns: Was? (nach ABC) Ist es das Fleisch oder der Geist, welcher untergeht?" Deshalb ist wohl ⲛⲉϥⲁⲥⲓⲧ „verdorben" richtig ergänzt, aber Z. 14 am Ende zu streichen ⲉⲧ; auch ϧⲛ ⲛⲛⲁ ⲛⲉ „im Geiste" ist schwerlich richtig überliefert; die Kopula ⲛⲉ erfordert ein masc. Substantiv. ϧⲛ scheint falsch, oder man müßte ⲛⲉⲓϧⲛ „das was ist in" lesen.

XX 2 Im Äth. fehlt: „und das was verloren, wird gefunden".

3 Man kann auch den Plural ⲛⲉⲓ ⲛϯⲙⲛⲉ als Neutrum auffassen, also „an solchem"; Äth.: „an diesem".

4 Äth.: „damit an diesem mein Vater gepriesen wird".

6 Äth.: „an euch und an euch allen, die an mich glauben".

7 Äth.: „lebendig auferstehen", daher wohl auch im Ko. statt der früheren Ergänzung in Z. 8 ⲙⲛ̄ ⲛⲛⲁ „mit dem Geiste" zu lesen ⲥⲧⲁⲛϩ „lebendig".

9 Äth.: „an jenem Tage" ausgelassen, statt dessen: „damit sie Geständnis ablegen und nach der Gerechtigkeit gerichtet werden".

Äthiopisch

Gebot meines Vaters, der mich gesandt, befolgt haben. Darauf wird das gerechte Gericht stattfinden, denn so will es mein Vater. Und er hat mir gesagt: »Mein Sohn, am Tage des Gerichts schäme dich nicht vor dem Reichen und verschone nicht den Armen[1], sondern einen jeden übergib[2] dem ewigen Gerichte seinen Sünden gemäß«. Diejenigen aber, die mich geliebt haben[3] und lieben und meine Gebote befolgt haben, denen werde ich im Reiche meines himmlischen Vaters Ruhe und Leben gönnen[4]. Nun sehet[5], was für eine Gewalt er mir gnädig verliehen und gegeben hat, (damit ich tue), was ich beabsichtige und[6] was

S 2 ርትዕ ፡ „das Gericht der Gerechtigkeit". Kopt. XX. 13 ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲟⲩⲟⲩⲧ. 4 ባዕለኒ ፡ „weder den Reichen"; correcter als L በዕለ ፡. 6 ለኃጣውኢሁ ፡ „seinen Sünden gemäß". — ወለእለኒ ፡ „Diejenigen aber ...." 7 ወይገብሩ ፡ „und befolgen", im Gegensatz zum Kopt. (XXI, 5) ⲉⲧⲁϩⲉⲓⲣⲉ. — ትእዛዝየ ፡ ወፈቃድየ ፡ „mein Gebot und meinen Willen".

1) Guerrier übersetzt „ne confonds pas le riche, n'épargne pas le pauvre". Dies scheint dem Sinn nicht zu entsprechen, denn Gott der Vater kann unmöglich vom Sohn verlangen, daß er den Reichen nicht beschäme, während er doch den Armen nicht verschont. Auch hat ኀፈረ ፡ oder ኀፍረ ፡ nie die transitive Bedeutung. Dazu steht Guerriers Auffassung im Gegensatz zum Kopt. (XXI, 1—2), das übrigens arg verstümmelt ist. Für ኢትምሀከ ፡ „verschone nicht" haben BC das sehr ähnliche und deshalb leicht zu verwechselnde ኢትምሕር ፡ bzw. ኢትምሀር ፡ „erbarme dich nicht", was genauer dem kopt. ⲟⲩⲧⲉ ⲕⲛⲁⲛ[ⲁⲉ] entspricht. 2) LB መጠወ ፡ „er hat übergeben". 3) Bei Guerrier ausgelassen. AC om. ወያፈቅሩኒ ፡ „und mich lieben". 4) Genauer: „werde ich ruhen lassen im Leben im Reich meines himmlischen Vaters". C fügt hinzu ዘለዓለም ፡ „ewiges Leben". C በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ „im Himmelreiche". AB ዘበሰማያት ፡ „welcher im Himmel" (vgl. das Kopt.). S ዓዕርፍ ፡ በመንግሥተ ፡ አቡየ ፡ ዘበሰማያት ፡ ውስተ ፡ ሕይወት ፡ „werde ich ruhen lassen im Reich meines Vaters im Himmel im Leben". 5) Bei Guerrier „ils verront", ohne Grundangabe, aber in Übereinstimmung mit dem kopt. ⲥⲉⲛⲁⲛⲟ. 6) Hier sind zwei bei Guerrier auseinandergerissene und in zwei Absätze gesonderte Stellen in Übereinstimmung mit dem koptischen Text zusammengelötet. Bei Guerrier: (Afin que j'accomplisse) ce que je veux. ..... (neuer Absatz ....) J'ai volu (la récompense) pour ceux ..... Im Kopt. (S. 13, Z. 10): ϫ[ⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲓⲛⲁ]ⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϯⲟⲩⲁϩϥ̄· ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲧⲉ ⲛⲛ[ⲉⲧⲁⲓ̈ϣⲡⲱⲡ] ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲓ̈ϣⲁϫⲛⲉ ⲁⲧⲉ ⲛⲉⲩ ..... = „[zu] tun, was ich wünsche, und zu geben, was [ich gelobt] und beschlossen habe,

Koptisch

Gebote (ἐντολή) meines Vaters, der mich gesandt hat. Und also wird stattfinden das Gericht (κρίσις) in Strenge.
Denn (γάρ) es sprach zu mir mein Vater: Mein Sohn,

XXI

(λα)

am Tage des Gerichts (κρίσις) nämlich (γάρ) wirst du weder (οὔτε) dich schämen (scheuen)
vor den Reichen noch (οὔτε) wirst du Erbarmen haben mit
den Armen, sondern (ἀλλά) entsprechend (κατά) der Sünde eines jeden wirst du (über-)
geben (παραδιδόναι) ihn ewiger Strafe (κόλασις). Meinen
Geliebten aber (δέ) dagegen, die getan haben die Gebote (ἐντολή) (meines Va-)
ters, der mich gesandt hat, werde ich verleihen Ruhe (ἀνάπαυσις)
des Lebens in dem Reiche meines Vaters, der im
Himmel, und sie werden schauen das, was er geschenkt (χαρίζεσθαι) hat
mir, und er hat mir die Macht (ἐξουσία) gegeben, damit ich
tue das was ich wünsche, und daß ich gebe das was ich gelobt

12 vgl. Joh. 15, 10. XXI 1 ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως Matth. 10, 15; 11, 22. 24; 2. Petr. 2, 9; 3, 7; 1. Joh. 4, 17; Jud. 6. 4 κόλασις αἰώνιος vgl. Matth. 25, 46. 5 ἐντολαί τοῦ πατρός μου vgl. Joh. 15, 10. 7 ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου vgl. Matth. 26, 29. 13 τόπος Λαζάρου vgl. Luc. 16, 23. — Über die Predigt Christi in der Unterwelt vgl. 1. Petr. 3, 19.

13 Äth.: „darauf wird stattfinden das gerechte Gericht (Joh. 5, 30; 2. Thess. 1, 5; Apoc. 16, 7), denn so will es mein Vater".

3 Äth.: „einen jeden übergib dem ewigen Gericht seinen Sünden gemäß".

6 Äth.: „Diejenigen aber, die mich geliebt haben und .... befolgt haben meine Gebote".

8 Äth.: „nun sehet, was für eine Gewalt er mir gnädig verliehen und gegeben hat".

ihnen zu geben ....." (Schmidt). Dies wird durch ABCS ወፈከመ፡ ፈቀደኩ፡ bestätigt: „wie ich beabsichtige und beschlossen habe ...." Mit Rücksicht auf das kopt. ⲁⲩⲥ ⲛⲉⲩ wäre es vielleicht besser zu ergänzen „damit ich (ihnen) gebe" anstatt „tue". S hat nach ወፈከመ፡ ፈቀደኩ፡ „und beschlossen habe" Pausazeichen.

Äthiopisch

ich beschlossen habe, sie hoffen zu lassen (ihnen zu versprechen).

Cap. 27 (38) Deshalb bin ich herabgestiegen und habe zu Abraham, Isaak und Jakob, euren Vätern, den Propheten, gesprochen[1], daß sie von unterhalb die Ruhe in die Himmel bringen[2], und ich habe ihnen die rechte Hand dargeboten[3], die Taufe des Lebens und Erlaß und Vergebung alles Bösen, wie euch, so auch von nun an allen denjenigen, die an mich[4] glauben (werden). Wer aber an mich glauben wird und trotz seines Glaubens in meinem Namen[5] mein Gebot nicht befolgt, | dem wird das zu gar keinem Nutzen. Umsonst[6] hatte er das be-

S 1 አሰርኩ ፡ (B አሰፈውኩ ፡) „ich habe hoffen lassen". 7 እምኵሉ ፡ ለከያ ፡. 8 ወይለዚኒ ፡ „und jetzt" statt ወእምይእዜኒ ፡ „auch von nun an".

1) AC om. ወተናገርኩ ፡ „und ich habe ..... gesprochen", welches im Kopt. allerdings fehlt, obwohl hier das Kopt. und Äthiop. auch sonst von einander abweichen. Im Texte steht das Verbum „gesprochen" zweimal: „ich habe ..... gesprochen und ihnen mitgeteilt, daß usw." A hat für das andere Verbum ወወሀብክሙ ፡ „und ich habe ihnen gegeben .....", was vielleicht ein Vorgreifen desselben, in der nächsten Zeile stehenden Wortes ist. 2) So lautet wörtlich der äthiop. Text, wenn wir ያምጽኡ ፡, nicht, wie es Guerrier zu tun scheint, als für *ይመጽኡ ፡ stehend auffassen, sondern in seiner Bedeutung als Subjunct. von አምጽአ ፡ übersetzen. Die Guerriersche Auffassung ergibt einen besseren Sinn und stimmt mit dem kopt. Text (XXI, 12) überein, aber bloß dem allgemeinen Sinne nach. Bei Guerrier: „je leur ai annoncé, aux enfers, le repos dans les cieux (où) ils viendront". An den subjunctiven Charakter des ያምጽኡ ፡ erinnert im kopt. Text ⲁⲧⲟⲩⲉⲓ ⲁⲛⲁⲗ „damit sie herauskommen" (Schmidt), was für das Äthiop. ein ursprüngliches *ይምጽኡ ፡ mit *ይ" für ያ" anstatt des von Guerrier wahrscheinlich herausgelesenen *ይመጽኡ ፡ vermuten läßt. S ይመጽኡ ፡ „sie werden kommen". ⲙ könnte auch für *ይወጽኡ ፡ (sie [sollen] herausgehen) stehen. Diese Verba werden oft verwechselt in den Mss. 3) Bei Guerrier: „de ma main droite je leur ai donné etc. . . ." Im Kopt. ist die Ergänzung unsicher. 4) ABC om. ብየ ፡ „an mich". 5) Bei Guerrier wird አሚኖ ፡ በስምየ ፡ als Subject zum Prädikat አልቦ ፡ ዘይበቍዖ ፡ aufgefaßt, also „sein Glauben an mich wird ihm keinen Nutzen bringen". Der in der deutschen Übersetzung gewählte Ausdruck entspricht genauer dem Koptischen (XXII, 5) ⲉⲁϥⲣϩⲟⲙⲟ[ⲗⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄]ⲛⲁⲣⲉⲙ = „obwohl er hat bekannt meinen

Koptisch

und was ich beschlossen habe, ihnen zu geben und zu ⟨schenken (*χαρίζεσθαι*)⟩
ihnen. Deswegen nämlich (*γάρ*) bin ich hinabgestiegen zu ⟨dem Orte des⟩
Lazarus und habe gepredigt ⟨den Gerechten (*δίκαιος*) und⟩
den Propheten (*προφήτης*), damit sie herauskommen aus der Ruhe (*ἀνάπαυσις*),
die unterhalb, und heraufgehen zu der, die sich befindet ⟨oberhalb⟩.

XXII

⟨Ⲁⲃ⟩
⟨Und ich habe ausgegossen? mit? meiner⟩ rechten ⟨Hand⟩ über sie
. . . . . ⟩ des Lebens und Vergebung und Errettung
⟨vor⟩ allem ⟨Bösen⟩, sowie ich es euch getan habe und
⟨denen, die⟩ an mich glauben (*πιστεύειν*). Wenn aber (*δέ*) einer glaubt (*πιστεύειν*)
⟨an mich und⟩ nicht tut meine Gebote (*ἐντολή*), obwohl er hat bekannt (*ὁμολογεῖν*) meinen Namen, so hat er keinen Nutzen (*ὠφελεῖν*) davon und ist

14 *δίκαιοι καὶ προφῆται* vgl. Matth. 13, 17; 10, 41. XXII 5) vgl. 1. Joh. 2, 4.

12 Äth.: „zu dem Orte des Lazarus" ausgelassen, ferner Z. 13: „und habe zu Abraham, Isaak und Jakob, euren Vätern, den Propheten gesprochen"; vgl. Syr. Didasc. cap. XXVI, ed. Achelis und Flemming, S. 145, Z. 24.

14 Äth.: „daß sie von unterhalb die Ruhe in die Himmel bringen".

XXII 1 Äth.: „und ich habe ihnen die rechte Hand dargeboten, die Taufe des Lebens und Erlaß und Vergebung alles Bösen". Der Text in Ko. lückenhaft, daher die Ergänzung unsicher. Der Ausdruck in Z. 1 „über sie" verlangt ein Wort wie „ausbreiten" oder „ausgießen", doch bleibt unsicher, ob das Wort „rechte Hand" im Accusativ oder in präpositioneller Fassung zu ergänzen ist.

2 Streiche ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲧⲁⲛ; Äth.: „die Taufe des Lebens"; ⲛ̄ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲩⲓⲥ oder ⲛ̄ⲛⲉ̀ⲁⲛⲧⲓⲥⲙⲁ ist für die Lücke zu groß; vielleicht ⲛ̄ⲛⲙⲁⲩ „das Wasser".

4 Äth. fügt hinzu: „von nun an allen".

Namen" (Schmidt). Das äthiop. አሚኖ ፡ በስምየ ፡ kann seiner Stellung nach am besten als Umstandsnebensatz aufgefaßt werden. 6) C add. እስመ ፡ „denn umsonst usw."

Äthiopisch

vorzugt, was ihm vorzüglich schien[1]. Sein Ende ist dem Verderben[2] bestimmt, der Strafe und dem großen Weh, denn er hat mein Gebot übertreten.

Cap. 28 (39) Euch aber habe ich es gegeben, die Kinder des Lichtes dem Herrn[3] zu sein und rein von jedem Bösen und von jeder Gewalt der Strafe, und so werde ich auch denjenigen tun, die durch euch an mich glauben. Wie ich euch gesagt und verheißen habe, daß er (der, welcher an mich glaubt?) aus dem Gefängnis befreit, von den Fesseln losgebunden und von den Lanzen[4] und furchtbarem Feuerbrand gerettet wird". Und wir sagten ihm: „O Herr, in allen Dingen[5] hast du uns Freude bereitet und Ruhe verheißen. In Treu und Wahrheit[6] hast du es

S 7 ወብክሙኒ ፡ „und .... auch durch euch ...". — እቤለ ክሙ ፡ correct = „.... ich euch gesagt .... habe". — ወአሰፈውኩክሙ ፡ „und ich euch verheißen habe".

1) Guerrier: „en vain il préfère un genre de vie". በደረ ፡ heißt auch „eilen". S በዲረ ፡ በደረ ፡, Verbum mit innerem Infinitiv als Objekt, entspricht genau dem Kopt. (XXII. 7) |ⲁϥⲡⲱⲧ ϩⲛ̄ ⲟ|ⲩⲡⲱⲧ (ebenfalls Verbum finitum mit innerem Infin.) „er lief einen eitlen Lauf". 2) A hat ለጸዕር ፡ „dem Schmerz" für ለኃግል ፡ „dem Verderben". S በፃዕር ፡ „in (großem) Schmerz". C om. ወለኵነኔ ፡ „und der Strafe". 3) AB ውሉደ ፡ እግዚአብሔር ፡ „die Kinder des Herrn". C = ውሉደ ፡ ብርሃን ፡ ወውሉደ ፡ እግዚአብሔር ፡ „die Kinder des Lichtes und die Kinder des Herrn". Im Texte ..... በእግዚአብሔር ፡ „die Kinder des Lichtes im Herrn". Sämtliche Lesarten dem Kopt. ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲱⲛϩ widersprechend. 4) ወእምኵናት ፡ „von den Lanzen" könnte gut, entsprechend dem kopt. |ⲛ̄|ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ, die leichte Entstellung eines ursprünglichen ወእመኳንንት ፡ „und von den Herrschern, den Gewaltigen" sein. Das Wort fehlt in C. — Oder „vom Schwert". 5) B በከመ ፡ „wie" anstatt በኵሉ ፡ „in allen Dingen" entsprechend dem kopt. ⲥⲁⲣ. 6) Guerrier anders: „à cause de leur foi et de leur confiance". Das Koptische ist hier lückenhaft. S ወዘበአማን ፡ „und das Wahre".

---

7 Äth.: „umsonst hatte er das bevorzugt, was ihm vorzüglich schien"; ob die Ergänzung ⲁϥ[ⲡⲱⲧ] „er ist gelaufen" richtig, bleibt ungewiß.

8 f. Äth.: „sein Ende ist dem Verderben bestimmt, der Strafe und dem großen Weh, denn er hat mein Gebot übertreten".

10 f. Äth.: „Euch aber habe ich es gegeben, die Kinder des Lichts dem Herrn zu sein und rein von jedem Bösen und von jeder Gewalt der Strafe"; s. die Note dazu.

Koptisch

(gelaufen einen) eitlen Lauf. Denn (*γάρ*) Derartige
werden sich befinden in Verlorensein und
(Verderben, weil sie haben) mißachtet (*χαρανομεῖν*) meine Gebote (*ἐντολή*).
Um so mehr aber (*δέ*) ihr, die Kinder des Lebens, ich habe erlöst
euch von allem Bösen (*κακόν*) und von
der Gewalt (*ἐξουσία*) der Archonten (*ἄρχοντες*), und einen jeden, der
glaubt (*πιστεύειν*) an mich durch euch. Denn (*γάρ*) was ich gelobt habe
(euch), werde ich auch ihnen geben, damit, wenn sie kommen
aus dem Gefängnis und der Fessel der Archonten (*ἄρχοντες*)

XXIII

(Ac)

und dem gewaltigen Feuer". Wir antworteten und sprachen
zu ihm: „O Herr, du hast nämlich (*γάρ*) gegeben Ruhe des (Lebens uns)
und hast gegeben . . . . in Wundern zur Befestigung
des Glaubens (*πίστις*), wirst du nun dieses selbst predigen
uns, nachdem (*ἐπεί*) du gepredigt hast den Gerechten?

7 vgl. Gal. 2, 2; Phil. 2, 16 12 *ἄρχοντες*; vgl. Col. 2, 15.
XXIII 1 *πέρ* vgl. Matth. 3, 10 u. ö.

12 f. Äth.: „und so werde ich auch denjenigen tun, die durch euch an mich glauben".

13 f. Äth.: „Wie ich euch gesagt und verheißen habe, daß er aus dem Gefängnis befreit, von den Fesseln losgebunden und von den Lanzen und furchtbarem Feuersbrand gerettet wird".

14 In Ko. steht der Finalsatz „damit" ohne Verbum, oder es ist ⲁⲩⲛⲁⲥⲓ st. ⲁⲩⲓⲙⲁⲥⲓ zu lesen, also „damit sie kommen".

2 f. Äth.: „in allen Dingen hast du uns Freude bereitet und Ruhe verheißen. In Treu und Wahrheit hast du es unsern Vätern und Propheten verkündet, und so auch uns und Jedermann". Danach wäre Z. 2 zu ergänzen ⲛⲉⲛ „uns" st. ⲛⲉⲩ „ihnen". In Z. 3 wage ich keine Ergänzung des Substantivs. Der Äth. hat überhaupt keine Frage.

5 st. ⲛⲉⲛ „uns" viell. zu erg. ⲛⲉⲩ „ihnen". — st. ⲛ̄ ⲛⲓⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ „den Gerechten" nach Äth. vielleicht zu ergänzen ⲛ̄ ⲛⲓⲥⲓⲟⲧⲉ „unsern Vätern"; vgl. aber XXI, 13.

Äthiopisch

unsern Vätern und Propheten verkündet, und so auch uns und Jedermann“ [1]. Und er erwiderte uns: „Wahrlich, ich sage euch: euch und alle diejenigen, die an den, der mich gesandt, glauben oder (einst) glauben werden, die werde ich in den Himmel empor-
5 heben, (an den Ort) welchen der Vater den Erkorenen und Allerauserwähltesten [2] bereitet hat, damit er (ihnen) die Ruhe, die er verheißen, und das ewige Leben gebe.

Cap. 29 (40) Diejenigen aber, die sich gegen mein Gebot vergehen [3], Anderes lehren, etwas davon abziehen oder hinzu-
10 fügen, für ihre eigene Erhöhung arbeiten und diejenigen, die an mich schlicht glauben, irreführen, — . . . . . “ [4].

Und wir sagten ihm: „O Herr, wird denn eine andere Lehre und Unheil vorhanden sein?“ Er erwiderte uns: „Die Bösen werden ebenso enthüllt werden wie die Guten und diejenigen,

S 4 **ወለእለ ፡** statt **ወለእለሂ ፡**. 11 **ወይመይጥሙ· ፡ ለ እለ ፡** „und sie werden irreführen diejenigen, die . . . .“ 12 **ይከ ው·ን ፡** „wird (denn) usw. . . .“

1) A om. **ወከማሁ· ፡ ለነኒ ፡ ወለኵሉ· ፡** „und so auch uns und Jedermann“. 2) Fehlt in den Varr. AC in Übereinstimmung mit dem Kopt. 3) ABC **አበሱ ፡ ለትእዛዝየ ፡** „. . . . . sich gegen mein Gebot vergangen haben“, wie im Kopt. ⲛⲉⲧⲁⲣⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲓ. S **ይኤ·በሱ· ፡ ለትእዛዝየ ፡** „sich gegen mein Gebot vergehen“. Die Präposition **እምን ፡** nach **አበሰ ፡** ist ziemlich selten. 4) Der Nachsatz fehlt in ABCL: S hat **እሜጥ·ሙ· ፡ ለሐ·ል ፡** = „die werde ich dem Verderben überliefern“, was sowohl der Reconstruction Schmidt's wie dem erhaltenen kopt. (XXIV, 4) ⲡⲟⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ widerspricht.

---

7 f. Äth.: „euch und alle, die . . . . glauben oder einst glauben werden“. Z. 8 am Ende ist wohl zu erg. [ⲛⲉⲧ] oder [ⲛⲉⲧⲛⲁ] „die da werden glauben“.

11 f. Äth.: „den Auserwählten und den Allerauserwähltesten (om. AC), damit er (ihnen) die Ruhe, die er verheißen, und das ewige Leben gebe“.

13 l. ⲡ[ⲡⲁⲉⲡⲧⲟⲗⲏ] st. ⲡ[ⲛⲉⲡⲧⲟⲗⲏ].

14 Die Ergänzung [ⲡⲛⲉⲗ] „außer“ (dem Geschriebenen), ebenso Z. 15 ⲁ[ⲭⲱⲟⲩ] ist zu streichen. Äth.: „etwas davon abziehen oder hinzufügen“ (vgl. Apoc. Joh. 22, 18. 19).

15 Äth.: „für ihre eigene Erhöhung arbeiten“, Ko. dem Sinne nach ergänzt.

XXIV 5 Äth.: „wird denn eine andere Lehre und Unheil vorhanden sein?“

Koptisch

und den Propheten (*προφήτης*)?" Da (*τότε*) sprach er zu ⟨uns⟩:
„Wahrlich nämlich (*ἀμὴν γάρ*) ich sage euch: ⟨Alle,⟩
die geglaubt (*πιστεύειν*) haben an mich ⟨und die da⟩
glauben (*πιστεύειν*) an den, der mich gesandt hat, werde ich ⟨führen⟩
hinauf in den Himmel, an den Ort, ⟨den⟩ mein Vater ⟨bereitet⟩ hat
den Auserwählten, und ich werde euch geben das Reich,
das auserwählte, in der Ruhe (*ἀνάπαυσις*) und das ewige Leben. Die aber (*δέ*), welche mißachtet (*παρανομεῖν*) ⟨meine⟩ Gebote (*ἐντολή*)
und gelehrt haben in andern Lehren, indem sie . . . . .
das Geschriebene und hinzufügen, ⟨indem sie erstreben⟩

XXIV

⟨ܟܐ⟩

⟨ihren⟩ eigenen ⟨Ruhm⟩, ⟨und die⟩ lehren in andern Worten
⟨die, welche⟩ glauben (*πιστεύειν*) an mich in Aufrichtigkeit, wenn
⟨sie⟩ sich durch Derartige zu Fall bringen lassen,
⟨werden sie empfangen⟩ ewige Strafe (*κόλασις*)". Wir sprachen
⟨aber (*δέ*) zu ihm⟩: „O Herr, ⟨werden⟩ denn (*μή*) Lehren von
⟨andern⟩ existieren, abgesehen von dem, was ⟨du⟩ uns gesagt hast?"
⟨Er sprach zu⟩ uns: „Es ist notwendig nämlich (*γάρ*), daß sie existieren, damit (*ἵνα*)
⟨die⟩ Bösen und die Guten werden
⟨offenbar⟩ werden. Und also wird offenbar werden

9 vgl. Joh. 5, 24; 12, 44. 11 *οἱ ἐκλεκτοί* vgl. Matth. 24, 22. 24. 31; Marc. 13, 20. 12 *ἐγὼ δώσω ὑμῖν τὴν ζωὴν αἰώνιον* vgl. Joh. 10, 28; 17, 2. XXIV 1 vgl. Röm. 16, 17. 4 *κόλασις αἰώνιος* Matth. 25, 26. 7 f. vgl. 1. Kor. 11, 19; Luc. 17, 1; 1. Joh. 2, 19.

7 Äth. hat den Vordersatz ganz weggelassen und den Finalsatz zum Hauptsatz gemacht.

9 Äth.: „Und darauf wird ihnen ein gerechtes Gericht zuteil werden".

Äthiopisch

die Schönes tun[1]. Und darauf wird (ihnen) ein gerechtes Gericht[2] zuteil werden, ihren Taten gemäß, gemäß dem, was sie begangen hatten, und man wird sie ins Verderben stürzen"[3]. Und wir sagten ihm[4]: „Selig sind wir, die wir dich schauen und hören, wie du uns (dies) verkündest, und deren Augen so viele Wunder ansehen, die du vollzogen hast". Und er erwiderte und sagte uns: „Noch seliger aber werden diejenigen sein, die mich nicht sehen[5] und dennoch an mich glauben, denn sie werden Kinder | des Reiches[6] und die Vollkommensten[7] genannt werden, und ihnen werde ich ein ewiges Leben im Reiche meines Vaters sein". Und wir sprachen zu ihm wiederum: „O Herr, wie wird man glauben

S 4 ዘርኢናከ ፡ ወንሰምዕ ፡ ዘተናገርከ ፡ „die wir dich schauten und hören (hörten), was du verkündet hast". 5 ኃይላት ፡ „Wunder".

1) C om. ከመ ፡ „wie", hat also: „die Guten und diejenigen, die Gutes tun, die Bösen . . . . . ."; AC ገባርያን ፡ ሠናይ ፡ ወእኩይ ፡ „diejenigen, die Böses und Gutes tun". B hat ገባርያን ፡ ሰለም ፡ ወሠናይ ፡ ወእኩይ ፡ „diejenigen, die Frieden, Gutes und Böses tun". S ሠናይ ፡ ወሰላም ፡ „Gutes und Frieden". Aus allen diesen Varr. folgt, daß der ursprüngliche Satz etwa folgendermaßen lautete: „Er erwiderte uns: (die Guten) diejenigen, die Gutes oder Böses tun, werden enthüllt werden". Da aber in diesem Zusammenhange ኄራን ፡ „die Guten" überflüssig und sinnstörend erscheint, und ferner mit Rücksicht auf das in ABLS vorhandene ከመ ፡ „wie" oder „daß" und auf das kopt. (XXIV, 7) ⲫⲁⲛ ⲧⲟⲩϩⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ . . . . ., könnte der Text vielleicht auch etwa so gelautet haben: . . . . ከመ ፡ ገባርያን ፡ ሠናይ ፡ ወእኩይ ፡ ይትዓወቁ ፡ „es ist gut (oder notwendig), damit diejenigen, die Gutes oder Böses tun, offenbart werden". 2) B add. ኵሉ ፡ „jegliche gerechte Strafe (Gericht)". 3) L ወእሜጥ ዎሙ ፡ „und ich werde sie dem Verderben preisgeben" im Gegensatz zu kopt. (XXIV, 11—12) ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁ[ⲣ̄ⲡ]ⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ . . . . ABC correct ወይ" ፡, S hat ወእ" ፡ wie L. Unsere Übersetzung wie auch die Guerriers folgt ABC. 4) ABCS add. እግዚኦ ፡ „o Herr" (vgl. das kopt. ⲡϫ[ⲁ]ⲉⲓⲥ). 5) C ይሬእዩ ፡ „die sehen". A ወአምኑ ፡ „und geglaubt haben"; vgl. kopt. (XXV, 3) ⲁⲩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. 6) B ውሉደ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ „Kinder des Himmelreiches". Da das Wort „Himmel" im Kopt. fehlt, so wäre vielleicht zu vermuten, daß in B ሰማያት ፡ eine vorgreifende Dittologie unter Einfluß des folgenden etwas ähnlich lautenden ይሰመዩ ፡ „sie werden genannt werden" ist. 7) Im Texte: „vollkommen im (durch?) Vollkommenen (Gott?)"; es kann auch etwas anderes, verwandtes bedeuten; so-

Koptisch

das Gericht (*κρίσις*) an denen, welche diese Werke tun, und
⟨gemäß (*κατά*) ihren⟩ Werken werden sie gerichtet werden und werden
übergeben (*παραδιδόναι*) dem Tode". Wiederum (*πάλιν*) sprachen
⟨wir⟩ zu ihm: „O Herr, selig (*μακάριος*) sind wir,
⟨weil wir⟩ dich ⟨sehen⟩ und dich hören, wie du
⟨verkündigst⟩ derartiges, denn unsere Augen haben gesehen diese

XXV

⟨λε⟩

großen Wunder, die du getan hast". Er ⟨antwortete und sprach⟩
zu uns: „Selig (*μακάριος*) vielmehr ⟨nämlich (*γάρ*)⟩
sind die, welche nicht gesehen und (doch) geglaubt (*πιστεύειν*) haben, denn
Solche werden genannt werden ⟨-Kinder (Söhne)⟩
des Reiches-, ⟨und sie⟩ werden sein vollkommen (*τέλειος*) ⟨in?⟩
dem Vollkommenen (*τέλειος*) ⟨und⟩ ich werde sein ⟨ihnen⟩ Leben
im Reiche meines Vaters". Wiederum (*πάλιν*) ⟨sprachen wir zu ihm⟩:
„O Herr, in welcher Weise wird man glauben (*πιστεύειν*) können, ⟨daß du⟩

---

11 vgl. Röm. 2, 6. 12 vgl. Matth. 10, 21; 2. Kor. 4, 11. 13 vgl. Matth. 13, 16. 17; 1. Joh. 1, 1 ff.

XXV 2 f. vgl. Joh. 20, 29 (1. Petr. 1, 8). 4 *υἱοὶ τῆς βασιλείας* vgl. Matth. 13, 38. 5 vgl. Matth. 5, 48. 7 *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου* vgl. Matth. 26, 29.

15 st. ⲉⲕ[ϫⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓϣⲉϫⲉ] ⲛ̄ϯⲙⲓⲛⲉ „indem du sagst diese Worte" besser zu ergänzen ⲉⲕ[ⲧⲁϣⲉⲁⲥⲓϣ ⲛ̄ⲛⲉⲓ] ⲛ̄ϯⲙⲓⲛⲉ.

5 Äth.: „vollkommen im ⟨durch?⟩ Vollkommenen (Gott?)".

6 st. ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ[ⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲟϩ] erg. ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ[ϩ ⲛⲉⲩ] = „Leben ihnen" od. ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ[ϩ ⲛ̄ϣⲁ ⲁⲛⲏϩⲉ] = „ewiges Leben"; der Raum reicht m. E. zur Ergänzung von [ⲛ̄ϣⲁ ⲁⲛⲏϩⲉ ⲛⲉⲩ] = „ewiges Leben ihnen" nicht aus.

8 erg. am Schluß [ϫⲉ ⲉⲕ].

---

wohl der äthiop. Text als auch die entsprechende Stelle im Kopt. sind hier corrumpiert.

Äthiopisch

können, daß du[1] uns verläßt[2], wie du es auch sagst: es wird eine Zeit und Stunde kommen, wo du zu deinem Vater gehen mußt?"

Cap. 30 (41) Er antwortete und sagte uns: „Gehet und prediget den 12 Stämmen Israels und den Heiden, und dem Israel[3] und der Erde Israels im Osten und Westen, Norden und Süden, und es werden viele an mich, den Sohn Gottes, glauben". Und wir sagten ihm: „O Herr, wer wird uns Glauben und wer wird uns Gehör schenken, und wie werden wir imstande sein zu tun, lehren und erzählen, wie du Wunder, Zeichen und Macht?" Er erwiderte und sagte uns: „Gehet, prediget und lehret die

S 9 ስምዓነ፡ statt ወመኑ፡ ይሰምዓነ፡, also „o Herr, wer wird unserem Zeugnis glauben, und wie werden wir usw. . . .", im Gegensatz zum Kopt. XXVI, 4 ⲛ̀ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲧ̀ⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲁⲛ. 9 ንክል፡ ነጊረ፡ ወምሂረ፡ ዘከመ፡ etc. = „. . . . im Stande sein zu verkünden und zu lehren". ነጊረ፡ und ገቢረ፡ sind leicht zu verwechseln. 10 ተአምረ፡ „Wunder". 11 ወአውሥአነ፡ „und er erwiderte uns".

1) Für „daß du" hat A ዘንተ፡ „dies". BS add. እግዚኦ፡ „o Herr" nach „daß du", wie im Koptischen (XXV, 8) ⲛϫⲁⲉⲓⲥ. S እፎ፡ ይትከሀል፡ እግዚኦ፡ „wie wird man glauben können, o Herr, ..." 2) A ዘንተ፡ ሐደገነ፡ „dies hast du uns zurückgelassen", wahrscheinlich aus ዘአንተ፡ durch Ausfall des አ entstellt. Doch könnten beide, ዘንተ፡ und ዘአንተ፡ gestanden haben: እፎ፡ ይትከሀል፡ አሚነ፡ ዘንተ፡ ዘአንተ፡ ተሐድገነ፡ „wie kann man diesem Glauben schenken, (nämlich) daß du uns verlassen wirst". Das Perfectum ሐደገነ፡ in A statt Imperf. scheint aber sicher ein Fehler zu sein; vgl. kopt. (XXV, 9) ⲉⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲕⲁⲁⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ (und die Fußnote in Schmidt's Text). 3) S ወስብኩ፡ ለ፲ወ ፪ሕዝበ፡ እስራኤል፡ ለምህሮ፡ ለጽባሕ፡ etc. = „und prediget den 12 Stämmen Israels zur Belehrung im Osten usw. . . . ." LB haben statt ወለምድረ፡ „und dem Lande" das lautähnliche ወለምህሮሙ፡ „und zu ihrer Belehrung". Das ወለእስራኤል፡ „und dem Israel" in ABCL scheint überflüssig zu sein; ebenso vielleicht auch manches im Kopt. S steht wahrscheinlich dem Urtexte am nächsten, hat aber vielleicht zu wenig, denn ወለአሕዛብ፡ „und den Heiden" könnte doch gut berechtigt sein. ለምህሮ፡ „zur Belehrung" steht nicht im Kopt. und ist außerdem dem ወለምድረ፡ „der Erde" verdächtig ähnlich.

---

11 Äth.: „wo du zu deinem Vater gehen mußt".

13 Man erwartet in Übereinstimmung mit Äth. „den zwölf Stäm-

Koptisch

gehen und uns verlassen wirst, wie du sagst
zu uns: ›Ein Tag wird kommen und eine Stunde,
daß ich hinaufgehe zu meinem Vater‹". Er aber (*δέ*) sprach
zu ⟨uns⟩:
„Gehet ihr und prediget den
zwölf Stämmen (*φυλή*) und prediget
auch den Heiden (*ἔθνος*) und dem ganzen Lande Israels vom

XXVI

⟨λς⟩

Aufgang bis zum Untergang und vom
Süden bis zum Norden, so werden viele glauben (*πιστεύειν*) an den Sohn Gottes". Wir sprachen aber (*δέ*)
zu ihm:
„O Herr, wer wird uns glauben (*πιστεύειν*) oder (*ἤ*)
wer wird auf uns hören (oder (*ἤ*) wer?, lehrt . . . .
die Kräfte und Zeichen, die du getan hast und die
Wunder?". Darauf (*τότε*) antwortete er und sprach zu uns:
„Gehet ihr und prediget die Barmherzig-

10 *ἔρχεται ἡμέρα καὶ ὥρα* vgl. Joh. 4, 23; 5, 25. 28; 16, 25. 32.
11 *ὑπάγω ⟨πορεύομαι⟩ πρὸς τὸν πατέρα μου* Joh. 16, 10. 17 vgl. Joh. 7, 33; 13, 1; 14, 28 etc. 12 vgl. Matth. 28, 19; Marc. 16, 15. 13 vgl. Matth. 19, 28; Luc. 22, 30; Act. 26, 7; Jacob. 1, 1; Apoc. Joh. 21, 12.

XXVI 1) vgl. Marcus-Schluß; Luc. 13, 29. 3 *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* Joh. 9, 35; 12, 37. 6 *δυνάμεις, σημεῖα, τέρατα* vgl. Act. 2, 22; 2. Kor. 12, 12; 2. Thess. 2, 9; Hebr. 2, 4.

men Israels", aber merkwürdigerweise liest man Z. 14 „dem ganzen Lande Israels", wie auch Äth. „und dem Israel und der Erde Israels". Die Corruptel scheint schon sehr alt zu sein. Ich vermute, daß ursprünglich nur von den 12 Stämmen (vgl. Act. 26, 7) die Rede war und ein Leser am Rande das Wort „Israels" hinzufügte, das dann an die falsche Stelle geriet, denn Z. 14 muß es heißen: „und der ganzen Erde". Oder werden hier die Jünger auf die Predigt unter den Juden beschränkt, während Paulus als Apostel der Heiden erscheint?

XXVI 1 Äth.: „im Osten und Westen, Norden und Süden".

3 Äth.: „an mich, den Sohn Gottes".

5 In Ko. kleine Lücken, deren Ergänzung unbestimmt; viell. könnte man am Schluß ⲧⲟ ergänzen zu ⲧⲟⲟⲩⲛⲉ = ⲁⲧⲟⲟⲩⲛⲉ „uns". Äth. paraphrasiert: „und wie werden wir imstande sein zu tun, lehren und erzählen, wie du Wunder, Zeichen und Macht tatest?"

Äthiopisch

Ankunft meines Vaters und[1] seiner Gnade. Wie mein Vater mit mir[2] machte, so werde ich auch euch es machen, indem ich mit euch bin, und werde euch meinen Frieden, meinen Geist[3] und meine Kraft geben; es wird euch zuteil werden[4], damit man Glauben schenkt. Ihnen aber wird diese Kraft gegeben und als Erbe verliehen, damit sie sie den Völkern geben[5].

S 1 ከመ ፡ = ዘከመ ፡ „wie". 3 ሀለውኩ ፡ „bin". 5 ወለ መኒ ፡ „und ihnen".

1) In B sind die Worte ወመሐሩ ፡ በእንተ ፡ ምጽአቱ ፡ ወ„ und lehret die Ankunft und" außerhalb des Textes gestellt, was auf ihre Auffassung als spätere Einschaltung hinweist und sehr genau dem Kopt. entspricht (XXVI, 8) [ⲉⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲱⲟ]ⲩⲛⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϣⲓⲥϩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲙⲛ̀ⲧⲣⲙ̀ⲙⲁⲛ[ⲉⲣⲁⲩⲉ] ⲛ̀ⲧⲙⲁ]ⲉⲓⲱⲧ = „gehet und prediget die Barmherzigkeit meines Vaters". In AC fehlen diese Worte ganz. 2) A om. ብየ ፡ „mit mir, in mir". C fügt ከማሁ ፡ አነሂ ፡ vor እገብር ፡ = „so werde auch ich euch tun". 3) C add. ወፍቅረ ፡ ዚአየ ፡ „und meine Liebe". 4) B om. ይኩንክሙ ፡ „es wird euch zuteil werden" wie im Kopt. In B fehlt auch das Pronom. ዚአየ ፡ nach ንየለ ፡ also = „ich werde euch ..... meinen Geist und eine Kraft geben", wie im Kopt. (XXVI, 12): ϯⲛⲁⲧⲉ ⲛⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲙ. 5) C ይትወሀብ ፡ „damit sie (den Heiden) gegeben wird.

Äthiopisch

Cap. 31 (42) Und sieh, ihr werdet einem Manne begegnen, dessen Namen ist Saul, was bedeutet Paul. Er ist Jude[1], dem Gesetze gemäß beschnitten. Und er wird meine Stimme vom Himmel mit Schrecken, Furcht und Zittern vernehmen. Und seine Augen[2] werden erblindet und (seine Augen) durch eure Hand mit dem Zeichen des Kreuzes beschattet[3] werden. Tut ihm alles,

2 Act. 13, 9. — Act. 21, 39; 22, 3. 3 Phil. 3, 5. 4 Act. 9, 4; 22, 7; 26, 14. 5 Act. 9, 8. 9; 22. 11.

S 4 ወረዓድ ፡.

1) B እንዘ ፡ አይሁዲ ፡ „indem er Jude (ist)(?)". C ዘይሁዳ ፡ „von Juda". 2) BC om. አዕይንቲሁ ፡ „seine Augen" = „und er wird erblindet werden". S ወይጹልል ፡ activ. 3) L ወይት ዓቀብ ፡ „und er wird gehütet werden", entstellt aus ወይትዓተብ ፡ infolge der Ähnlichkeit von ቀ und ተ; ABC haben በትፋእ ፡ vor በእደ ፡ „und mit Speichel von eurer Hand werden seine Augen usw. ....", was mit Act. Cap. 9 nicht übereinstimmt, aber vgl.

Koptisch

keit (meines) Vaters, und das, was er getan hat durch mich,
(werde ich) selbst tun durch euch, indem ich mich befinde
in euch, (und) ich werde euch geben meinen Frieden (εἰρήνη),
und von meinem Geiste (πνεῦμα) werde ich euch geben eine
Kraft,
auf daß ihr prophezeit (προφητεύειν) ihnen zum ewigen Leben.
Den andern aber (δέ) selbst werde ich auch geben
meine Kraft (δύναμις), auf daß sie lehren die übrigen Völker
(ἔθνος)

* * * * * * * * * Lücke von 6 Blättern * * * * * * * * *

10 vgl. Joh. 14, 20 f. 11 εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν vgl. Joh. 14, 27; 20, 21. 12 vgl. Joh. 20, 22; Act. 2, 17. 18. 13 vgl. Act. 2, 17. 18.

12 Äth.: „meinen Geist und meine Kraft".

13 f. Äth.: „es wird euch zuteil werden, damit man Glauben schenkt", s. Note von Wajnberg. Liest man ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ st. ⲁⲩⲱⲛϩ, heißt es: „damit sie leben ewiglich".

14 f. Äth.: „Ihnen aber wird diese Kraft gegeben und als Erbe verliehen, damit sie sie den Völkern geben".

Äthiopisch

wie ich euch tat. Übertraget es den anderen[1]. Und zur selben Zeit[2] werden sich jenem Manne die Augen öffnen, und er wird

2 Act. 9, 18.

S 1 አነ ፡ ገበርኩ ፡ ለክሙ ፡. 2 ይከሥት ፡ ... wird jener Mann seine Augen öffnen" (besser als die anderen Mss.).

Joh. 9, 6; Marc. 8, 23. S bietet das dem ትፋእ ፡ „Speichel" besonders in der neuen Aussprache etwas ähnliche ተስፋ ፡ „Hoffnung", also = „und mit eurer Hoffnung (Verheißung) werden seine Augen bekreuzt werden". Die Erzählung von der Heilung Pauli wird hier durch einen wahrscheinlich eingeschalteten Satz „tut ihm ..., den anderen" unterbrochen.

1) Guerrier bezieht das ለክልአን ፡ አዕልውዎ ፡ auf Paul und übersetzt: „convertissez-le pour les autres". አዕለወ ፡ heißt zwar bei Dillmann „seducere", aber nur in malam partem, wie aus den dort angeführten Beispielen hervorgeht. Soll es eine Interpolation sein und sich auf das Wort Gottes beziehen, das die Apostel den anderen zu übertragen, übermitteln haben? Letzteres ist nämlich die gewöhnliche Bedeutung von አዕለወ ፡. 2) Guerrier: „mais au temps convenable(?)".

Äthiopisch

den Herrn, meinen Vater im Himmel, lobpreisen. Er wird beim Volke eine Macht erlangen und predigen und belehren. Und viele, wenn sie ihn hören, werden Wonne empfinden und erlöst werden. Darauf aber wird man ihm gram werden[1] und ihn in die Hände[2] seiner Feinde ausliefern, und er wird vor sterblichen Königen Geständnis ablegen[3], und es wird sein Ausgang sein[4], daß er sich zu mir bekennt, anstatt daß er mich verfolgt hatte[5]. Er wird predigen, lehren und mit den Erkorenen[6] weilen, ein auserwähltes Gefäß und eine Mauer, die nicht umstürzt, der Letzte der Letzten wird zum Prediger den

6 Act. 9, 15; 1. Clem. 5, 7. 8 Act. 9, 5; 22, 7. 8; 26, 14. 15; Gal. 1, 13. 9 Act. 9, 15. 10 1. Kor. 15, 9 — Jer. 1, 18; 15, 20.

S 3 ወይድኃኑ ፡. — ብዙኃነ ፡ ወያስተሔውዙ ፡ ሰሚዖቶ ፡ = „.... und .... viele wird er belehren. Und sie werden mit Wonne ihn vernehmen ....“. 9 ዘኢይወድቅ ፡ „die nicht umstürzt“ (bessere Var.). 10 ለደኃራያን ፡ (wahrsch. Schreibfehler). — ስብከት ፡ „Predigt“ statt „Prediger“.

1) B ይጸላእ ፡ „er wird gehaßt werden“. 2) B om. እደ ፡ „die Hände“. A hat እደ ፡ ሰብእ ፡ ኃጥአን ፡ „die Hände sündhafter Leute“. C ጸለእቱ ፡ „seiner Feinde“. 3) B ወይት አመነኒ ፡ „und er wird sich vor sterblichen Königen zu mir bekennen“ (vgl. folg. Satz). BC om. መዋትያን ፡ „sterblichen“; L hat das lautähnliche መዋዕያን ፡ ነገሥት ፡ „vor siegreichen Königen“. A መዋትያን ፡ ወሐለፍያን ፡ „vor sterblichen und vergänglichen (Königen)“. C በቅድመ ፡ ኃለፍያን ፡ ነገሥት ፡ „vor vergänglichen Königen“. S መዋዕያን ፡ ወኃላፍያን ፡ „siegreichen und vergänglichen“. Das Ursprüngliche scheint A zu enthalten. 4) ወፍጻሜሁ ፡ ለተአምኖትየ ፡ ይከውን ፡ ላዕሌሁ ፡ wird von Guerrier anders übersetzt: „et il me confessera parfaitement“. ፍጻሜ ፡ ist aber gewöhnlich nicht „Vollkommenheit“, sondern „Ende, Ausgang“. Vielleicht auch: „die Erfüllung durch ihn (des Aktes des) Sichbekennens zu mir“ (also mit der Bedeutung „absolutio, consummatio = Erfüllung, das Zuendebringen)“. 5) A ዘሰደደኒ ፡ ወጸለአኒ ፡ ያአምነኒ ፡ „anstatt daß er mich verfolgt hat und gehaßt, wird er sich zu mir bekennen und predigen usw. ....“ Dasselbe haben auch BC mit unbedeutender Änderung. S እስመ ፡ ሀየንተ ፡ ዘሰደደኒ ፡ ወጸልአኒ ፡ ውእቱ ፡ የአምነኒ ፡ „denn anstatt daß er mich verfolgt und gehaßt hatte, wird er sich zu mir bekennen etc.“ Die Var. A scheint bei Guerrier etwas anders angegeben zu sein (Druckfehler?). 6) ABCS ኅሩያንየ „mit meinen Erkorenen“.

Äthiopisch

Völkern (Heiden), vollkommen durch[1] den Willen meines Vaters. Wie auch ihr aus der Schrift erfahren habt, daß eure Vater, die Propheten, von mir[2] gesprochen haben, und an mir ist es wirklich erfüllt worden. Und er sagte uns[3]: so werdet auch ihr ihnen zu Wegführern, und alles, was ich euch sagte und ihr wegen mir schriebet[4] (erzählet ihnen nämlich), daß ich das Wort bin des Vaters[5] und der Vater in mir ist. So sollt ihr auch jenem[6] Manne sein, wie es euch geziemt. Belehret und erinnert[7] (ihn an das), was in der Schrift über mich gesprochen und erfüllt worden ist, und er wird nachher den Völkern zum Heil".

Cap. 32 (43) Und wir fragten ihn: „O Meister, ist für uns und sie eine und dieselbe Hoffnung auf das Erbe?" Er antwortete und erwiderte uns: „Sind denn die Finger der Hand einander gleich, oder die Ähren im Felde, oder bringen die

1 Act. 26, 21; Gal. 1, 16; 2, 8. 5 vgl. Roem 2, 19 7 1. Joh. 1, 1. — Joh. 10, 38; 14, 20; s. o. kopt. X, 3. 11 Act. 13, 47; 26, 18; 28, 28. 13 vgl. Eph. 3, 6; Act. 26, 6.

S 2 **ከመ** ፡ „daß" fehlt. Also viell. „wie auch ihr aus den Schriften eurer Väter, der Propheten, erfahren habt . . . ." 4 **ከማሁ** ፡ „so". 5 **አንትሙሂ** ፡. 8 **አንትሙ** ፡ „ihr". 13 **ወአውሥአ** ፡ „Und er erwiderte . . . ." 14 **አፃብዕተ** ፡ „die Finger". 15 **ፍሬሁ** ፡ **ይሁብ** ፡.

1) Guerrier übersetzt: „et il sera parfait dans l'accomplissement de la volonte de mon Pere". Wir würden lieber das **ፍጹም** ፡ als Attribut zu „Prediger" auffassen, und **ቦቱ** ፡ **በፈቃዱ** ፡ **ለአቡየ** ፡ „durch den Willen meines Vaters" übersetzen. 2) A **በእንቲአ ክሙ** ፡ „von euch". 3) A om. „und er sagte uns", welches auch überflüssig ist, da es die Rede Jesu bloß unterbricht. A hat auch hier **ሀልው** ፡ **ይቤሉ** ፡ **ውተፈጸመ** ፡ „daß sie von mir Wirkliches gesprochen haben, und es ist erfüllt worden" (wenn ich die Angabe Guerriers über die Var. A richtig verstehe); S hat für das überflüssige **ወይቤለን** ፡ die Form **ይቤ** ፡. Das **ወ** in BCL ist vielleicht eine Dittographie des **ወ** im Auslaut von **ሀልወ** ፡. 4) ACLS **ጸሐፍኩ** ፡ **ለክሙ** ፡ „ich schrieb euch" oder „wegen euch". Im Text übersetzt (wie auch bei Guerrier) nach B **ዘጸሐፍክሙ** ፡. Ob aber B die beste Var. ist, muß dahingestellt bleiben. 5) B **ቃል** ፡ **አነ** ፡ **በአብ** ፡ „ich bin das Wort im Vater". C **ቃልየ** ፡ **በአብ** ፡ „mein Wort ist im Vater". 6) **ለውእቱ** ፡ (?). 7) A om. **ወዘ ክሩ** ፡ „und erinnert".

Äthiopisch

Fruchtbäume gleiche Frucht? Bringt nicht ein jeder Frucht nach seiner Natur[1]?" Und wir sagten ihm: „O Herr, willst[2] du zu uns wiederum in Gleichnissen sprechen?" Da sagte er uns: „Jammert nicht; wahrlich, ich sage euch, meine Brüder seid ihr, meine Genossen im Himmelreich bei meinem Vater[3], denn so hat es ihm gefallen[4]. Wahrlich, ich sage euch, auch denjenigen, die ihr belehret[5] und die an mich (daraut) glauben, werde ich jene Hoffnung schenken[6]".

Cap. 33 (44) Und wir fragten ihn wiederum: „Wann[7] werden wir jenem Manne begegnen, und wann wirst du hingehen zu deinem Vater und unserem Gott und Herrn[8]?" Er antwortete und sprach zu uns: „Es wird jener Mann aus dem Lande Cylicien herauskommen[9] nach Damaskus Syriens, um die Kirche (Gemeinde), die euch zu schaffen beschieden ist[10], auszuwur-

1 vgl. Matth. 7, 17; 12, 33. 4 vgl. Matth. 13, 10. 5 vgl. Matth. 12, 49; Marc. 3, 34. 6 Matth. 11, 26. 13 Act. 21, 39; 22, 3; 23, 33. — Act. 9, 2 u. ö.; 22, 5 u. ö.; 26, 12. 14 Gal. 1, 13. 23.

S 1 **አከሠ ፡**. 5 **ወሰ·ቱፋ·ን ፡** „und meine Genossen".

1) B hat das lautähnliche **በበ ፡ አስከሉ ፡** „je nach seiner Rebe (Zweige)?" 2) A **ወንሔሎ ፡ እግዚኦ ፡ ለነሂ ፡** „und wir sagten ihm: o Herr, auch zu uns willst du usw." 3) ABC **በመ ንግሥቱ ፡ ለአቡየ ፡** „in dem Reich meines Vaters". S **በመን ግሥተ ፡ አቡየ ፡** (Bedeutung dieselbe). 4) C om. **እስመ ፡ ከመዝ ፡ ሠምረ ፡** „denn so hat es ihm gefallen". 5) Statt **ለእ ለሂ ፡** „auch denjenigen" haben SL das lautähnliche **ለእመሂ ፡ (መሀርክሙ· ፡)** == „und wenn (ihr sie belehret habt) . . . ." Dem Sinn entsprechen ABC besser, wie so oft, wo diese drei Hdschrr. sich L gegenüberstellen. 6) Für **እሁቦሙ· ፡** „ich werde ihnen schenken" hat A **አቡሆሙ· ፡** „(die Hoffnung, das Versprechen) ihres Vaters". Entweder ist **አቡሆሙ· ፡** bloß durch Umstellung aus **እሁቦሙ· ፡** entstanden, oder es war ursprünglich **እሁቦሙ· ፡ ተስፋ· ፡ አቡሆሙ· ፡** „ich werde ihnen das Versprechen ihres Vaters erfüllen (geben)", nur hat in allen Hdschrr. außer A der Abschreiber infolge der Lautähnlichkeit das **አቡሆሙ· ፡** übersprungen, in A aber das **እሁቦመ ፡**. 7) ABCS add. **እግዚኦ ፡** „wann, o Herr, werden wir . . . . ." 8) AC hat **ወመድኀኒነ ፡** „und (unserem) Erlöser" anstatt „unserem Herrn". 9) A **ይመጽእ ፡** „es wird kommen" für das lautähnliche **ይወጽእ ፡** „es wird herausgehen". 10) Anders Guerrier: „l'Eglise que vous venez d'y fonder". **ሀለወ ፡** ist bei Dillmann wenigstens als Hilfszeitwort zur Bildung der Vergangenheit in Vergleich mit

Äthiopisch

zeln [1]. Ich bin es, der durch euch spricht; und er wird schnell kommen [2]. Und er wird stark [3] werden in jenem Glauben, damit erfüllet wird das Wort des Propheten, welcher spricht: »Sieh, von Syrien aus [4] werde ich anfangen zusammenzurufen ein neues Jerusalem, und Sion werde ich mir bezwingen, und es wird gefangen werden, und der Ort, der kinderlos ist [5], wird Sohn und Tochter

1 ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος τοῦ προφήτου Joh. 12, 38; (15, 25) vgl. Matth. 1, 22; 2, 15. 17. 23 etc. 4 Das Zitat ist ein Agraphon. 5 vgl. Apoc. Joh. 3, 12; 21, 2. 10; Hebr. 11, 22; Gal. 4, 26. 6 vgl. Gal. 4, 27, Jer. 54, 1. 6 Apoc. Joh. 21, 2. 9.

S 4 አ.የሩሳሌምሃ ፡ ሐዳሰ ፡ correctere Form = „ein neues Jerusalem".

einem anderen Geschehen in Verbindung mit dem Imperf. des Hauptverbums nicht belegt. ሀለውክሙ ፡ ትግበሩ ፡ kann bedeuten entweder „ihr pflegtet zu gründen" oder „ihr waret im Begriff zu gründen; es stand euch bevor (war euch beschieden) zu gründen". S om. እንተ ፡ „welche" und hat ሀለወክሙ ፡ „es ist euch beschieden".

1 AS ይሚጥዋ ፡ „um sie zu überliefern". B ይሚጥዋ ፡ und L ይመይዋም ፡ „um sie irre zu führen". 2) AC ወእበጽሕ ፡ ፍጡን ፡ „und ich werde schnell kommen". 3) Aus der Var. C. Bei Guerrier ist der Absatz anders übersetzt, nämlich das in der Var. C hinzugefügte ጽኑዓ ፡ nicht berücksichtigt, ferner ወይበጽሕ ፡ ፍጡን ፡ in einem Satz mit በይእቲ ፡ ሃይማኖት ፡ verbunden; ebenso ይክውን ፡ mit ከመ ፡ ይትፈጸም ፡ S ወይእቲ ፡ ሃይማኖት ፡ ትክውን ፡ „und jener Glaube wird sein ...." 4) B አምድ-ሳረ ፡ „nach (hinter) Syrien". Wahrscheinlich fehlerhafte Einschaltung eines ሳ von der Hand eines ungelernten Abschreibers statt አምድረ ፡ „aus dem Lande". 5) C hat hier für ወልደ ፡ „Sohn" eine sicher gute Var. ወላደ ፡ „kinderreich, viele Kinder gebärend", die zweifellos in den Text gehört, und unsere Auffassung des Wortes መክን ፡ als Subst. in der Bedeutung „Ort" muß der Guerrierschen Übersetzung als Adj. „stérile" wahrscheinlich Platz machen. In anderen Teilen aber ist die Übersetzung Guerriers vielleicht nicht ganz einwandfrei; er übersetzt: „elle qui était captive, stérile, sans fils, elle deviendra (féconde) en fils etc." ወትከውን ፡ ጸውዎተ ፡ könnte man auch wohl von dem Folgenden absondern und an den vorhergehenden Text anlehnen: „ich werde Sion an mich ziehen (bezwingen), und sie wird gefangen sein" (d. h. in liebevoller Gefangenschaft Gottes). ወመክነ ፡ እንተ ፡ አልቦቲ ፡ ውሉደ ፡ ይእቲ ፡ ትክውን ፡ ወላደ ፡ (nach C) ወወለተ ፡ አቡየ ፡ ትሰመይ ፡ = „und die

Äthiopisch

meines Vaters und meine Braut genannt werden[1], denn so hat es gefallen dem, der mich gesandt hat. Jenen Mann aber werde ich abwenden, damit er das böse Vorhaben nicht vollzieht[2], und es wird durch ihn das Lob meines Vaters vollzogen. Nachdem[3] ich aber weg bin und bei meinem Vater weilen werde, werde ich zu ihm vom Himmel sprechen, und es wird alles geschehen, wie ich euch früher inbetreff seiner[4] gesagt hatte".

Cap. 34 (45) Und wir sagten ihm wiederum: „O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen[5] und uns enthüllt, was nie gesagt worden war, und in allem hast du uns Ruhe geschenkt und bist uns gnädig gewesen. Nach deiner Auferstehung offenbartest du uns Alles, damit wir wirklich erlöst werden. Du sagtest uns aber bloß, es[6] werden Wunder und seltsame Erscheinungen[7] geschehen im Himmel und auf der

---

6 vgl. Act. 9, 4; 21, 7; 26, 14. 10 s. o. kopt. XXI, 6 und XXX, 12.

S 1 Statt „denn so hat es .... gesandt hat" hat S ከመዝ ፡ ፈነወኒ ፡ ሠምረ ፡ mit Umstellung der beiden letzten Worte und Auslassung des ዘ im Anlaut von ዘፈነወኒ ፡ wahrsch. unter dem Einfluß des ዝ im Auslaut von ከመዝ ፡. 7 በከመ ፡ „wie".

Unfruchtbare, die kinderlos ist, wird kinderreich werden und Tochter ..... genannt werden". Unsere Gliederung des Satzes wird durch den Nominativ ወመክን ፡ („der Ort" oder die „Unfruchtbare") bestätigt, denn als Prädikat zu ወትከውን ፡ müßte ወመክን ፡ im Accus. stehen gleich ፃውዉት ፡.

1) A ሊተሰ ፡ መርዓትየ ፡ ትከውን ፡ „und mir wird sie zur Braut werden"; sonst wäre hier als Präd. ትሰመይ ፡ vom vorhergehenden Satz heranzuziehen: „sie wird die Tochter meines Vaters genannt werden, mir aber — meine Braut". S ወለተ ፡ መርዓትኒ ፡ „und mir eine Braut". 2) Nach Var. A. Im Text: „damit er nicht hingeht und das böse Vorhaben vollzieht". C ወኢይግሕእ ፡ für das ähnliche ወኢይግበር ፡ „damit er nicht hingeht und zurückkommt" (der böse Gedanke?). 3) ABC add. እስመ ፡ „denn nachdem etc. ...." 4) በእንቲአ ክሙ ፡ wegen euch. 5) ABCS add. ወዜነውክነ ፡ „und uns mitgeteilt". 6) Von dieser Stelle an geht der Text bis zu einem bestimmten Ort zum Teil gleichlautend mit dem im Kopt. gleichfalls nicht vorhandenen parallelen Teile des Testamentes (S. 38. Z. 11 ff. bei Guerrier). 7) Hier ወመንክር ፡ „wunderlich, befremdend", während S. 38, Z. 11 ወመደ·ምም ፡ „Staunen oder Schweigen erregend". A hat ወመንክረ ፡.

Äthiopisch

Erde, noch bevor das Ende der Welt kommt[1]. Lehre uns nun, wie wir es erkennen[2a]. Und er erwiderte uns: „Ich werde euch lehren[3] und nicht nur[4], was euch geschehen wird, sondern auch denjenigen, die ihr belehren werdet und die glauben werden[5], sowie auch denjenigen, die jenen Mann hören und an mich glauben[6]. In jenen Jahren und Tagen[7] wird es geschehen". Und wir sprachen zu ihm wiederum: „O Herr, was

1 vgl. Matth. 24; Marc. 13; Luc. 21. 4 vgl. Joh. 17, 20.

S 6 **ይከውን ፡ ገንቱ ፡** statt **ይከውንገ ፡**. 7 **ወንቤሎ ፡ ም ንትኑገ ፡ ዘይከውን ፡ እግዚኦ ፡ ካዕበ ፡** „und wir fragten ihn: was ist dies, was wieder, o Herr, geschehen wird?" (Oder viell. gehört **ካዕበ ፡** „wiederum" zum Folgenden: „und wiederum sprach er usw. ...."

1) S. 38, Z. 11—12 **ዘእንበለ ፡ ይኩን ፡ ሕልቀት ፡** „bevor es wird das Ende" (oder „ohne daß dem (den Erscheinungen) ein Ende wird"). Anders freilich Guerrier. 2) S. 39, Z. 1: **ወንቤሎ ፡ ለእግዚእነ ፡ ንግ ረነ ፡ ወአምረነ ፡** (C add. **ትእምርተ ፡**) — „und wir sagten unserem Herrn: sage uns und zeige uns" (C add. ein Zeichen). Die erste Hälfte dieser Stelle (**ወንቤሎ ፡ ለእግዚእነ ፡**) „und wir sagten unserem Herrn") ist auch S. 76, Z. 3 zu ergänzen. Guerrier anders: Sachons-le donc, et enseigne-nous-le. 3) S. 39, Z. 1—2: **ለክሙ ፡ እነግረክሙ ፡ ወእሜህረክሙ ፡** (euch werde ich sagen und lehren). In A fehlt **ወእነግረክሙ ፡** „und sagen". 4) Guerrier etwas anders: „non pas pourtant". S. 39, Z. 2 fehlt **ባሕቱ ፡** „nur", also „nicht was mit euch geschehen wird, sondern mit denjenigen usw. ...." Diese Stelle wird S. 39 von Guerrier anders übersetzt, obwohl die beiden athiop. Stellen fast gleichlautend sind: bei Guerrier (S. 33) ce n'est pas vous qui (verrez) ce qui arrivera; hier (S. 76): „ce qui surviendra, non pas pourtant dans votre (generation)". Diese letztere Übersetzung scheint die richtigere zu sein, nur ist die Hinzufügung des im Texte nicht vorhandenen „génération" vielleicht überflüssig. 5) S. 39, Z. 3 **አለ ፡ የአምኑ ፡ ብየ ፡** „die an mich glauben werden". 6) Die Stelle: **ወበአለገ ፡ ብእሲ ፡ ይሰምዑ ፡ ወየአምኑ ፡** fehlt in AS und auch in der Parallelstelle Guerrier, S. 39, Z. 3. Sie ist auch vielleicht bloß späterer Zusatz, eventl. könnte das Fehlen dieser Stelle in AS bloß eine Auslassung sein, durch das frühere **ወየአምኑ ፡** veranlaßt. Guerrier übersetzt: il y a des hommes qui vous écouteront etc., indem er den ganzen Satz vom vorhergehenden Text absondert. **አለገ ፡** als Plural eines Pronomen und **ብእሲ ፡** als Plural auffaßt. Wir würden lieber auf jeden Fall das **ገ** zu **ብእሲ ፡** hinüberziehen (also „diesen Mann", **ብእሲ ፡** als Singular auffassen) oder streicht Guerr. dieses Wort ganz?, anstatt **በ** ein **በ** lesen und den Satz in Verbindung mit dem vorhergehenden Text setzen. 7) BS om. **በው እቱ ፡ ዓመታት ፡ ወ** „in jenen Jahren und". C om. **መዋዕል ፡** Tagen.

Äthiopisch

wird denn geschehen?“ Und er sprach zu uns: „Alsdann[1] werden die Gläubigen und Ungläubigen ein Horn im Himmel sehen (hören)[2], eine Vision großer Sterne, die am Tage[3] sichtbar werden, wunderbare Erscheinungen[4] im Himmel bis zur Erde

---

2 σάλπιγξ Matth. 24, 31; I Kor. 15, 52; I Thess. 4, 16. Ps. Sal. 11, 1; IV Esra 6, 23; Did. 16, 6.

S 2 Statt „die Ungläubigen“ hat S in der Parallelstelle (Guerrier 39, 4) ኢየአምኑክሙ ፡ „diejenigen, welche euch nicht glauben werden“. 3 ወርእየ ፡ ዓበይተ ፡ ከዋክብተ ፡ „eine Vision großer(?) Sterne“.

1) Übersetzt nach ACS አመ ፡ ምዕመናን ፡. LB haben አም ዕመናን ፡. Diese unverständliche Lesart wird nicht durch die Parallelstelle S. 39, Z. 3 bestätigt, wo wir lesen አሜሃ ፡ ምእመናን የሃ ፡ „alsdann werden sowohl meine Gläubigen als auch usw. . . . . .“ 2) A ይሬእዩ ፡ ት(Schreibfehler für ጥ“?)ፍሐተ ፡ ቀርን ፡ „sie werden sehen (hören) das Schlagen eines Hornes . . . . . .“ ትፍሐተ ፡ „Schlagen“ ist vielleicht ein nicht ganz unglücklicher Schreibfehler für *ንፍኑተ ፡ „Blasen“, welches wir auch in der Parallelstelle S. 39, Z. 4 finden: ይሬእዩ ፡ ንፍሐተ ፡ ቀርን ፡ እምሰማይ ፡ „sie werden sehen (C ኢይሬእዩ ፡ sie werden nicht sehen) das Blasen eines Hornes vom Himmel“. Das እምሰማይ ፡ „vom Himmel“ finden wir auch wieder in den Varr. ABCS zu unserem Text: ABCS እምሰ ማይ ፡. S ይሬእዩኒ ፡ „werden . . . . mich sehen (als Horn vom Himmel??)“ 3) ACS እንዘ ፡ „während“ für እንተ ፡ Dasselbe እንዘ ፡ auch S. 39, V. 5 als Var. von ABC. Außerdem haben ABC noch ውእቱ ፡. Beide Varr. erlauben uns den ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren: እንዘ ፡ መዓልት ፡ ውእቱ ፡ „(. . . . . großer Sterne, die sichtbar werden), obwohl es Tag sein wird . . . . .“ S ይትረዓዩ ፡ „werden sichtbar sein“, entspricht dem ያስተርእዩ ፡ in der Parallelstelle. 4) AS ወተመን ፡ „und Drachen“. C hat ein sinnloses ተአመን ፡, welches aber sowohl dem ተአምር ፡ in BL wie dem ተመን ፡ in A ähnlich lautet und uns die Entstehungsweise beider Lesarten („Drache“ und „wunderliche Erscheinungen“), die beide nicht schlecht sind, vergegenwärtigt. ተአመን ፡ hat wahrscheinlich zwischen ተአምር ፡ und ተመን ፡ den Vermittler und die Überbrückungsrolle gespielt. Daß es ursprünglich ተመን ፡ lautete, und der Abschreiber des A oder sein Vorgänger ein አ hineindichtete, ist wenig wahrscheinlich. Eher hat das Umgekehrte stattgefunden: der Abschreiber C hat aus ተአምር ፡ unter dem Einfluß des ähnlich lautenden ተአምን ፡ oder ተአመን ፡ („du wirst glauben“ oder „bekenne dich“) ein ተአመን ፡ gemacht (vielleicht schwebte ihm auch das Verbum ተአምር ፡ „du wirst wissen“ vor), und erst aus diesem

Äthiopisch

reichend[1], Sterne, die auf die Erde fallen gleich Feuer[2], und ein großer, starker Feuerhagel[3]. Die Sonne und der Mond, mit einander kämpfend[4], ein immerwährendes[5] Rollen und Getöse von

1 vgl. Apoc. 6, 13; 8, 10; 9, 1. 2 vgl. Apoc. 8, 7; 11, 19, 16, 21.
3 vgl. Apoc. 8, 5; 11, 19; 16, 18.

S 2 ዐሐይ ፡ „Sonne".

ተአመን ፡ bildete C durch Ausfall des አ in der neuen Aussprache ein ተመን ፡. Die Parallelstelle S. 39, Z. 4 fehlt.

1) Die Worte „bis zur Erde reichend" stehen in einer etwas verschiedenen Redaktion (ዘይበጽሕ ፡ ምድረ ፡ „auf die Erde gelangend") in der Parallelstelle S. 39, Z. 4, beziehen sich aber nicht auf die „wunderlichen Erscheinungen" oder „Drachen", sondern, was richtiger erscheint, auf das Blasen des Hornes, welches vom Himmel bis zur Erde erschallt, vom Himmel auf die Erde herabklingt. — Guerrier faßt ተአምረ ፡ als „astres" auf und übersetzt mit Ergänzung eines fehlenden Prädikats „des astres (descendront) du ciel en touchant la terre". 2) AC om. አለ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ „die gleich Feuer sind". S. 39, Z. 5 steht ወይቀተ ፡ ከዋክብት ፡ ዘከመ ፡ እሳት ፡ „(und sie werden sehen) den Fall von Sternen, die wie Feuer (sind)". Das im Text auf በረድ ፡ bezogene ወዓበይት ፡ („ein großer Hagel") scheint mit dem Hagel nichts zu tun zu haben, und ist vielleicht eine skizzierte Wiederholung oder Dittographie des in der vorhergehenden Zeile stehenden ዓበይት ፡ ከዋክብት ፡ In der Parallelstelle S. 39 steht hier etwas ganz anderes. 3) AC አለ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ „ein Hagel wie Feuer". Das Relativum አለ ፡ steht im Plural und kann nur in einem schlechten Text wie dem unsrigen auf በረድ ፡ bezogen werden. Die Pluralform des Relativpronomen macht es nur doppelt wahrscheinlich, daß im Urtexte hier nicht von በረድ ፡ „Hagel", sondern von ዓበይት ፡ ከዋክብት ፡ አለ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ „großen Sternen die wie Feuer (sind)" die Rede war. Vgl. vorhergehende Fußnote. S ወዓበይት ፡ በረድ ፡ እሳት ፡ ጽኑዕ ፡ entweder „und großer, starker Feuerhagel" oder viell. „und großer Hagel, heftiges Feuer". 4) Hier hat die Parallelstelle S. 39, Z. 7 ein ወትረ ፡ „immer", welches zwar in den Satz gut paßt („die Sonne und der Mond, die immerwährend miteinander kämpfen"), aber auch eine vorgreifende Dittographie des im nächsten Satze vorkommenden ወትረ ፡ sein könnte, wenn nicht das Umgekehrte der Fall ist, und ወትረ ፡ „immerwährendes (Rollen)" im folgenden Satz nicht eine regressive Nochmalschreibung ist, was um so wahrscheinlicher ist, als ወትረ ፡ Adverb ist und als adjektivisches Attribut zu ወድንጋፄ ፡ nicht gut verwendet werden kann (es steht in dieser Verwendung S. 39 auch nur in AC, während es in BLS fehlt). 5) Die Parallelstelle (39, 7) hat ግርማ ፡ ወድንጋፄ ፡ etc. . . . „ein Entsetzen und Getose . . . . ."

Äthiopisch

Donnern und Blitzen, Donner[1] und Erdbeben; Städte, welche niederfallen[2], und bei deren Vernichtung die Menschen ihren Untergang finden, eine fortwährende Dürre infolge von Regenmangel[3], eine furchtbare Pest[4] und große Sterblichkeit, stark und frühzeitig[5], so daß es den Sterbenden an Begräbnis fehlen wird. Und es wird das Hinaustragen von Geschwistern und Verwandten auf einer einzigen Bahre[6] geschehen müssen. Der Verwandte wird seinem Verwandten keine Beachtung schenken, und

3 vgl. Apoc. 11, 13; 16, 19.

S 2 In der Parallelstelle Guerr. 39. 8 hat S **ይመውቁ** : „sie werden brennen, erhitzen" statt **ይመውቱ** : „werden . . . . sterben" (wahrsch. bloß Schreibfehler).

1) In der Parallelstelle S. 39, Z. 7 noch **ወትረ** : „immerwährendes Getöse". A om. **ወወዓዕ** : = Donner und Erdbeben". A hat auch **ወመ ባርቅት : ተለዉ** : „und Blitze folgen"; BC haben **ወደልቅልቅ : ተ ለዉ** : „und . . . . . und Erdbeben folgen (aufeinander) . . . . ." 2) Parallelstelle 39, 8 fehlt **እንዘ** :, also **ወአኅጉር : ይወድቁ** : „und Städte fallen". 3) C **ወአድባር** : „Gebirge" statt **ወአባር** : „Dürre". Parallelstelle (S. 39, Z. 9): **ወያድለቀልቁ : ወትረ : በሐልቀት : ማይ** : „und es werden immerfort Erdbeben stattfinden infolge des Versiegens von Wasser(?)". Die Wurzel „dbr" heißt bekanntlich im Hebr. auch „Pest". 4) S. 39, Z. 10 **ወይከውን : ብድ·ብድ** : „und es wird eine . . . . . Pest . . . . ." 5) S. 39, Z. 10: **በእንት : ብዙኃን** : „Sterblichkeit für Viele . . . . ." BS **ብዙኃን : ሰብእ** : „. . . . . für viele Leute . . . . ." S an unserer Stelle: **ወብዙኅ : ወመፍጠኒ** : correct „und stark und frühzeitig". 6) Guerrier anders: et surviendra la séparation des enfants et des parents dans le même lit. Vgl. aber Guerrier, äthiop. Text S. 40, Z. 1, wo wir finden in LB **ፀብዓት** : = „Krieg", von Guerrier auch „guerre" übersetzt. Die Variante **ፀብዓት** : scheint die ursprünglichere und richtigere zu sein. Also: „es wird ein Streit zwischen Kindern und Verwandten in demselben Bette". Vgl. Mtth. 10, 21 und Mrc. 13, 12. Jedenfalls ist die entsprechende Stelle S. 40, Z. 1 correcter: **ወይከውን : ፀብዓት : ውሉድ : ምስለ : አዝማዲሆሙ** : „und es wird ein Streit der Kinder und ihrer Verwandten in einem Bette". A add. **እለ : ተቀብዐ** : „die verstoßen wurden" hinter **ዐራት** : „Bett". Wahrscheinlich eine vorgreifende Dittographie derselben Worte in einem der nächsten Sätze. Auch das **ዓ** in **ፀብዓት** : spricht für ursprüngliches **ፀብዓት** : statt **ጸአተ** :. Vgl. Guerr. 40, 1 S: **ፀዓተ** : mit **ዓ** :, wo auch das Überspringen eines **ብ** wahrscheinlich ist beim Übertragen des Wortes in eine neue Zeile nach **ፀ**.

Äthiopisch

der Mann — seinem Nächsten[1]. Die Verstoßenen aber[2], die verstoßen wurden, werden auferstehen und auf diejenigen hinschauen, die sie verstoßen haben, indem sie sie hinausschafften[3]. Denn es wird die Pest sein voller Haß, Schmerz und Neid[4]. Man

S 2 S (Guerr. 40, 3) ኢይትነሥኡ ፡ ወኢይሬእይዎሙ ፡ „.... werden nicht auferstehen und nicht auf ..... hinschauen". 4 ጽልእ ፡ = L ጸ" ፡ „Haß".

1) ACS richtiger ወዘመድ ፡ ውሉዶ ፡ ኢይትመየጥ ፡ ወውሉድ ፡ ዘመዶ ፡ „es wird weder der Verwandte sein Kind noch das Kind seinen Verwandten beachten". Soll hier ዘመድ ፡ „die Eltern" bedeuten, wie Guerrier es auffaßt? Am correctesten ist der Satz in der Parallelstelle S. 40, Z. 2: ወዘመድ ፡ ዘመዶ ፡ ይትሔየይ ፡ ወሰብእ ፡ ሰብአ ፡ ኢይትመየጥ ፡ „es wird der Verwandte seinen Verwandten mißachten, und der Mann wird seinen Mann nicht beachten". S (in der Parallelstelle 40, 2) ወዘመድ ፡ ዘመዶ ፡ ይትሔየይ ፡ etc. „und der Verwandte wird verachten den Verwandten". An unserer Stelle hat S noch ወሰብእ ፡ ሰብአ ፡ ኢይትመየጥ ፡ „und es wird der Mensch den Menschen nicht beachten". Sowohl das ይመይጥ ፡ S. 77, Z. 4 wie auch die Var. A ኢይትሔየይ ፡ S. 40, Z. 2 sind fehlerhaft und nicht der Berücksichtigung wert. In A S. 77 ist die ganze hier besprochene Stelle ausgelassen. 2) Fehlt in der im allgemeinen correcteren Parallelstelle S. 40 (Z. 3).
3) A እንዘ ፡ ያመጽእዎሙ ፡ „indem sie sie (hinein-)brachten". Guerrier übersetzt hier „en les repoussant" und die entsprechende Parallelstelle (S. 40, Z. 3) „sans les tirer (de leur mal)". Eine verschiedene Auffassung beider Stellen ist aber nicht zulässig, da sie augenscheinlich zum Teil gleichlautend sind, jedenfalls aber den gleichen Sinn haben. Wir müssen für beide Stellen entweder die Lesart L auf S. 77 und BC auf S. 40 annehmen und demgemäß übersetzen „indem sie sie hinausschafften, hinaustrieben (aus dem gemeinsamen Bette oder dgl.)", — oder aber wir müssen die Lesart LS auf S. 40 auch für S. 77, Z. 6 als entscheidend annehmen und übersetzen „indem sie sie nicht hinausbrachten" (d. i. indem sie ihnen kein Begräbnis zukommen ließen, weil es an Begräbnis mangelte; vgl. den äthiop. Text 77, 3). Es ist noch zu bemerken, daß die besprochene Stelle in A S. 40 ganz ausgelassen ist.
4) A ኵለንታሆሙ ፡ „sie alle". Das Wort fehlt in der Parallelstelle Guerrier, S. 40, Z. 4. Guerrier übersetzt es als Attribut zu ብድብድ ፡ „il y aura un cataclysme general", was bloß eine freie Auffassung der Stelle ist. Genauer vielleicht: „denn die Pest wird sein voller Haß etc. . . . ." Die Parallelstelle lautet: „denn es ist eine Pest, ein Schmerz und Neid (C Schmerz und Haß und Neid). S. 77, Z. 6 ist noch die Var. AC zu beachten: „Schmerz und Mord und Neid".

Äthiopisch

wird diesem wegnehmen und jenem geben[1]. Und es wird später noch schlimmer sein[2] wie bisher (?).

1) Bei Guerrier wird diese Stelle anders übersetzt als die entsprechende Parallelstelle S. 40, Z. 4, obgleich beide ungefähr gleichlautend sind. S. 40 übersetzt Guerrier: . . . . . après qu'elles se seront emparées (de l'homme), le mettront dans la haine. S. 77 aber: on prendra à celui-ci, on donnera à celui-là. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Übersetzung Guerriers auf S. 77 die einzig richtige ist. Für L (S. 77) **እምዘ ፡** ist sicher mit ABC **ወእምኀ ፡** (vgl. S **እምኀ ፡**) „und von dem (einen)" zu lesen, und ebenso gehört der Var. C **ይነሥኡ ፡** „man wird wegnehmen" der Vorzug vor ABLS **ይነሥእ ፡** „er wird wegnehmen", weil es besser dem Sinn entspricht; zweitens, weil es nicht nur in sämtlichen Varianten S. 40, sondern auch in einer auf S. 77 zu finden ist; endlich spricht dafür die Analogie von **ይሁቦ ፡**, dem Pradikat des nächsten, parallelen Satzes, welches überall, sowohl S. 40 wie 77, in sämtlichen Varr. in der 3. Pers. plur. steht. Dementsprechend muß auch die Form **ይነሥኡ ፡** die ursprüngliche gewesen sein. Was die Var. **ይኤጉ ፡** „man wird beschenken" anbetrifft, so kann es sowohl 3. Pers. sing. als plur. sein. — Für LS **ወለዘይሁቡ ፡** ist zweifellos **ወለዝ ፡ ይሁቡ ፡** „und diesem wird man geben" zu lesen: von vier Hdschrr. haben nur zwei, nämlich LS, und nur an einer Stelle die Form **ወለዘ**"; außerdem verlangt die Analogie zu **ወእምኀ ፡ ይነሥኡ ፡** mit Notwendigkeit die Form **ወለዝ ፡ ይሁቡ ፡**. — S. 77 hat C **ይሁቡ ፡ በጸልእ ፡ ወይጼጉ ፡** „man wird mit Haß geben und beschenken". **ጸልእ ፡** ist hier wahrscheinlich eine Dittographie desselben Wortes in derselben Zeile. — Der Satz in der Gestalt L „und von dem, was er wegnimmt, wird er diesem schenken" ist zweifellos unrichtig. Es wird hier der Neid dadurch veranlaßt, daß man dem Einen wegnehmen und es dem Andern geben wird. 2) C om. **ወየአኪ ፡** „und es wird schlimmer sein" und hat noch außerdem die Var. **እምዝ ፡ ለዝ ፡ ወእምድኅረዝ ፡**, was entweder mit dem vorhergehenden **ወይጼጉ ፡** in Verbindung zu bringen ist und in diesem Falle übersetzt werden könnte: „und man wird auch später dem Einen schenken (was man) dem andern (genommen hat)", was wenig befriedigend scheint, oder vielleicht mit Wiederherstellung des fehlenden **ወየአኪ ፡** „und es wird darauf dem Einen schlimmer ergehen als dem Andern". S (S. 77) **እምዝ ፡ ይነሥእ ፡** = „diesem wird er wegnehmen" etc. — S. 40 hat S **እምዝ ፡ ይነሥእ ፡ ወለዝ ፡ ይሁብ ፡** = „diesem wird er wegnehmen und jenem geben". Das Interpunctionszeichen in S (S. 77) läßt die Möglichkeit erwägen, ob nicht **እምዝ ፡ ይነሥእ ፡** zum vorhergehenden Context gehört („Schmerz und Neid, daß man diesem wegnimmt" etc.). — S hat außerdem **የአኪ ፡** „es wird schlimmer sein" usw.

Äthiopisch

Cap. 35 (46) Alsdann wird mein Vater über die Boshaftigkeit der Menschen zürnen, denn zahlreich sind ihre Vergehen, und die Abscheu ihrer Unreinheit (wiegt) schwer über ihnen in dem Verderben ihres Lebens[1]. 5 Und wir fragten ihn: „Was nun[2] denen, die auf dich hoffen?" Er antwortete und sprach zu uns: „Noch seid ihr träge in eurem Herzen. Wie lange noch![3] Wahrlich, ich sage euch, wie der Prophet David von mir und den Meinigen spricht, so will er es auch für diejenigen[4], welche an

6 vgl. Luc. 24, 25; s. o. kopt. XVIII, 2.

S 2 ተምዕዓ : „zürnte". 5 ይሴፈውከ : = L. ይሴፈው : ብክ : „... die auf dich vertrauen (hoffen)". 6 አማን : „wahrlich". 7 om. ነቢይ : „der Prophet".

1) Anders die Parallelstelle S. 40, Z. 6 እስመ : እሙስና : ርኵሶሙ : በዝኁ : አበሳሆሙ : ዘሐለዩ : (L) „denn durch die Verderbnis ihrer Unreinheit sind zahlreich ihre Sünden". Man sieht hier die wichtigsten Bestandteile unserer Stelle in einem Satz zusammengedrängt. Guerrier übersetzt S. 77 diese Stelle, indem er በሙስና : ሕይወቶሙ : als verkürzten selbständigen Satz auffaßt und ihn ergänzt „(car c'est dans la corruption qu'est) leur vie". Der Passus auf S. 40, obwohl mit unserem zum Teil gleichlautend und auf gemeinsamen Ursprung zurückgehend, läßt auch eine andere Auffassung zu, z. B. „denn noch größer (zahlreicher, schlimmer) als d. Verderbnis ihrer Unreinheit sind die Sünden, nach denen sie getrachtet haben". Aus Varr. A und BC kann man den Satz erhalten: እስመ : ሙስና : ርኵሶሙ : አብዝኁ : በአበሳሆሙ : ዘሐለዩ : „denn d. Verderbnis ihrer Unreinheit haben sie noch vergrößert durch die Sünden, nach denen sie getrachtet haben", oder nach A እስመ : ርኵሶሙ : አብዝኁ : በአበሳሆሙ : ዘሐለዩ : „denn sie haben ihre Unreinheit noch vergrößert durch ihre Sünden, nach denen sie getrachtet". Es wäre vielleicht auch noch mit Rücksicht auf S. 77 እሙስና : ሕይወቶሙ : „von der Unreinheit ihres Lebens" die Möglichkeit zu erwägen, ob S. 40 statt እሙስና : ርኵሶሙ : „von d. Verderbnis ihrer Unreinheit" nicht etwa እሙስና : ርእሶሙ : „von ihrer eigenen Verderbnis": ኵ und እ werden infolge ihrer Ähnlichkeit in den schlechteren Hdschrr. leicht verwechselt. S ወሰ ቆራር : ርኩሶሙ : ungefähr dasselbe wie L. 2) ABC add. እግ ዚኦ : „was nun, o Herr, denen ...." 3) Guerrier anders: jusqu'a quand (serez-vous) encore lents de coeur? 4) Übersetzt nach ABC ዘይቤ : በእንቲኣየ : ..... በእንቲኣሆሙ : . LS haben በእንቲኣክሙ : ..... በእንቲኣክሙ : „wie der Prophet David von euch und den Meinigen spricht, so will auch Gott um euretwegen, welche glauben etc. ...." Die Lesart LS scheint aus manchen

Äthiopisch

mich glauben. Diejenigen aber, welche in der Welt Betrüger und Feinde der Gerechtigkeit werden[1], an ihnen wird zur Verwirklichung gelangen die Prophezeiung von David, der sprach: »Ihre Füsse sind rüstig zum Blutvergießen, ihre Zunge bringt Lasterung[2] hervor und unter[3] ihren Lippen ist Schlangengift. Ich sehe dich[4], indem du mit Gaunern herumläufst[5], und mit Huren ist dein Anteil[6], ferner verweilest du, deinen Bruder

2 vgl. Act. 13, 10. 5 Ps. 13, 3. 6 Ps. 49, 18. 7 Ps. 49, 20.

S 3 **በትንቢት** : „durch die (in der) Prophezeiung. 4 **ዘይ በልሕ** : „das schnell ist" statt **ዘይቤ : በሊሕ** : der and. Mss. = „welcher spricht: schnell sind usw." S hat wahrsch. einen Schreibfehler: unter dem Einfluß des anlautenden **በ** in **በሊሕ** : hat der Abschreiber das **ቤ** im Auslaut von **ዘይቤ** : vergessen und so die beiden Worte zusammengeschmolzen. 6 **ወእንዘ : ምስለ** : „und indem mit Huren usw. . . . ." wie sämtl. Mss. zu Guerrier 40. 8.

Gründen nicht richtig zu sein, auch weil es nicht **የአምኑ** :, sondern **ተአምኑ** : lauten müßte. S hat **ወእለ** : „und die glauben" und **ይከውኑ** : „sie werden sein". Das scheint die widersinnige Übersetzung zu verlangen: „. . . . so will er auch für euch. Und diejenigen, die an mich glauben, werden überlistig usw. . . .

1) Frei übersetzt. Wörtlich müßte es heißen: „und sie (es) werden in der Welt Betrüger und Feinde der Gerechtigkeit sein". Der Text ist vielleicht entstellt, und unsere Übersetzung daher unsicher. Statt **ጸለእያን** : „Feinde" haben AL **ጸዓልያን** : „Lästerer (der Gerechtigkeit)". S **ወጸላእያን** : „und Feinde . . . . . ." 2) A **ትዕቢተ** : „Stolz, Überhebung". 3) BC **ውስተ** : in (deinen Lippen). 4) Parallelstelle S. 40, Z. 7: **ርኢኩከ** : „ich sah dich". 5) B: **ከመ : ሠራቂ : ትረውፅ** : „wie ein Dieb, läufst du herum". ABC **ተሐውር** : „umgehst"; die entsprechende Psalmstelle 49, 18 hat **ትረውጽ** : „herumläufst,nachläufst". 6) A in der Parallelstelle S. 40. Z. 8 **ሰማያዊ** : „himmlisch", ein gröbliches Versehen für **ዘማዊ** : „Hure". AC (ebendort) **ታንብር** : „du läßt weilen", für **ወትነብር** : Die entsprechende Psalmstelle lautet in der Polyglotte ähnlich L: **ወረሰይከ : መክፈልተከ : ምስለ : ዘማዊያን : . . . . ትነብር** : (Ps. 49, 18 ff.). Doch könnte auch **ታንብር** : einen befriedigenden Sinn ergeben, zumal es in B unabhängig von dem ebenfalls vorhandenen **ትነብር** : steht: also **ወእንዘ : ምስለ : ዘማዊ : ታንብር : መክፈልተከ** : „und indem du dein Schicksal (Anteil) mit den Huren weilen läßt (machst)". Auf die Richtigkeit der Var. **ታንብር** : weist auch der Akkusativ **መክፈልተከ** : hin; bei **ትነብር** : müßte regelrecht der Nom. **መክፈልትከ** : stehen. Auch S hat S. 77 **ታንብር** : welches hier in allen anderen Mss. fehlt.

Äthiopisch

scheltend[1], und dem Sohne deiner Mutter stellst du Hindernisse. Was denkst du dir, ich werde dir gleich werden?« Nun sehet, wie der Prophet Gottes gesprochen hat von allem, damit[2] vollbracht wird Alles, was er vorhergesagt hat[3]".

Cap. 36 (47) Und wiederum sprachen wir zu ihm: „O Herr, werden denn die Völker nicht sagen: wo ist ihr Gott?" Und er antwortete und sagte uns: „Daran werden die Auserwählten[4] erkannt, daß sie, von solchen Schmerzen geplagt, herauskommen". Wir sagten: „Wird denn ihr Ausgang aus der Welt durch eine Pest, die ihnen Schmerzen verursacht?"[5] Er erwiderte uns: „Nein,

1 Ps. 49, 21. 4 s. o. S. 101, 3. 6 Ps. 78, 10. 9 vgl. Sap. 3, 2.

S 1 ተሐዝብከ ፡ Schreibfehler statt ተሐዘ" ፡. 2 (S. 40, Z. 11) እኩንከሁ ፡ „ich werde dir gleich werden?" A daselbst ከማ ሁኬ ፡ = „ich werde nun auch so werden?" 6 ኢይብሉ ፡ statt ኢሀለወሁ ፡ ይብሉ ፡ „werden denn .... nicht sagen ....." — አውሥአ ፡ „Er antwortete". 8 add. ሕማም ፡ nach ዘመጠነዝ ፡ „von Schmerzen einer solchen Pein gequält, ...", wie in der nächsten Zeile in allen Hdschrr.

1) Anders S. 40, Z. 8, im Widerspruch zur Psalmstelle 49, 20 in der äthiopischen Bibelübersetzung. S ትሔምዮ ፡ ለእኁከ ፡ „du schiltst deinen Bruder" und S. 40 ትሔሚ ፡ etc. „du beschimpfst den Sohn deiner Mutter". 2) Abweichend von Guerrier: „voyez que ce qu'a dit ..... a été accompli, ainsi que tout ce qui a été prédit". Guerrier faßt nämlich das ነገረ ፡ (ነገረ ፡ ነቢየ ፡ እግዚአብሔር ፡) als Substantiv im stat. constr. auf (in unserer Übers. als Verb.), übersieht das ከመ ፡ vor ይትፈጸም ፡ und übersetzt das ዘ in ዘአቅደመ ፡ mit „ainsi que", während wir ዘአቅደመ ፡ als Subjekt zu ይትፈጸም ፡ übersetzen. BS ደዊት ፡ (S ዳ" ፡) ነቢይ ፡ „der Prophet David". 3) Oder „was vorhergesagt worden ist". Die Konstruktion ist hier kontaminiert, indem sie passivisch anfängt und mit einem Akkusativ ኵሎ ፡ schließt. S ዘአቅደመ ፡ ተብሀለ ፡ ኵሉ ፡ „alles was vorhergesagt worden ist". C ዘከመ ፡ አቅ" ፡ „wie es vorher gesagt usw. ...." 4) A ኅሩያንየ ፡ „meine Auserwählten". 5) Guerrier anders: „est-ce que leur sortie de ce monde sera la ruine du ceux qui les ont persécutés?" In unserer Übersetzung wird der im Text stehende Singular በዘአመንደቦሙ ፡ nicht zu einem Plural korrigiert, die Präpos. በ wird auf ብድብድ ፡ bezogen und letzteres als Subjekt zu በዘአመንደቦሙ ፡ aufgefaßt. Nach Guerriers Auffassung müßte für በዘአመንደቦሙ ፡ ein *ለዘአመንደ ብዎሙ ፡ gestanden haben, also mit Änderung der Präposition und des Affixes. Daß der Tod der Auserwählten nicht, wie Guerrier auffaßt, den

Äthiopisch

aber wenn sie solche Schmerzen leiden, wird dies ihnen zur Prüfung, ob sie Glauben haben und ob sie dieser meiner Worte gedenken und meine Gebote erfüllen[1]. Diese werden auser-

2 vgl. Jac. 1, 3; 1. Petr. 1, 7. 3 Joh. 14, 15; 15, 10. — vgl. Joh. 13, 31. 32; 14, 13.

S 2 ይዜክሩ ፡ „ob sie .... Worte sich erinnern".

Untergang ihrer Verfolger nach sich zieht, zeigt der darauffolgende Satz, welchen auch Guerrier übersetzt: lorsqu'ils furent tourmentés ..... ce fut l'épreuve pour eux. Also die Auserwählten tragen selbst die Folgen ihrer eigenen Leiden, nicht aber ihre Bedrücker; die Leiden sind ihnen, nicht anderen, zur Prüfung geschickt worden. AC haben ጸአተ ፡ እምዝንቱ፡ (C እምዝኑ ፡) ዓለም ፡ በዘአመንያቦሙ ፡ (C bloß አመንያቦሙ ፡) ብድብድ ፡. Diese Varr. ergeben keinen vernünftigen Sinn, wenn wir sie so hinnehmen; aber besonders die Var. C አመ ንያቦሙ ፡ zeigt, daß ብድብድ ፡ vielleicht gar nicht in den ursprünglichen Text gehört, und erlaubt uns, folgenden Rekonstruktionsversuch des ursprünglichen Wortlautes zu wagen: *ወንሕሎ ፡ ጸአተ ፡ (nach AC, oder ጸአት ፡) እምዝኑ ፡ (nach C) ዓለም ፡ አመንያቦሙ ፡ (nach C) = „hat sie (nämlich deine Auserwählten) der Ausgang aus dieser Welt betrübt (ihnen Schmerz verursacht)?" Die Frage ist im Munde der Apostel natürlich: sie geben dadurch ihrer Verwunderung Ausdruck, daß den Auserwählten Gottes der Tod eine Ursache von Trauer sein könnte, anstatt daß sie an ihrer Rückkehr in den Himmel ihre Freude haben (oder vielleicht meinen die Apostel, daß der Tod der Auserwählten mit irgendwelchen Qualen verbunden sein wird, was ihnen ebenfalls undenkbar erscheint?). Daß die Auffassung Guerriers nicht dem Sinn der Stelle gerecht wird, sieht man schon aus der Antwort Jesu, in der die Verfolger der Märtyrer gar nicht erwähnt werden, sondern erklärt wird, in welcher Weise die Leiden der Gerechten zum Wohl ihrer eigenen Seele dienen.

1) Bei Guerr. wird ein Teil dieses Absatzes durch die Vergangenheitszeit übersetzt, also: non, mais lorsqu'ils furent tourmentés d'une si grande douleur, ce fut l'épreuve pour eux. Zwar bezieht sich G. dabei auf Sap. 3, 3, wo wir finden: ወኀልፈቶሙ ፡ ተመሰለ ፡ ቅጥቃጤ ፡ ለ ሙ ፡, Ausg. v. Dillm., καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα, aber in diesem Falle müßte G. auch in der unmittelbar vorhergehenden Frage der Apostel die Vergangenheitszeit gebrauchen, was er, und mit Recht, nicht tut. BS እመ ፡ ይትመነያቡ ፡ „falls (ob) sie ..... leiden". A እለ ፡ እንዘ ፡ „diese, indem sie ... leiden". C እመ ፡ እንዘ ፡. A hat ተፈትኖሙ ፡ „indem sie geprüft werden", was aber einen weniger befriedigenden Sinn ergibt. S በዘመጠንዝ ፡ „falls sie von solchen Schmerzen gepeinigt werden ...." Von den Worten „ob sie Glauben haben" etc. an faßt Guerrier den Text bis „Gebote erfüllen"

Äthiopisch

stehen[1] und kurz wird ihr Dasein[2] dauern, damit gepriesen wird derjenige, welcher mich gesandt hatte, und ich mit ihm. Denn er hat mich zu euch gesandt, damit[3] ich euch dies sage, ihr es aber Israel und den Völkern mitteiltet[4], und sie es hören und auch sie erlöset werden, an mich glauben[5] und dem Weh des Untergangs entraten[6]. Wer aber aus dem Untergange des Todes herauskommt, den wird man gefangen nehmen und im Kerkerhaus in Qualen wie diejenigen eines Diebes festhalten[7]. — Und wir sagten ihm: „O Herr, werden denn (sie, die Gläubigen) den

1 vgl. Joh. 13, 31; 14, 13.

S 2 **ወእነኒ** : „und ich". 7 **ወዘወጽአ** : (= ABC) — „Wer .... herausgekommen ist, ..." — **ለዘከመገ** : statt **ወለዘ**" s. —

als Vordersatz zum folgenden Absatz auf, während diese Stelle in unserer Übersetzung als Nachsatz steht. Der Gliederung G.'s steht im Wege nur das Pronomen **እሱ** :, aber das ist in einem so verworrenen Texte wie dem unsrigen kein unüberwindliches Hindernis. 1) A **ይነሥኡ** : „diese werden empfangen", welches sich durch einen einzigen Buchstaben **ት** von „auferstehen" unterscheidet. 2) Guerrier wohl richtiger: et peu nombreux seront les jours de leur attente, obwohl **ንብረት** : eigentlich nicht „Warten", sondern eher „Zustand, commoratio, Verweilen" heißt. 3) Oder vielleicht richtiger mit Guerrier: „ .... er hat mich gesandt. Dies sage ich euch, ihr es aber etc. ....." Die Richtigkeit der Guerrierschen Gliederung zeigt auch die Parallelstelle, die jetzt wieder nach größerem Zwischenraum von neuem anfängt. **ናሁ : ዘንተ : ዘእቤ ለክሙ** : „sieh, dieses, was ich euch sage, ihr aber etc. ...." (S. 40, Z. 11). Vgl. den Anfang d. Cap. 30 (41). — S hat mit Umstellung **ንግሩ : ለእስራኤል : ወለአሕዛብ : ከመ : ይስምዑ** : „saget Israel und den Heiden, damit sie hören". — **ከመ** : vor **ይስምዑ** : haben auch ABC. 4) ABC add. **ከመ** : (**ይስምዑ** :) „damit sie es hören", wie S. 40, Z. 12. 5) Die Parallelstelle S. 40, Z. 12 hat hier eine sinngemäßere Anordnung **ይስምዑ : ወይእመኑ : ከመ : ይድኅኑ** : „ .... sie hören und glauben (so auch in ABC S. 79 ausgelassen **ብየ** : an mich), damit sie gerettet werden etc. ...." Statt **እሙንቱኒ : ይደኅኑ** : an dieser Stelle und **ከመ : ይድኅኑ** : (S. 40, Z. 12) hat S **ወይደኅኑ ኅ ኑ** : „und erlöset werden". 6) Parallelstelle (S. 40, Z. 12—13) anders: **ወይጕየዩ : እምእንተ : ትመጽእ : መዓት : ወነደ : እሳት** : „und dem kommenden (bevorstehenden) Zorn und Feuerbrunst entraten". 7) Anders Guerrier: comme s'il etait) un voleur. **እንተ** : ist aber gewöhnlich Zeichen des Genitivs und zeigt, daß **ሠራቂ** : hier wahrscheinlich Attribut zu **በሽኔ** : ist.

Äthiopisch

Ungläubigen gleich ....[1] und wirst du diejenigen bestrafen[2], die von der Pest[3] entkommen sind?"

Und er sagte uns[4]: „Wenn sie, in meinem Namen glaubend, den Sündern gleich handeln, so haben sie getan, als ob sie gar nicht glaubten"[5]. Und wir sagten ihm wiederum: „O Herr, haben diejenigen, denen ein solches Los zuteil geworden ist, kein Leben?"[6]

---

4 vgl. 1. Joh. 2, 4.

1) C om. ዕሩያኑ ፡ „gleich". S hat correct den pl. ዕሩያንኑ ፡ Das Fehlen des ን in den anderen Mss. ist durch den Einfluß des drauffolgenden ኑ zu erklären. L hat ein unbekanntes äthiopisches Wort ትዕረረ ፡, welches Guerrier unübersetzt läßt. ትአረር ፡ erinnert an dieses Wort, hat aber die Bedeutung „Ernte", die hier nicht zu passen scheint. Sollte eine Bildung aus der Wurzel √ወረየ ፡ vorliegen (gleich sein)?? Diese Vermutung wird durch S vollkommen bestätigt, wo wir ወዕሩየ ፡ „und gleich, ebenso" finden. Aus diesem ወዕሩየ ፡ oder einer ähnlichen Bildung ist ትዕረረ ፡ durch Schreibfehler entstanden. 2) A ይትኴነን ፡ „wird gerichtet werden". 3) C እምንዳቤ ፡ ብድብድ ፡ „von der Qual der Pest, des Unterganges". 4) AC ወይቤለን ፡ እግዚእ ፡ „und es sagte uns der Herr". 5) A hat hier correcter ግብረ ፡ ኃጥአን ፡ (C ዘኃጢአት ፡ S ዘኃጥአን ፡) ገብሩ ፡ ከመ ፡ አለ ፡ ኢአምኑ ፡ ረሰዩ ፡ (auch BS haben ረሰዩ ፡) „. . . . . (wenn sie, in meinem Namen glaubend) das Werk der Sünder (C der Sünde) taten, so handelten sie wie die, die nicht glaubten". Auch der Text in L ist vielleicht zu übersetzen „. . . . so handelten sie gleich denen, die nicht glauben". Im Sinne der letzteren Auffassung wäre das Impf. in L passender als das Perf. in ABC. — Guerrier übersetzt ganz anders: „bien qu'ils aient cru en mon nom, ce qu'ont fait les pécheurs ressemble à ce qu'ont fait ceux qui ne croient pas", was weder durch L noch durch die Varr. gerechtfertigt zu sein scheint, und nicht nur, weil diese Auffassung keiner Var. entspricht, sondern schon deshalb, weil es sich, wie aus der unmittelbar vorhergehenden Frage der Apostel hervorgeht, hier um einen Vergleich zwischen dem schlechten Lebenswandel der heuchlerischen Frömmler und der offenen Liederlichkeit der Gottlosen handelt. Es ist also hier die Rede von Gläubigen, welche die Taten der Sünder verüben, obgleich sie selbst eigentlich keine Sünder zu sein scheinen oder scheinen wollen. S hat Pausazeichen nach በስምየ ፡ „in meinem Namen". 6) S እግዚኦ ፡ „o unser Herr". C ወይቤለን ፡ ካዕበ ፡ እግዚእ ፡ „und wiederum sagte uns der Herr". Dies scheint auf den ersten Blick sinnlos, da sowohl in der

Äthiopisch

Er erwiderte[1] und sagte uns: „Wer das Lob meines Vaters getan hat, der ist meines Vaters Ruhestätte[2]".

Cap. 37 (48) Da sagten wir ihm: „O Herr[3], lehre uns, was wird nachher geschehen!"[4] Und er antwortete uns: „In jenen

---

2 vgl. Joh. 14, 2.

S 3 ንሕነሂ : „auch wir".

unmittelbar vorhergehenden wie folgenden Rede Jesus der Sprechende ist. Mit Rücksicht aber auf das Fehlen des analogen አውሥአ : „es erwiderte" des folgenden Satzes in A und die in der nächsten Fußnote darzustellende Änderung in der Auffassung des ganzen Absatzes ist anzunehmen, daß der Satz ቦጎበዝ : መክፈልት : etc. nicht eine von den Jüngern gestellte Frage ist, sondern einfach die ununterbrochene Fortsetzung der laufenden Rede Jesu, denn dieses in A ausgefallene አውሥአ : steht immer da, wo im Zwiegespräch eine von den sprechenden Personen durch ihren Partner abgelöst wird, und die Auslassung dieses jeden neuen Redner einführenden Zeitworts zeigt, daß im ganzen Absatz Jesus der allein Redende ist. Vgl. übrigens folgende Note. Es fehlt ferner in ቦጎበዝ : መክፈልት : die Fragepartikel. Wir ziehen es deshalb vor, für ቦ-ጎበዝ : — ቦ-ጎበዝ :) und mit B ለእለ : anstatt እለ : zu lesen und den ganzen Absatz möglicherweise folgendermaßen zu übersetzen: „wenn sie, an mich glaubend, das Werk der Sünder taten, so haben sie sich benommen, als ob sie gar nicht glaubten. Und ferner sagte uns der Herr: diejenigen, welche zu solchem Los gekommen sind (denen solches Los zugefallen ist), die haben kein (ewiges) Leben. Und weiter sagte er: wer das Lob meines Vaters etc. . . . ." — Obgleich die Bedeutung „das Los erhalten, zum Los kommen" des Verbum ወፅአ : bei Dillmann nicht belegt ist, dürfte diese Bedeutung diesem Zeitwort doch eigen sein; vgl. die entsprech. hebr. Wurzel יצא Num. 33, 54 אֵל אֲשֶׁר־יֵצֵא לוֹ הַגּוֹרָל „wie das Los einem jeglichen daselbst fällt"; ferner Jos. 21, 4—6 u. öft. Vgl. ferner arab. خَرَجَ = „sors tuus fuit". S hat ቦኑ : በገሠ : (Bedeut. wie L).

1) Fehlt in A (vgl. Note 3). 2) Guerrier ergänzt richtiger: „habitera dans] la demeure de mon pere". Mit Rücksicht auf das in AC hinzugefügte ኀበ : (አቡየ :) könnte man vermuten: „derjenige wird bei meinem Vater seine Ruhestätte (finden oder dgl.)".
3) BC om. እግዚኦ : „o Herr!" 4) L መፈረን : AC correct መሀረን (S መሐ" :) — A om. ምንት : ይከውን : „was wird . . . . geschehen".

Äthiopisch

Jahren und Tagen wird Krieg über Krieg (entbrennen), die vier Enden der Erde[1] werden in Erschütterung geraten[2] und einander bekriegen. Darauf werden Wolkenerschütterungen, Finsternis[3] und Dürre und Verfolgungen gegen diejenigen, die an mich glauben, (stattfinden), und gegen die Auserwählten[4]. Darauf (wird kommen) Zweifel und Streit und Missetaten[5] gegen einander. Und manche werden sein, die an meinen Namen glauben

---

1 ff. vgl. Luc. 21, 10f.

S 1 እምድዝ ፡ wahrsch. Schreibfehler für እምድኅረዝ ፡. — om. ወመዋዕል ፡ „und Tagen". 3 pl. ደመናት ፡ „Wolken". 4 ወስደት ፡ Nomin. „Verfolgung", correct wie auch አባር ፡ in S. 6 ወወክህ ፡ „und Streit".

1) Im Text ለዓለም ፡ „der Welt". A ለምድር ፡ „der Erde". 2) A ያድለቀልቅ ፡ „wird in Erdbeben geraten". 3) A ወረዓድ ፡ „und Zittern, Erbeben". C ወርደት ፡ ዓባይ ፡ „ein großer Niederschlag". Gemeint kann hier nach dem üblichen Gebrauch des Wortes ርደት ፡ sowohl der Niederschlag von heftigem Regen (vgl. vorher „Wolkenerschütterung", also „Wolkenbruch") oder auch der Niederschlag von Heuschrecken. Statt ቆባረ ፡ „Finsternis" hat S ወትረ ፡ „immerwährend", und አባር ፡ statt ወዓባረ ፡: also entweder „fortwährende Wolkenerschütterung" oder (was weniger wahrscheinlich) „immerwährende Dürre". Sollte ወትረ ፡ „immer" das ursprüngliche gewesen sein, und ቆባር ፡ „Finsternis", welches in ACS fehlt, nur infolge der Klangähnlichkeit des አባር ፡ „Dürre" später vom Abschreiber an Stelle des ወትረ ፡ verschrieben worden sein? 4) B ወለዕለ ፡ ኅሩያን ፡ „und über die Auserwählten". Ob ወለዕለ ፡ hier für ወላዕለ ፡ „über" steht oder für ወለእለ ፡ (wie in derselben Zeile vor የአምኑ ፡) ist schwer zu entscheiden. C ኅሩያንየ ፡ „meine Auserwählten". S ወለኅሩያንየ ፡ ላዕለ ፡ „und .... meine Auserwählten (über) ...." 5) Für እከየ ፡ ምግባር ፡ „Schlechtigkeit des Handelns" haben ABC እከየ ፡ ግዕዝ ፡ „Boshaftigkeit des Lebenswandels, der Lebensweise". S ምግባር ፡ ወግዕዝ ፡ „Schlechtigkeit des Handelns und der Lebensweise" (oder „Schl. d. Hand. und Streit"?) Ob hier auch das fast gleichlautende ግእዝ ፡ „Streit, Streitsucht" in Betracht kommt, ist zweifelhaft.

---

gehörten, das die Paginierung ⲙⲑ—ⲛ trug, u. zw. in derselben Reihenfolge, wie sie gedruckt sind, nur gehören die an zweiter Stelle als a^2, b^2, c^2 gedruckten Stücke zum Recto des Blattes.

Koptisch

XXVIIa.

(μθ)

. . . . . in jenen Tagen . . . . . .
. . . . . werden Krieg (πόλεμος) führen mit . .
. . . . . die Lichter (Sterne) werden verfinstert?
. . . . . und die Lüfte (ἀήρ) werden erschüttert?
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . eitel und indem sie geben Lehre . . . .
. . . . . Eine Menge (Viele) wird . . . . .
. . . . . sie selbst

XXVIIa.

[μθ]

. . . . . .
. . . . . ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩ[ⲙ̄ⲙⲟ] . . . . .
. . . . . ⲥⲉⲛⲁ ⲣ̄ⲙⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲥ . . . . . .
. . . . . ⲛⲟⲩ ⲁⲥⲓⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁ . . . . . .
. . . . . ⲁⲟⲩ ⲛⲁⲛⲣ ⲛ ⲁ . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . ⲩⲓⲟⲩ ⲉⲓⲧ ⲁⲟⲩ ⲉⲩ☩ ⲥ̄ⲟⲩ . . .

1 ff. Soweit nach den geringen Überresten zu urteilen ist, stimmt der kopt. Text nur im allgemeinen mit dem Äth. überein.

4 Im griech. Text stand wohl φωστῆρες = Lichter.

12 „eitel" bezieht sich auf Äth. „eitle Lehre".

XXVIIa. 1 ff. Mit Hilfe des Äth. konnte ich feststellen, daß die drei auf S. 25* gedruckten Fragmente ursprünglich zu einem Blatte

Äthiopisch

und (dennoch)[1] dem Bösen folgen und eitle Lehre verbreiten. Und man wird ihnen folgen und ihrem Reichtum, ihrer Verworfenheit, Trunksucht und Bestechung unterliegen[2]; und es wird zwischen ihnen ein Ansehen der Person stattfinden.

Cap. 38 (49) Diejenigen aber, die das Gesicht[3] Gottes schauen wollen, die die Person der reichen Sünder nicht ansehen und sich vor den Leuten, die sie verführen[4], nicht schämen, sondern sie überführen werden[5], — die werden vor

S 3 **ወለስካሮሙ ፡** „und ihrer Trunksucht". 6 **እለሰ ፡** „diejenigen aber". 8 **ሰብአ ፡**.

1) Guerrier berücksichtigt nicht das **ወእለ ፡** (**ይተልው ፡ እ ከየ ፡** etc.) und gliedert den Absatz anders. S **እኩየ ፡** (Bedeutung gleich L.) 2) Für **ይትኤዘዙ ፡** „man wird gehorchen, unterliegen" hat C **ወይትክዙ ፡** „und man (oder sie) wird (werden) für ihren Reichtum sorgen, auf ihren Reichtum zurückschauen". Es bleibt aber dunkel, ob die Verbreiter der eitlen Lehren selbst um ihren Reichtum besorgt sein werden, oder ob die anderen Leute auf den Reichtum der falschen Lehrer achten werden; wahrscheinlicher das andere (vgl. den folgenden Absatz). Für **ወለኀርትምና ሆሙ ፡** haben AC **ወሕርመቶሙ ፡** „ihrem Verbot, Ritus, Religion", also „man wird ihrer (falschen) Religion folgen". 3) Für „sein Gesicht, Gottes" hat C **ገጸሙ ፡ ግዚአብሔር ፡** (??) ihr Gesicht . . . . . 4) Für **እለ ፡ ያስሕትዎሙ ፡** „welche sie verführen" haben SABC **እለ ፡ ይስሕቱ ፡** „welche sich verirren". 5) BC **እለ ፡** „welche" für **አላ ፡** „sondern". Das Subjekt des **ይዛለፍዎሙ ፡** würde in diesem Falle sein „die Leute, die da irren" nicht wie in unserer und der Guerrierschen Übersetzung „die rechtschaffenen Leute". Das wäre nur möglich, wenn wir **ይዛለፍዎሙ ፡** nicht zum Verb **ዘለፈ ፡** „reprehendere" ziehen, wie es in beiden Übersetzungen geschieht, sondern dieses Verbum im Zusammenhang mit **ተዘለፈ ፡** bringen, welches Dillmann übersetzt: ut videtur „temeritate rapi" vel „perturbari". Dann würde unsere Stelle lauten: „und sie werden sich nicht vor Leuten schämen, die da irren und voreilig, unachtsam sind". Nur ist das Suffix am Ende des Verbs unerklärlich, und anscheinend scheitert daran unser Erklärungsversuch, umsomehr als gleich in der nächsten Zeile dieselbe Wurzel in der diesmal unzweifelhaften Bedeutung „reprehendere" und mit demselben Objektsuffix vorkommt. Da letzterem gerade **እለ ፡** „welche" vorhergeht, so könnte die hier besprochene Var. BC vielleicht eine vorgreifende Dittographie (oder umgekehrt?) sein. S **ይዘልፍዎሙ ፡** „sie überführen werden".

Koptisch

. . . . . [ⲟ]ⲩⲙⲓⲉⲓϣⲉ ⲛ[ⲁ] . . . . . .

. . . . . ⲉⲁⲓⲁⲥ . . . . . ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲟⲩ

XXVIIb.

⟨ⲛ⟩

. . . . . .

. . . . . ihre . . . . . .

. . . . . ⟨es ist⟩ Ansehen ⟨der Person⟩ . . .

. . . . . ⟨Die⟩ aber (δέ), ⟨welche⟩ wünschen zu ⟨schauen⟩

5 ⟨das Antlitz Gottes⟩, diese werden ⟨nicht die Person ansehen⟩ . . .

. . . . . der Sünder . . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

10 . . . . . .

⟨überführen⟩ ihre Nächsten. Er ⟨wird sein⟩

⟨nämlich (γάρ) ein Sohn⟩ der Weisheit (σοφία), indem er ⟨glaubt (πιστεύειν)⟩.

Wenn ⟨aber (δέ) er nicht⟩ ist der Sohn ⟨der Weisheit (σοφία)⟩, wird er hassen ⟨seinen Bruder in⟩ Hochmut, und wird vertreiben?⟩

XXVIIb.

[ⲛ]

. . . . . .

. . . . . ⲛⲟⲩ . . . . . .

. . . . . [ⲉⲩ]ⲛ-ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫ[ⲓϩⲟ] . . . . . .

. . . . . [ⲛⲉⲧⲟ]ⲩⲱϩⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ . . . . . .

5 . . . . . ⲧ̄ ⲛⲉⲉⲓ ⲥⲉⲛ[ⲁϫⲓϩⲟ ⲉⲛ] . . .

. . . . . [ⲛ̄ⲣ]ⲉϥⲣⲛⲁ ⲃ̣ⲉ . . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

14 ϩⲟⲩ muß ergänzt werden auf der 1. Zeile der folgenden Seite zu ϩⲟⲩ[ⲟⲩⲉ] resp. [ϩⲟⲩ]ⲉ.

XXVIIb 11 Ko. geht in die 3. Pers. sing. über. Äth.: „sie sind Kinder der Weisheit und des Glaubens“, aber auch im nächsten Satze zeigt der Äth. den Sing.: „wer seinen Bruder haßt usw.“

14 „Hochmut“ in Ko. entspricht im Äth.: „und ihm keine Beachtung schenkt“.

Äthiopisch

dem Vater gekrönt[1] werden. So werden auch diejenigen erlöset, die ihren Nächsten[2] züchtigen, (denn) sie sind Söhne der Weisheit und des Glaubens[3]. Wenn sie aber Kinder der Weisheit nicht geworden sind, wer seinen Bruder haßt, verjagt und ihm keine Beachtung schenkt, den wird (Gott) verachten[4] und ihn verwerfen. Diejenigen aber, welche in Gerechtigkeit, Wissen[5] und im Glauben an mich wandeln werden und Weisheit, Erkenntnis und Geduld um der Gerechtigkeit willen besitzen, obwohl man sie verachtet, nach Armut streben und geduldig ertragen, groß ist ihr Lohn. Diejenigen, welche man verhöhnt, sie quält und sie verfolgt, während man sie ent-

S 1 እለ ፡ „welche (.... gekrönt werden)“ statt እሉ ፡ „diese“. 2 ከመ ፡ እለኒ ፡ ዘለፍዎሙ ፡ ቢጾሙ ፡ „wie auch diejenigen, welche ihre Nächsten züchtigen (welche von ihren Nächsten gezüchtigt wurden?)“. 3 ወእመ ፡ ኢኮነ ፡ „Wenn er aber ..... geworden ist, ...“ — om. ውእቱ ፡ und hat ይጸላእ ፡; also: „wenn er aber ..... geworden ist, wird er gehaßt ....“ (oder viell. statt *ይጸላእ ፡ „wenn er in Haß [mit seinem Bruder] lebt??)“. 7 ወአሚን ፡ ብየ ፡. — 9 እለ ፡ (= ABC) ይሜንንዎሙ ፡ ለእለ ፡ ይዴግንዋ ፡ „diejenigen, welche die nach Armut Strebenden ..... verachten“. 10 እንዘ ፡ ይዘነ ጕግዎሙ ፡ „während man sie verhöhnt“. — ወይሰድ“ ፡ ወያመ ነድ“ ፡ „sie verfolgt und quält“, in Übereinstimmung mit dem Kopt. XXVII, 8 ⲛⲉⲧⲛⲁϭⲛⲉϭ ⲛ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩ[ϯⲙ̄ⲕⲁ]ϩ ⲛ̄ⲙⲁⲩ. [11 እንዘ ፡ „während“ (L ወ“ ፡).

1) In allen vier Codd. steht hier ቍሱላነ ፡ „verwundet, mit Schmerzen behaftet“, welches Guerrier in ቍጹላነ ፡ „gekrönt“ verbessert. Bei Dillm. ist das qetul-Particip in dieser Bedeutung nicht angegeben. S በኀበ ፡ አብ ፡ ቁሱላነ ፡ „welche vor dem Vater mit Schmerzen behaftet werden“. 2) ለቢጾሙ ፡ „ihren Nächsten“ fehlt in C. S ቢጾሙ ፡. — 3) A ወበሃይማኖት ፡ „und im Glauben“. S ሃይማ“ ፡ „der Glauben“. 4) Beziehen sich die letzten Verba auf Gott oder gleichfalls auf den Sünder? Der Kopt. Text (XXVII. 1) ist hier unvollständig. Die Zweideutigkeit des Subjekts wird noch durch die Var. S ወይሜንንዎ ፡ „und sie werden (man wird) ihn verwerfen“ verstärkt. Da S weiter እሉ ፡ statt ወእሉ ፡ hat, so wäre viell. zu übersetzen: „und es werden ihn verwerfen diejenigen, welche in Gerechtigkeit, Wissen usw. ....“ Für L ወይትኤወር ፡ oder BC ወይትኤወሮ ፡ „er wird ihn verachten, vernachlässigen“ haben AS ወይትዔየሮ ፡ „er wird ihn tadeln, schelten“. 5) LS ወአእምሮ ፡ „und Wissen“. Correcter A ወበአእምሮ ፡ „und in Wissen“, BC በአእምሮ ፡ „in Wissen“.

Koptisch

. . . . . .

. . . . . .

[ⲁⲛⲟ ⲛⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲱⲟⲩ· ⲉⲛⲁⲣⲱⲙⲉ]

[ⲥⲁⲣ ⲡⲟⲩⲙⲩⲣⲉ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲣⲉ ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲉ]

ⲉⲣⲉⲟⲩⲛⲉ ⲁⲉ ⲛⲓⲁⲓ ⲉⲛ ⲛⲓⲉ ⲙⲙⲩⲣⲉ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ

ⲫⲛⲁⲙⲁⲥⲧⲉ [ⲛⲙⲙⲉⲁⲛ ⲣⲱ ⲟⲩⲙⲛⲧ ϩⲁⲉ ⲓⲉⲛⲓ] . . . .

XXVII.

na

seinen Nächsten, wird sich bemächtigen seiner [schleicht sich ein] und . . . . . .

ihn. Die dagegen wandeln (πολιτεύεσθαι) in

Wahrheit und in der Erkenntnis des Glaubens (πίστις), indem sie besitzen die Liebe (ἀγάπη) in bezug auf mich — sie haben erduldet (ὑπομένειν)

5 nämlich (γάρ) Mißhandlungen (ὕβρις) — die werden sein sich rühmend,

dass sie wandeln in Armut und daß sie

ertragen (ὑπομένειν) die welche sie hassen und die welche sie schmähen. Man hat sie (gequält) ent-

---

2 πολιτεύεσθαι vgl. Act. 23, 1; Phil. 1, 27 — ἐν ἀληθείᾳ vgl. 2. Joh. 4; 3. Joh. 4 — ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ vgl. 1. Tim. 2, 7. 3 πίστις, ἀγάπη vgl. Eph. 6, 23; 1. Thess. 3, 6; 5, 8; 1. Tim. 1, 14; 6, 11; 2. Tim. 1, 13; 2, 22; Apoc. Joh. 2, 19 γνῶσις τῆς πίστεως. 5 ὕβρις 2. Kor. 12, 10 — καυχᾶσθαι Röm. 5, 3; 2. Kor. 12, 9. 7 πωεῖν Luc. 6, 22. 27; Joh. 15, 18; 1. Joh. 3, 13. 8 ὀνειδίζειν Matth. 5, 11; Luc. 6, 22.

1 Das griech. Wort am Ende der Zeile, das auf pei (= ρειν) auslautete, hat keine sichere Ergänzung gefunden. Jedenfalls bot Ko. keinen Nachsatz, der auf Gott deutet, vielmehr ist das Subjekt des Vordersatzes mit dem des Nachsatzes identisch gewesen. „Derjenige, der nicht Sohn der Weisheit ist, der . . . .“ Objekt des Satzes ist „der Nächste“. Auch Äth. weist darauf hin; die Ergänzung des Sinnes bei Guerrier: „celui-là (le Seigneur) le répudiera“ ist abzulehnen.

2f. Äth. paraphrasiert; der Satz: „groß ist der Lohn“ ist wohl auf Grund von Matth. 5, 12; Luc. 6, 23 hinzugefügt; vgl. XXXI, 7.

Äthiopisch

blößte[1], während man über sie hochmütig war, und sie hungrig und durstig waren; und weil sie geduldig waren, — selig werden sie in den Himmeln sein und immerdar werden sie mit mir weilen. Wehe aber denen, welche sie haßten und verschmähten, und ihr Ende ist dem Verderben (geweiht)".

Cap. 39 (50) Und wir fragten ihn[2]: „O Herr, wird dies Allen geschehen?" Er erwiderte uns: „Wie[3], wird denn ein gerechtes Gericht den Sündern und den Gerechten zuteil werden?[4]" Wir

S 2 ወበእንተዝ ፡ ዘተዓገሡ ፡ (wahrsch. Schreibfehler, Wiederholung des ዘ aus dem Anlaut von ዘተዓገሡ ፡). 3 በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ „im Himmelreich". C ከመ ፡ እንተ ፡ ሰማዕት ፡ በሰማያት ፡ „wie Märtyrer im Himmelreich". Infolge der Lautähnlichkeit von ሰማዕት ፡ und በሰማያት ፡ könnte das erstere in den Hdschrr. übersehen worden sein. 4 ወመነንዎሙ ፡ Perf. „und verschmähten" (= C). 5 ዘደኃሪቶሙ ፡ „deren Ende ist .... geweiht".

1) Im Kopt. ⲉⲩⲕⲁⲁⲕⲁϩⲛⲟⲩ (XXVII, 8—9) = „indem man sie entblößte". Im Äthiop. እንዘ ፡ የዓርቁ ፡, bei Guerrier: „alors qu'ils étaient nus". Es scheint uns aber das Koptische besser dem Sinn zu entsprechen. Man braucht nur in የዓርቁ ፡ das Präfix lang (ያ" ፡) anzusehen, um zu demselben Sinn zu gelangen. Es ist übrigens bloß Vermutung. Die Schmidtsche Conjectur (Z. 8) ⲁⲩ[ϯⲙ̄ⲕⲁ]ϩ wird durch das äthiopische ወያመነድብዎሙ ፡ bestätigt. 2) A ወካዕበ ፡ ንቤሎ ፡ „und wiederum fragten wir ihn". 3) S እፎመ ፡. — 4) In dieser Gestalt ist der Text natürlich widersinnig. Guerrier übersetzt frei: „comment, le même jugement pour les pécheurs et pour les justes serait-il juste?" Das Kopt., welches an dieser Stelle wenig correct ist, hat (XXVIII, 4) ⲁⲣⲉ ⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲛⲁϩⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲉϩ ⲛ̄ϩⲉ ⲛ ⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲛ ⲡⲁⲇⲓⲕⲟⲥ. Vielleicht könnte hier A zu Rat gezogen werden, wo ለኵሎሙ ፡ ወይቤለነ ፡ እፎ ፡ ይከውን ፡ fehlt, so daß der Satz lautet: ወንቤሎ ፡ እግዚኦ ፡ ዝኑ ፡ ይከውን ፡ ኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ለኃጥአን ፡ ወለጻድቃን ፡ = „und wir sagten ihm: O Herr, wird nun dies ein gerechtes Gericht sein sowohl den Sündern als den Gerechten? Und (ferner) sagten wir: wird man dir an jenem Tage usw. ...." Zwar fehlt hier die Antwort Jesu, und zweitens ist hier die Auslassung in A wahrscheinlich nicht das Richtige, sondern durch die Wiederholung von ይከውን ፡ veranlaßt. Der Abschreiber übersprang vom ersten ይከውን ፡ zum nächsten. Andrerseits jedoch ist hier die Antwort Jesu nicht notwendig. Wir hatten schon oben einen Fall, wo ወንቤሎ ፡ einige Mal inmitten der fortlaufenden Rede der Apostel steht; außerdem gibt diese Conjectur einen vollkommenen befriedigenden Sinn, wie aus der Fortsetzung hervorgeht. Die Apostel geben ihrer Ver-

Koptisch

blößt (nackt), indem die Menschen hochmütig waren über
10 sie, daß sie wandeln in Hunger und Durst, aber (ἀλλά)
nachdem (ἐπεί) sie erduldet (ὑπομένειν) haben die(?) Seligkeit
(— μακάριος)
der Himmel, werden sie selbst mit mir sein ewig-
lich. Wehe aber (δέ) dagegen denen, die wandeln in
Hochmut und Prahlerei, denn ihr Ende

XXVIII.

ⲛⲉ̂
ist das Verlorensein (Verderben)". Wir aber (δέ) sprachen zu
ihm: „O Herr,
ist dies das deinige, daß du uns verläßt, um zu kommen über
sie?" Er aber (δέ) antwortete und sprach zu uns:
„In welcher Weise wird das Gericht (κρίσις) stattfinden? ent-
weder (ἤ) der Gerechte (δίκαιος) oder (ἤ)
5 der Ungerechte (ἄδικος)?" Wir sprachen zu ihm: „O Herr, an

10 λιμὸς καὶ δίψος 2. Kor. 11, 27. 12 Vgl. Luc. 6, 20.
XXVIII 1 Vgl. Phil. 3, 19; Röm. 6, 21. 4 Vgl. Act. 24, 15.

11 Ko. „erduldet haben die Seligkeit" kann nicht richtig sein; das letzte Wort gehört entweder zum folgenden Satze und ϩⲁ ist in ϩⲛ zu verbessern, also: „in der Seligkeit der Himmel werden sie mit mir sein", oder ϩⲁ ist mit „für" zu übersetzen, also: „nachdem sie für die Seligkeit der Himmel geduldet haben". Äth.: „werden sie in den Himmeln sein und immerdar werden sie mit mir weilen".

XXVIII 2 Äth. ist die Frage eine andere: „wird dies allen geschehen?".

4 In Ko. wie im Äth. ist der Text in Unordnung, die ihren Grund m. E. in der griechischen Vorlage hatte. Dem Sinne nach würde man erwarten: „Das Gericht wird sowohl über Gerechte und Ungerechte stattfinden". Am auffälligsten ist die Fassung der Antwort Jesu in Form der Frage.

wunderung Ausdruck, daß Jesus dieselbe Gerechtigkeit den Sündern und Rechtschaffenen widerfahren läßt, da doch der Mensch einen freien Willen habe, und der Sünder und Gerechte dieselbe Freiheit in verschiedener Weise ausnutzen. Die Apostel würden also die Sprechenden im ganzen Absatze von „o Herr, wird dies Allen usw." bis „das Böse und das Gute unterschieden" sein. Es widerspricht dieser Auffassung das Koptische, welches das sprechende Subject wechseln läßt, keinen vernünftigen Sinn aber ergibt und deshalb an dieser Stelle nicht maßgebend und entscheidend ist.

Äthiopisch

sagten ihm[1]: „Wird man Dir an jenem Tage nicht sagen[2]: Du hast die Gerechtigkeit und die Sünde geleitet[3], die Finsternis und das Licht, das Böse und das Gute unterschieden?“[4] Und er sagte: „Es ist Adam die Gewalt verliehen worden von ihnen[5] zu wählen, was er wollte, und er wählte das Licht und streckte seine Hände aus, nahm es[6], verließ die Finsternis und entfernte sich[7] von ihr. Ebenso hat jeder Mann die Macht an das Licht zu glauben[8], das ist an das Leben[9] des Vaters, der mich gesandt hat. Und wer an mich geglaubt hat, wird das Leben gewinnen, wenn er das Werk[10] des Lichtes getan hat. Wenn er aber nicht geglaubt hat, daß es Licht geworden ist, und weilt

1) AC ወንቤሎ ፡ እግዚኦ ፡ „und wir sagten ihm: O Herr“ 2) S ኢይቤለከሁ ፡ „hat er denn dir nicht gesagt?“ AC ኢይብሉከሁ ፡ „wird man dir nicht sagen?“ L ኢይብለከሁ ፡ „wird er etc. . . . .?“ Dem Kopt. (XXVIII, 6) ⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲉⲕ entsprechen am genauesten AC. 3) Guerrier übersetzt frei: tu (nous) as fait montrer la justice et le péché. Die Bedeutung aber „faire montrer“ kommt dem Verbum አምርሐ ፡ auf jeden Fall nicht zu. Eher würde es „leiten“ oder „leiten lassen“ heißen, wie die Grundform መርሐ ፡. Der kopt. Text hat hier (XXVIII, 6): ⲛ̄ⲛⲉⲕⲛⲱⲧ ⲥⲉ ⲧⲁⲓⲕ[ⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ] ⲙⲛ̄ [ⲧ]ⲁⲇⲓⲕⲓⲁ, welches zu übersetzen ist: „du folgtest nicht der Gerechtigkeit und der Sünde“ (du beachtetest sie nicht). Man könnte daher auch das äthiop. Verb. vielleicht übersetzen durch „folgen lassen“, aber den kopt. Text unterscheidet hier vom Äthiop. die Negation, die in letzterem fehlt. — S = አምራሀከ ፡. 4) ABC ወፈለጥከ ፡ „und du hast unterschieden“. L ወፈጠርከ ፡ „und du hast geschaffen“. Im Kopt. fehlt hier das Verbum. S ወፈለጥከ ፡ ብር“ ፡ ወጽል“ ፡ እኩየ“ ፡ ወሠና“ ፡ „und das Licht und die Finsternis, das Böse und das Gute unterschieden“. 5) ABC እምክልኤሆሙ ፡ „von beiden“ = Kopt. (XXVIII, 11) ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲟ· 6) A om. ወነሥአ ፡ „nahm es“ wie auch im Kopt. 7) A ወወድቀ ፡ „und fiel (ab)“. S እምኔሁ ፡ „von ihm (sich)“ masc. Angesichts des Kopt. (XXVIII, 13) ⲁϥⲧⲉⲕϥ̄ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁϥ wäre viell. ein *አውደቀ ፡ zu reconstruieren: „und warf (scil. die Finsternis) von sich ab“. 8) ABC ስሉጥ ፡ ውእቱ ፡ S ሥሉጥ ፡ ውእቱ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ (Bed. wie L). 9) In der so oft correcteren Var. A fehlt ሕይወተ ፡. Es wäre also zu lesen ዝውእቱ ፡ አብ ፡ ዘፈነወኒ ፡ „das ist der Vater, der mich gesandt hat“, ganz entsprechend dem Kopt. (XXIX, 2) ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ. (Doch hat das Kopt. in der vorhergehenden Zeile ein allerdings von Schmidt reconstruiertes ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲱ[ⲛ̄ϩ]ⲁⲟⲩ) . . . . . A fügt auch hinzu ባሕቱ ፡ „welches allein der Vater ist“ usw. . . . . 10) S ምግባረ ፡.

Koptisch

jenem Tage nämlich (*γάρ*) werden sie zu dir sagen: »Nicht hast du getrachtet
nach der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und (der) Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), dem Licht
und der Finsternis, dem Bösen (*κακόν*) und dem Guten (*ἀγαθόν*)«.
Darauf (*τότε*)
sprach er: „Ich werde ihnen antworten, indem ich sage: »Dem
10 Adam wurde die Macht (*ἐξουσία*) gegeben, daß er sich auswähle
eins von beiden; er wählte das Licht
und legte seine Hand darauf, die Finsternis aber (*δέ*)
ließ er hinter sich und warf sie von sich«. Also
haben alle Menschen die Macht (*ἐξουσία*), zu

XXIX.

glauben (*πιστεύειν*) an das Licht, welches ist das Leben
und welches ist der Vater, der mich gesandt hat. Ein
jeder aber (*δέ*), der glaubt (*πιστεύειν*) (und) der tut die Werke
des Lichtes, wird in ihnen leben. Wenn
5 aber (*δέ*) einer ist, der bekennt (*ὁμολογεῖν*), daß er gehört zum
Lichte, und tut die Werke der Finsternis, ein Sol-

---

7 *φῶς* und *σκότος*: Matth. 6, 23; Act. 26, 18; Joh. 3, 19; 1. Petr. 2, 9. 10 Vgl. Sirach 15, 16ff. XXIX 1 *πιστεύειν εἰς τὸ φῶς* Joh. 12, 36 — *ζωή* vgl. Joh. 1, 4 — *φῶς* — Vater vgl. 1. Joh. 1, 5. 4 *ζήσεται ἐν αὐτοῖς* vgl. Gal. 3, 12; Röm. 10, 5.

6f. Auch hier gibt Ko. keinen Sinn, da man erwartet, daß die vor Gericht Erschienenen die Schuld für ihre Fehltritte von sich abschieben wollen, indem sie Gott als den Urheber des Guten und Bösen hinstellen, also etwa: „Du hast unterschieden die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit etc." Liegt eine Verwechslung von *διώκειν* „trachten" mit *διαχωρίειν* „unterscheiden" vor? Der Kopte hat die Negation fälschlich in den Aussagesatz gestellt, statt als Frage in den Vordersatz, daher: „Werden sie nicht zu dir sagen: Du hast . . . .". Äth.: „du hast die Gerechtigkeit und die Sünde geleitet, die Finsternis und das Licht geschieden (L. geschaffen)".

12 Äth. „streckte seine Hand aus, hob sie empor", letzteres ist nach Cod. A ein späterer Zusatz.

14 Äth.: „jeder vollkommene Mann".

XXIX 3 Äth.: „wer an mich glaubt".

Äthiopisch

im Dunkeln[1], so ist er imstande, weder etwas zu seiner Rechtfertigung vorzubringen[2], noch kann er[3] das Gesicht emporrichten und den Sohn, der ich bin, anschauen[4]. Und ich werde ihm sagen:[5] ›du hast gesucht und gefunden, verlangt und genommen, was du (dennoch) nicht erhalten hast[6]. Warum hast du dich meinem Reiche[7] entfremdet? Du glaubtest an mich und hast mich verleugnet!‹ Nun sehet[8], wie jeder die Macht hat zu leben und zu glauben[9], und wer meine Gebote erfüllt und hütet[10], wird[11] der Sohn des Lichtes sein, das ist meines Vaters[12], und (so auch) denen[13], die befolgen und erfüllen. Deshalb[14] bin ich

1) L, dem wir in der Übers. folgen, ist hier sicher corrumpiert. Das Richtige haben wiederum die verschmähten Varr. AC ያአምን ፡, ABC ወይገብር ፡ ዘጽልመት ፡ „und er tut das Werk der Finsternis“ und S ወይነብር ፡ በጽልመት ፡ „und er weilt in der Finsternis“. L ist eine Contamination letzterer beiden Varr., von denen wahrsch. ABC die ursprüngliche ist. Der ursprüngliche Satz wird wohl gelautet haben: ያአምን ፡ ከዊነ ፡ ብርሃን ፡ ወይገብር ፡ ዘጽልመት ፡ „er bekennt, daß er zum Lichte gehört (oder „daß es Licht gibt“, wenn wir nicht ein *ዘብርሃን ፡ construieren) und tut (doch) das (Werk) der Finsternis“, genau entsprech. d. Kopt. (XXIX, 4): ⲉⲓϩⲛⲉ ⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲣ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲩⲉⲓ ϫⲉ ϥⲏⲡ ⲁⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲕⲉⲕⲉ „wenn aber einer ist, der bekennt, daß er gehört zum Lichte, und tut die Werke der Finsternis“. Daß ኢአምን ፡ corrumpiert ist, folgt daraus, daß es sich hier um den unsinnigen Gegensatz handelt, wo ein Mann, der an das Licht glaubt, dennoch das Werk der Finsternis bevorzugt. Die Nichtberücksichtigung des ከዊነ ፡ bei Guerrier gibt dem Satz einen ganz anderen Sinn. Gänzlich ausgeschlossen ist aber auch die Ursprünglichkeit der Var. S auch nicht: „er glaubt . . . . . gehört, und weilt (dennoch) in der Finsternis“. Die eventuelle Verwechselung von ወይነብር ፡ und ወይገብር ፡ bei der Ähnlichkeit der Schriftzüge ነ und ገ ist ganz natürlich. — Die Wahrsch. der Var. ABC ወይገብር ፡ „und tut usw.“ wird durch den vorhergehenden Satz እምከመ ፡ ገብረ ፡ ግብረ ፡ ብርሃን ፡ „wenn er das Werk des Lichtes getan hat“ größer. 2) S besser ወቂሰ ፡. 3) S ኢይክል ፡. 4) S correct ወነጽሮቶ ፡ 5) S ወእቤሎ ፡ „Und ich sagte ihm“. 6) Guerr.: „que n'as tu pas reçu?“ Kopt. ⲡⲁⲕⲣ̄ⲕⲁⲧⲁⲥⲓⲡⲱⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲟ. Mit dem Kopt. übereinstimmend AC ግእዝከነ ፡ „was wirfst du uns vor?“ und teilweise S ግዕዝከ ፡ „was wirfst du vor?“ — ዘኢነሣእከ ፡ in L einfach Dittographie. 7) A richtiger እምኔየ ፡ ወእመንግሥትየ ፡ „von mir und meinem Reiche“ in gewisser Übereinst. mit Ko. XXIX, 12 ⲁⲕⲛ̄ⲧ̄ⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈. 8) Guerrier „on verra“. Äth. ርእዩ ፡ 9) Richtiger A und C; am genauesten, auch grammat. correct, C ወይሙትሂ ፡ = „(zu leben) und zu sterben“;

Koptisch

cher besitzt keine Verteidigung (*ἀπολογία*) zu sagen, noch (*οὔτε*) wird er sein Antlitz erheben können, um (anzuschauen den) Sohn Gottes, welcher ich bin. Ich werde nämlich (*γάρ*) zu ihm sagen:
10 »Als du suchtest, hast du gefunden, und als du batest (*αἰτεῖν*), hast du empfangen. Womit verdammst (*καταγινώσκειν*) du mich, o (*ὦ*) Mensch?
Weshalb hast du dich von mir entfernt und hast verleugnet (*ἀρνεῖσθαι*)
mich? Und weshalb hast du mich bekannt (*ὁμολογεῖν*) und mich (doch) verleugnet (*ἀρνεῖσθαι*)? Hat denn nicht (*ἄρα*) ein Jeder
15 die Macht (*ἐξουσία*) zu leben und zu sterben?» Wer nun hat gehalten

XXX.

ⲛⲁ

meine Gebote (*ἐντολή*), wird sein Sohn des Lichtes, d. h. des Vaters, der sich befindet in mir.

---

6 *ἔργα τοῦ σκότους* vgl. Röm. 13, 12; Eph. 5, 11. 9 *υἱὸς τοῦ θεοῦ* vgl. Joh. 10, 36. 10 vgl. Matth. 7, 7; Luc. 11, 9. 10. 13 vgl. Tit. 1, 16. 15 *τηρεῖν τὰς ἐντολάς μου* vgl. Joh. 14, 15. 21; 1. Joh. 2, 3; 3, 22. 24.

XXX 1 *υἱὸς (τέκνον) τοῦ φωτός* Luc. 16, 8; Joh. 12, 36; Ephes. 5, 8; 1. Thess. 5, 5. 2 vgl. Joh. 14, 11. 20; s. o. X, 3.

8 Statt des von mir ergänzten ⲁ[ϩⲣⲏⲓ̈ ⲟⲩⲃⲉ] ist besser mit Äth. zu erg. ⲁ[ϭⲱϣⲧ ⲁ].

12 Äth. „von mir und von meinem Reiche", dagegen ausgelassen: „und hast mich verleugnet".

---

vgl. Ko. XXIX, 15 ⲁⲱⲡϩ ⲁⲟⲩ ⲁⲙⲟⲩ. 10) BCS **ወየዓቅብ ፡**. — 11) AC add. **ወበእንተዝ ፡** „und deshalb wird er ...." 12) BC **ዘውእቱ ፡ አበ ፡ ብየ ፡** „welcher ist Vater in mir" erinnert an Kopt. (XXX, 2) ⲉⲧϩⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧ „der in mir sich befindet". 13) S besser **ወእለ ፡** „und diejenigen, die befolgen usw. ...." 14) AC **የዓቅቡ ፡ ትእዛዝየ ፡** = „die mein Gebot befolgen". BS **ወለእለ ፡ የዓቅቡ ፡ ወይገብሩ ፡ ትእዛዝየ ፡** = „die mein Gebot befolgen und erfüllen". Die ganze Stelle lautet im Kopt. anders: ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲧⲧⲉⲕⲟ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲁϣⲉϫⲉ ⲁⲓ̈ⲉⲓ ..... „um dererwillen aber, die meine Worte verderben, bin ich hinabgekommen ....." Falls das Koptische das Ursprünglichere hat, müßte **ወለእለ ፡ የዓቅቡ ፡ ወይገብሩ ፡ (ትእዛዝየ ፡)** in Verbindung mit dem nächsten, durch Interpunktion vom vorhergehenden getrennten Absatz übersetzt werden.

Äthiopisch

vom Himmel herabgestiegen, (ich)[1], das Wort, bin Fleisch geworden und habe den Tod empfangen, indem ich lehrte und züchtigte[2], sodaß (diese)[3] erlöset werden, (jene) aber ewiglich untergehen, indem sie im Feuer am Körper und Geist gestraft werden".

Cap. 40 (51) Und wir sagten ihm: „O Herr[4], wahrlich, es jammert uns ihretwegen!" Und er sprach zu uns: „Ihr tut rechtschaffen. Denn so trauern die Gerechten ob der Sünder[5] und beten und flehen zu Gott[6] und ersuchen ihn". Und wir sagten ihm: „Ist denn Niemand, der dich, o Herr, anfleht?"[7] Und er erwiderte uns: „Ja, und ich erhöre[8] das Gebet der Rechtschaffenen in ihrer Sache". Wir sagten ihm: „O Herr, der du uns alles lehrtest und uns Leben und Gnade schenktest!

1) S አነ ፡ ቃል ፡ „Ich, das Wort". 2) S ወእዘልፍ ፡. 3) Kopt. ⲛⲉⲧⲧⲁϩⲙⲉ ..... ⲁⲟⲩ ⲛⲉⲧⲥⲁⲣⲙⲉ = „die Geladenen .... und die Verirrten ..." S ለዓለም ፡ ይትኃጕሉ ፡ ወውስተ ፡ እሳት ፡ ይትኰነኑ ፡ etc. = „damit diejenigen, die gerettet werden, ewiglich untergehen und im Feuer usw. ..." (oder viell. „damit diese für ewig errettet werden, jene aber untergehen und im Feuer usw." ....). ACB ወእለ ፡ ይትኃጕሉ ፡ እንዘ ፡ ውስተ ፡ etc. = „damit diese gerettet werden, jene aber ewiglich untergehen, indem sie im Feuer usw. ...." Jedenfalls müssen wir statt እለ ፡ ursprüngliches እሉ ፡ und ወእሉ ፡ annehmen. 4) A om. እግዚኦ ፡ = o Herr (im Gegens. zum Kopt.) 5) A fügt hier hinzu ይቴክዝ ፡ „es sorgt" (für ይቴክዙ ፡ „sie sorgen"?). Scheint bloß eine Dittographie zu sein. S ጻድቃን ፡ ይቴክዙ ፡ mit Umstellung. 6) AC hat noch አብ ፡ in Übereinstimm. mit dem Kopt. (XXX, 13) ⲉⲩⲥⲁⲛⲥⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲁⲥⲓⲱⲧ. 7) Anders im Kopt. (XXX, 14) ϣⲓⲛⲉ ϩⲏⲧⲕ ..... „scheut sich vor dir" (Schmidt). Dem Sinne nach, wie auch aus Jesu Antwort ersichtlich, hat hier der äthiop. Text das Richtige. Es wäre ratsam hier ϣⲓⲛⲉ (rogare, obsecrari) zu lesen. B om. እግዚኦ ፡ „o Herr". 8) S እሰምዕ ፡ „ich erhöre" (ohne „und"); vgl. kopt. (XXXI, 1) ϯⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ.

---

14 Ko. muß sich bei der Übersetzung aus dem Griechischen geirrt haben. Liegt eine Verwechslung von *αἰσχύνεσθαι* und *αἰτεῖσθαι* vor. Die Frage der Jünger ist veranlaßt durch die Aussage Jesu, daß die Gerechten den Vater für die Sünder bitten. Deshalb fragen sie, ob denn niemand vorhanden ist, der das Gebet direkt an ihn selbst richtet. Äth. zeigt eine bessere Überlieferung: „Ist denn niemand, der dich anfleht?"

Koptisch

Um derentwillen aber (δέ), die meine Worte verderben, bin ich herabgekommen
vom Himmel. Ich bin der Logos (λόγος), ich wurde Fleisch (σάρξ),
5 indem ich mich abmühte und lehrte: ›Die Geladenen werden gerettet werden und die Verirrten werden verlorengehen ewiglich‹. Man wird sie (peinigen) lebendig und sie bestrafen (κολάζειν) an (ihrem) Fleisch (σάρξ) und ihrer Seele (ψυχή)". Wir
aber (δέ) sprachen zu ihm: „O Herr, wahrhaftig (ἀληθῶς) wir tragen Sorge
10 um ihretwillen". Er aber (δέ) sprach zu uns: „Rechtschaffen (καλῶς) nämlich (γάρ)
handelt ihr, denn (γάρ) die Gerechten (δίκαιος) tragen Sorge
um die Sünder und beten für sie, indem sie bitten
meinen Vater". Wiederum (πάλιν) sprachen wir zu ihm: „O Herr, weshalb nun scheut sich niemand vor dir?" Er aber (δέ) sprach

XXXI.

nε

zu uns: „Ja, ich werde hören auf das Gebet der Gerechten (δίκαιος),
das sie für sie (sc. Sünder) vollbringen". Als er dies gesagt hatte aber (δέ) zu uns, sprachen wir zu ihm: „O Herr, in allen Dingen nämlich (γάρ) hast du uns belehrt und dich erbarmt

4 vgl. Joh. 1, 14. 5 οἱ κλητοί (κεκλημένοι) vgl. Matth. 20, 16; 22, 14 etc. Apoc. Joh. 17, 14. XXXI 1 Gebet der Gerechten vgl. Jacob. 5, 16.

3 Äth.: „und so auch allen, die befolgen und erfüllen" ist gegenüber Ko. nicht ursprünglich; das nachfolgende „deshalb" steht ohne Beziehung.

5 ϣⲡⲙⲕⲁϩ entspricht griech. πονεῖν und πάσχειν, es ist also auch die Übersetzung „indem ich litt" möglich; in diesem Sinne hat es der Äth. aufgefaßt. Andererseits wird man erinnert an das Logion 3 (Grenfell u. Hunt, The Oxyrynch. Pap. I): ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κοσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοις . . . . . καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων — Äth.: „und züchtigte" Zusatz.

8 Äth.: „im Feuer" ist m. E. späterer Zusatz. — Äth.: „und Geist" st. Ko. „und Seele".

Äthiopisch

Wir werden es (weiter) predigen, wem es geziemt.[2] Wird aber uns von dir ein Lohn zuteil werden?"[3]

Cap. 41 (52) Und er sagte uns: „Gehet und prediget und werdet gute Boten[4] und Knechte!" Und wir sprachen zu ihm: „O Herr[5], du bist ja unser Vater!"[6] Er erwiderte: „Sind denn Alle Väter, Alle Diener, Alle Meister?"[7] Da sagten wir ihm:

2) Abweichend von Guerrier (welcher übersetzt „quant à nous, à qui il appartient de prêcher) und in Übereinstimmung mit dem Koptischen (XXXI, 5): ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲛⲁⲣ̄ⲕⲏⲣⲩⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲛϣⲁ . . . . . „damit wir predigen denen, die würdig sind . . ." 3) C hat ወይከውነነ ፡ „und es wird uns zuteil werden". Abgesehen vom überflüssigen ወ „und" im Anlaut ist diese Var. wertvoll, weil sie die Fragepartikel des L nicht enthält. Die Frage ist hier dem Sinne nach überflüssig, schon aus dem Grunde, weil ihr keine Antwort folgt. Sie ist auch im Kopt. nicht vorhanden (XXXI, 6): ⲁⲟⲩ ⲧⲛ̄ⲧϩⲛⲟ ⲛⲉⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲃⲉⲕⲉ ϩⲁϩⲧⲏⲕ· „und wir uns erwerben einen Lohn bei dir". A hat ይደልወነ ፡ „es ziemt uns" (der Lohn); diese Var. kann aber auch bloß als eine Art Dittographie unter dem Einfluß des gleich vorhergehenden ይደልዎሙ ፡ verschrieben worden sein. 4) S om. ወኩኑ ፡ „und seiet" im Gegens. zu kopt. XXXI, 8 [ⲁⲟⲩ] ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲱⲛⲉ. Außerdem hat S ወላእካነ ፡ „und Boten". Dieses „und" beweist, daß vor „Boten" noch ein Wort gestanden hat, wahrscheinlich das zu ergänzende *አበወ ፡ „Väter". C hat ወገብረ ፡ „und Knecht" statt plur. ወአግብርተ ፡ im Gegensatz zu kopt. XXXI, 9 ⲛ̄ⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ. Das an dieser Stelle im kopt. Texte von Schmidt ergänzte (XXXI, 9) [ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ] ist auch für den äthiop. Text notwendig: denn sonst wäre der Ausruf in der Antwort der Apostel unverständlich. Christus muß sie „Väter" genannt haben, und sie lehnen diese nur Gott gebührende Würde mit frommer Scheu ab. Es ist also sicherlich zu reconstruieren etwa ወኩኑ ፡ ኄራነ ፡ አበወ ፡ ወላእካነ ፡ ወአግብርተ ፡ „und seid gute Apostel, Väter und Diener". 5) C እግዚእነ ፡ „o unser Herr" im Gegensatz zum Kopt. (XXXI, 13) ⲡϫⲁⲉⲓⲥ. 6) Der kopt. Text hat hier: „du bist es, der predigen wird durch uns" (XXXI, 10): ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛⲉ. Dem Sinn entspricht mehr das Äthiop.
7) Abweichend von Guerrier: est-ce que tous (vous n'êtes pas) Pères etc. . . . . Jedoch ist die Übersetzung Guerriers, obwohl dem Text widersprechend, sinngemäß. Aus dem ganzen Absatz, aus der vorhergehenden und folgenden Rede der Apostel geht deutlich hervor, daß Christus ihnen etwas zumutet, was die Apostel mit frommer Scheu zurückweisen. Er sagt ihnen, daß Jedermann oder auch nur jeder von ihnen Vater und Apostel und Lehrer wäre, und die verwunderten Apostel antworten ihm darauf: „hast du denn nicht selber

Koptisch

unser und uns errettet, damit wir predigen (*κηρύσσειν*)
denen, die würdig sind gerettet zu werden, und (damit) wir uns erwerben
einen Lohn bei dir". Er antwortete aber (*δέ*) und sprach
zu uns: „Gehet und prediget, so werdet ihr
sein Arbeiter (*ἐργάτης*) und Väter und Diener (*διάκονος*)".
Wir sprachen aber (*δέ*) zu ihm: „Du bist es, der predigen wird
durch uns". Da (*τότε*) antwortete er uns, indem er sagte:
„Nicht seid Väter alle noch (*οὐδέ*) seid Meister
alle!" Wir sprachen zu ihm: „O Herr, du bist es, der

7 *μαθός* vgl. Matth. 5, 12. 46; 6, 1; 10, 42; Joh. 4, 36. 9 *ἐργάτης* vgl. Matth. 9, 37; 10, 10 etc. — *διάκονος* vgl. Joh. 12, 26. 14f. Matth. 23, 8f.

6 Äth. faßt das Ganze als Frage: „wird aber uns von Dir ein Lohn zuteil werden?"

9 St. ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ kann man auch erg. ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲁϩ „und Meister".

10 Äth.: „O Herr, du bist ja unser Vater". Man könnte in Ko. den Satz auch als Frage auffassen: „Bist du es, der predigen wird durch uns?"

12 Man erwartet: „Seid ihr denn nicht alle Väter und alle Meister?" Der Übersetzer hat *ἐστέ* als Imper. *ἔστε* aufgefaßt.

13 Äth. fragend: „warest du es denn nicht, der gesagt hat?" Äth. hat hier die drei Bezeichnungen: Vater . . . Diener . . . Meister.

---

gesagt, daß es keinen Vater auf Erden geben soll, und jetzt sagst du, wir sollen Väter werden (Guerrier S. 84, Z. 1—2). Darauf rechtfertigt sich Christus und zeigt, daß gewisse Taten schon auf Erden zur Würde eines Vaters und Lehrers berechtigen. Es muß im Sinne des bisher Gesagten sowohl unsere Übersetzung als auch der äthiop. Text in Übereinstimmung mit Guerrier verbessert und vielleicht für ⲱ überall ⲏ „auch" gelesen werden. Der kopt. Text (XXX, 12): ⲙⲛ̄-ⲣ̄-ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱⲥ ⲟⲩⲁⲁⲥ ⲙⲛ̄-ⲣ̄ⲥⲁϩ ⲁⲩⲱⲥ = „nicht seid Väter alle noch seid Meister alle" (Schmidt) entspricht wohl dem äthiop. Text, aber nicht dem Sinne des ganzen sowohl koptischen als äthiop. Absatzes. — In S lautet der Absatz anders: **አንተ ፡ አቡን ፡ ትቤለን ፡ ኵሉሁ ፡ መምህር ፡ ኵሉሁ ፡ አበው ፡ ኵሉሁ ፡ ላእክ ፡ ወይቤለን ፡ እመ ፡ ወንቤሎ ፡ እግዚኦ ፡** etc. . . . . = „Und wir sprachen zu ihm: o Herr, du, unser Vater, sagtest uns: ›ist denn jeder Lehrer, jeder — Vater, jeder — Bote?‹ Er antwortete uns: ›ja‹ Da sagten wir ihm: ›o Herr usw. . . . .‹" Soll in dem **አቡን ፡** „unser Vater" etwa ein dem kopt. XXXI, 11 ⲉⲓⲧⲟⲟⲧⲛⲉ entsprechendes *ብነ ፡ irgendwie stecken?

Äthiopisch

„O Herr, warest du es denn nicht, der gesagt hat: ›nennet Niemand auf Erden Vater und Meister[1], denn nur Einer ist euer Vater[2] und euer Lehrer, nämlich der im Himmel?‹ Jetzt sagst du uns[3], daß wir gleich dir vielen Kindern zu Vätern[4] werden sollen und Lehrern[5] und Aposteln!“ Und er antwortete und sprach zu uns: „Ihr habt richtig gesprochen. Wahrlich, ich sage euch: Alle die auf euch hörten und an mich[6] glaubten, werden das Licht des Kreuzes, das in meiner Hand, empfangen, und durch mich[7] werdet ihr Väter und Meister[8] werden“.

Cap. 42 (53) Und wir sagten ihm: „O Herr, wie können diese drei in Einem stattfinden?“ Und er erwiderte[9] und sagte uns: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Väter werdet ihr genannt werden, weil ihr ihnen liebevoll und barmherzig[10] die Dinge des Himmelreichs[11] offenbart habt, und daß[12] sie von

1) A አብ ፡ ብነ ፡ በዲበ ፡ ምድር ፡ = „nicht saget, wir haben einen Vater auf Erden . . .“ BC አበወ ፡ (አበው ፡) = „Väter“. 2) C አብ ፡ መም“ ፡ „. . . . ist Vater und euer Lehrer“ im Gegensatz zum Text der äthiop. Evang.-Übers. Matth. 23, 9—10 (ed. Platt). 3) ወይእዜኒ ፡ ትቤለነ ፡ አንተ ፡ ዘከመ ፡ „und jetzt wiederum sagst du uns, daß . . . .“ 4) S አበ ፡ ወንኩን ፡. — አበ ፡ könnte noch als Sing. „Vater“ angehen, aber ወንኩን ፡ ist sicher fehlerhaft und augenscheinlich hat der Abschreiber hier einfach in አበወ ፡ ንኩን ፡ der and. Mss. das ወ aus dem Auslaut des ersten Wortes in den Anlaut des anderen übertragen. 5) Nach kopt. XXXII, 3 ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲁϩ. S ወመምህረ ፡ „und zum Lehrer“. LABC ወመምህረኒ ፡ (dass.), welches aber viell. aus *ወመምህራነ ፡ corrumpiert ist, da አበወ ፡ „Väter“ und ወላእካነ ፡ beide im Plural und ohne Partikel ኒ stehen. 6) A om. ብየ ፡ „an mich“, im Gegens. zu kopt. XXXII, 7 ⲁⲣⲁⲓ. 7) Fehlt in A und im Kopt., s. Bemerkung dort. 8) BCS add. ኄራነ ፡ „vortreffliche“ (Meister); fehlt im Kopt. Soll es eine Dittographie des Auslauts von ወመምህራነ ፡ (nach neuerer Aussprache) sein? 9) BC om. ወአውሥአ ፡ „und er erwiderte“ in Übereinst. mit dem Kopt. 10) Abweichend von Guerrier („vous révélerez. . . . les choses de l'amour“) und in Übereinstimmung mit dem Kopt. (XXXII, 14): ⲉⲡⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲣ̄ϣⲉⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ . . . . = „weil mit löblichem Herzen und Liebe ihr ihnen offenbart habt“. Ebenfalls abweichend von Guerrier ist hier, wie im Koptischen, das Verbum im Präteritum. 11) Besser entspricht dem Kopt. und dem ursprüngl. Sinn die Lesart A ዘመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ — Die and. Hdschrr. ዘበ“ ፡ „die (Dinge) im Himmel usw.“ 12) Im Kopt. hier hinzugefügt (XXXIII, 1): ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ = „und

Koptisch

gesagt hat zu uns: »Nicht nennet (Jemand) Vater (für) euch auf Erden, einer nämlich (γάρ) ist euer Vater, der

XXXII

⟨ns⟩

im Himmel, und euer Meister« — warum sagst du uns jetzt: »Ihr werdet sein Vater vieler Kinder und Diener (διάκονος) und Meister«?" Er antwortete aber (δέ) und sprach zu uns: „Sowie (καθά —) ihr es gesagt habt. Wahrlich nämlich (ἀμὴν γάρ) ich sage euch:

Wer auf euch hören wird und glauben (πιστεύειν) wird an mich, der (wird empfangen von) euch das Licht des Siegels (σφραγίς) durch (mich) und die Taufe (βάπτισμα) durch mich; ihr werdet (sein) Väter und Diener (διάκονος) und Meister". Wir sprachen aber (δέ) zu ihm: „O Herr, in welcher Weise nun (ist es möglich), daß ein jeder von uns wird diese drei?" Er aber (δέ) sprach zu uns: „Wahrlich (ἀμήν) ich sage euch: Ihr werdet Väter nämlich (μέν) genannt werden, weil (ἐπεί) mit löblichem Herzen und in Liebe (ἀγάπη) ihr ihnen offenbart habt die Dinge des Himmel-

---

6 vgl. Luc. 10, 16. 13 πατήρ vgl. 1. Kor. 4, 15.

14 Ko. las πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν, nicht ὑμῶν — Äth. fügt hinzu: „und Meister", auch im Ko. muß gestanden haben „noch Meister", da im zweiten Gliede es ebenfalls heißt: „und euer Meister".

XXXII 3 Äth.: „Lehrer und Apostel".

7 hat im griech. Text φωτισμός gestanden?

8 Äth.: „das Licht des Kreuzes, das in meiner Hand"; ausgelassen: „und die Taufe durch mich". Das im Nachsatz auftauchende „durch mich" weist noch auf das Ursprüngliche hin.

---

ihr werdet genannt werden Diener". Dem Sinne gemäß muß es auch für das Äthiop. reconstruiert werden. Daß hier das Äthiop. corrumpiert und lückenhaft ist, ersieht man aus der fehlerhaften syntakt. Verbindung des አንተ ፡ በአደ ፡ ዘ.አየ ፡ mit dem Vorhergehenden.

Äthiopisch

meiner Hand[1] die Taufe des Lebens und die Vergebung der Sünden empfangen werden. Und (Meister werdet ihr genannt werden), weil ihr ihnen mein Wort ohne Schmerz übergeben und sie zurechtgewiesen[2] habt, und sie haben sich bekehrt (in den Dingen), in denen[4] ihr sie zurechtgewiesen habt[5]. Und ich werde ihnen sagen[6]: ihr schämtet euch nicht vor ihrem Reichtum und sahet keine Person an, sondern ihr folgtet dem Gebote des Vaters und vollzoget sie. Und es wird euch[7] Lohn von meinem himmlischen Vater, jenen aber wird Vergebung der Sünden und ewiges Leben[8] und Anteil am Reich zuteil werden"[9]. Und wir sagten ihm: „O Herr, hätten sie einen tausendfachen[10] Mund, sie würden nicht imstande sein

1) Im Text „durch meine Hand". 2) C richtiger አዕለ ውክምዎሙ ፡ „ihr habt ihnen übergeben" = koptisch XXXIII, 5 ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϯ .... ⲛⲉⲩ. — A አዕሎኩ ፡ „ich habe übergeben". Zur Bedeutung vgl. Guerrier 73, 2 አዕልውዎ ፡. — Gleichfalls richtiger ist C ገሠጽክምዎሙ ፡ „.... sie zurecht gewiesen" = koptisch ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲩⲑⲉⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ (ibid.). — Statt ሕማም ፡ „Schmerz" hat S ሕመሚ ፡ (dass.); A ኵነኔ ፡ „Strafe, Qual". 3) Kopt. (XXXIII, 7) ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓⲛⲁⲩ = „als ihr sie ...." C በዘዘለፍ ክሙ ፡ „in denen ihr zurechtgewiesen habt". 4) Bei Guerrier der ganze Absatz futurisch (vous aurez exprimé ..... il se seront convertis ....). Das Kopt. hat überall wie in unserer Übersetzung die Vergangenheitszeit. 5) Anstatt ወእቤሎሙ ፡ = „und ich werde ihnen sagen" haben ABCS die richtigere Lesart ወብዕሎሙ ፡ „und vor ihrem Reichtum (schämtet ihr euch nicht)", in Übereinstimm. mit dem Kopt. (XXXIII, 8): ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ϩⲏⲧⲉ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁ[ⲟ]. Daß die Var. ABCS hier das Richtige hat, wird wohl keinem Zweifel unterliegen. Guerrier berücksichtigt diese u. E. vortreffliche Var. nicht und übersetzt: „je leur dirai: vous n'avez pas rougi (de moi). 6) A om. አላ ፡ „sondern", wider den Sinn u. d. kopt. Text. 7) C hat hier noch das zu vermissende „und es wird euch" ወብክሙ ፡ in Übereinst. mit d. Kopt. (XXXIII, 11) .... ⲛⲏⲧⲛⲉ .... 8) S Accus. ወሕይወተ ፡ „und Leben". Soll deshalb viell. ወገበርክሙ ፡ = „und ihr habt erworben" (Lohn .... und ihnen Vergebung usw. ....) corrigiert werden? Vgl. vorherg. Bem. 9) S ይከውኑ ፡ „und sie werden Genossen des Reichs" = kopt. XXXIII, 13 ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ etc. .... 10) In Übereinstimmung mit dem Kopt. ⲟⲩⲧⲃⲁ wäre es vielleicht besser zu übersetzen „zehntausendfachen Mund". እልፍ ፡ hat ja bekanntlich beide Bedeutungen. Guerrier übersetzt „des milliers de bouches". Anstatt በሙ ፡ „hätten sie" haben AC በቱ ፡ „hätte er". Keine der äthiop. Hdschrr. stimmt mit dem Kopt.

Koptisch

XXXIII

ⲡⲍ

reiches. Und ihr werdet genannt werden
Diener (*διάκονος*), weil sie empfangen werden die Taufe (*βάπτισμα*)
des Lebens und die Vergebung ihrer Sünden von meiner
Hand durch euch. Und ihr werdet genannt werden
5 Meister, weil ihr ihnen das Wort (*λόγος*) gegeben habt
ohne Neid (*-φθονεῖν*) und sie zurechtgewiesen (*νουθετεῖν*),
und als ihr sie zurechtgewiesen habt, haben sie sich bekehrt.
Nicht habt ihr
euch gescheut vor ihrem Reichtum (und vor) ihrem
Angesicht, sondern (*ἀλλά*) ihr habt gehalten (die Gebote (*ἐντολή*))
meines Vaters
10 und habt sie vollbracht. Und (ein) großer Lohn wird zuteil
werden
euch bei meinem Vater, der im Himmel, und
die Vergebung der Sünden wird jenen zuteil werden
und ewiges Leben und sie werden teilhaben (*κοινω-*
νεῖν) an dem Himmelreich". Wir aber (*δέ*) sprachen zu
ihm:
15 „O Herr, selbst wenn (*κἄν*) ein jeder von uns hätte

2 *βάπτισμα τῆς ζωῆς* u. *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* s. o. XXII, 2.
6 *νουθετεῖν* häufig bei Paulus. 10 *μισθός* vgl. Matth. 5, 12; Luc. 6, 23; Matth. 10, 41 f.

1 f. Äth. ausgelassen: „Und ihr werdet genannt werden Diener"; vgl. die Note zu Äth.
6 *ἀφθόνως* vgl. XVIII, 5.
7 Äth.: „und sie haben sich bekehrt (in den Dingen), in denen ihr sie zurechtgewiesen habt".
8 Vgl. XXI, 2; XXXVIII, 11 f.; XL, 9.
9 Vgl. XXI, 5.
10 Äth. „großer" ausgelassen. — vgl. XXXI, 7.
15 Äth.: „hätten sie einen tausendfachen Mund, würden sie . . ."

überein (XXXIII, 15): ⲛⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲛ. S ኢልፍ ፡ አፍ ፡ በሙ ፡ ፡ dass.

Äthiopisch

dich würdig zu preisen." Er antwortete und sprach zu uns: „Ich sage euch (dies?), damit ihr tun sollet, wie ich euch getan habe[1].

Cap. 43 (54) Und seid wie die klugen Jungfrauen, die Licht anzündeten und nicht schlummerten und mit ihren Lichtern den Herrn, den Bräutigam, empfingen und mit ihm in das Gemach des Bräutigams traten[2]. Die Törichten aber, sagt man (oder: „wie man sie nennt")[3], konnten nicht wachen, sondern[4] schliefen ein". Und wir sprachen zu ihm: „O Herr, welche sind die Klugen, und wer sind die Törichten?" Er sagte uns: „Die Klugen sind fünf[5], die[6] der Prophet die Töchter Gottes nennt und deren Namen man hört"[7]. Wir aber wurden traurig und jammerten[8] über die, die ausgeschlossen geblieben waren. Da sprach er zu uns: „Die 5 Klugen sind: Glaube, Liebe, Freude[9],

1) C om. ገበርኩ ፡ „getan habe". 2) A om. ወቦአ ፡ ምስሌሁ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ መርዓዊ ፡ „und mit ihm in das Bräutigamsgemach traten". Sowohl A wie die übrigen Hdschrr. weichen hier vom Kopt. ab, am meisten die Var. A. Das Kopt. hat hier (XXXIV, 6): ⲉⲧⲁⲩⲣⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ [ⲁⲩⲉⲓ] ⲁⲃⲁⲗ ϩⲁⲣⲉⲧϥ̄ ⲛ̄ⲛϫⲁⲉⲓⲥ· ⲁⲛⲙⲁⲛϣⲉⲗⲉⲉⲧ „die gewacht und nicht geschlafen haben, sondern herausgegangen sind zu dem Herrn in das Brautgemach". 3) S ይብሎን ፡ „die er nennt". B እንዘ ፡ ይብሎን ፡ „indem er sie nennt". 4) C hat እለ ፡ „diejenigen, die (einschlafen)". 5) S mit Umstellung: እለ ፡ ኃምስ ፡ ጠባባት ፡ እማንቱ ፡ 6) So ABC. — LS haben hier noch das überflüssige አሜን ፡ „Amen", welches auch im Kopt. fehlt. 7) Im Kopt. (XXXIV, 13): ⲥⲱⲧⲙⲉ ϭⲉ ⲁⲛⲟⲩⲣⲉⲛ = „höret ihre Namen". 8) Im Text eigentlich „wir aber waren besorgt und traurig und jammerten". In C fehlt ወሐዘነ ፡ „und wir waren traurig" in Übereinst. mit d. Kopt. (XXXIV, 14) ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ⲡⲁⲛⲣⲓⲙⲉ ⲡⲉ ⲁⲟⲩ ⲡⲁⲛⲙⲁⲕϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ. 9) Gegenüber dem Kopt. χάρις. Äthiop. ፍሥሐ ፡ = nur „Freude, Trost, Wohlfahrt" (seltener). S ወፍቅር ፡ ወፍሥሐ ፡. —

---

13 Äth.: „Töchter Gottes"; das ist auch ursprünglich, da die Bezeichnung ›Töchter Gottes‹ sich sowohl auf die Klugen wie die Törichten bezieht. Ko. XXXVIII, 4 ebenfalls „Töchter Gottes".

XXXV 1 Äth.: „welche ausgeschlossen geblieben waren".

2 Vgl. Hermas Vis. III, 8.

3 Äth. „Freude" st. „Gnade"; es liegt Verwechslung von χαρά und χάρις vor.

Koptisch

XXXIV

nn

zehntausend Zungen zum Reden, würden wir nicht danksagen (*εὐχαριστεῖν*) können
dir, der du uns derartiges verheißest". Darauf (*τότε*)
antwortete er, indem er zu uns sagte: „Nur (*μόνον*)
das, was ich euch sage, tuet, wie ich selbst
auch es getan habe, so werdet ihr sein wie die klugen
Jungfrauen (*παρθένος*), die gewacht und nicht geschlafen
haben, sondern (*ἀλλά*) heraus gegangen sind zu dem Herrn in das
Brautgemach. Die Törichten dagegen (*δέ*) sind nicht imstande gewesen
zu wachen, sondern (*ἀλλά*) haben geschlafen". Wir sprachen aber (*δέ*) zu ihm:
„O Herr, wer sind die Klugen und wer sind die
Törichten?" Er sprach zu uns: Fünf Kluge
und fünf Törichte, diese nämlich (*γάρ*), bezüglich deren der Prophet (*προφήτης*)
geredet hat: »Söhne Gottes sind sie«. Höret
nun ihre Namen!" Wir aber (*δέ*) weinten und waren

XXXV

no

betrübt über die, welche geschlafen hatten. Er sprach
zu uns: „Die fünf Klugen nämlich (*γάρ*) sind der Glaube (*πίστις*) und die
Liebe (*ἀγάπη*) und die Gnade (*χάρις*), der Friede (*εἰρήνη*) und die Hoffnung (*ἐλπίς*).

---

1 Vgl. Theophil. ad Autol. 2, 16 *οὐδὲ εἰ μυρία στόματα ἔχοι καὶ μυρίας γλώσσας.* 4 vgl. Joh. 13, 15. 5 ff. Matth. 25, 1. 13 vgl. Ps. 81, 6; Matth. 5, 9; Röm. 8, 14.

4 Äth. hat den Text etwas geändert, insbesondere im Nachsatz „euch" eingefügt.

6 Äth. hat m. E. auf Grund des Evangelienberichtes den Text erweitert.

12 Äth. ausgelassen: „und fünf Törichte".

Äthiopisch

Friede und Hoffnung[1]. Diejenigen[2] aber, welche dieses besitzen, unter denen, die an mich glauben[3], werden zu Wegweisern werden denjenigen, die an mich glauben und an den, der mich gesandt hat. Ich bin der Bräutigam, der Herr[4]. Mich haben sie empfangen, mit mir sind sie in das Haus des Bräutigams getreten und haben sich mit dem Bräutigam (zur Tafel) hingelegt und sich getreut[5]. Die fünf Törichten[6] aber haben geschlummert, und als sie erwachten, kamen sie zum Haus des Bräutigams und klopften an die Türe, denn sie waren ausgeschlossen worden[7]. Und sie weinten, weil sie (aus-)geschlossen worden sind". Und wir fragten ihn: „O Herr, diese[8] ihre Schwestern nun, die Klugen, die da im Gemach, hatten sie denn ihnen nicht geöffnet[9] und nicht um ihretwillen getrauert?" Er erwiderte uns: „Ja, sie trauerten und waren besorgt um ihret-

1) S **ወተስፋ** ፡. 3) ABCS richtiger **አለንቱ** ፡ (S **አላ"** ፡). 3) Abweichend von Guerrier (welcher übersetzt: ceux qui croient en moi les possèdent) und in Übereinstimmung mit dem Koptischen (XXXV, 3): ⲛⲉⲓⲉ ⲟⲩⲛⲓⲉⲩ ⲛⲉⲓ ϩⲉ ϧⲛ̄ ⲛⲉⲓⲣⲙⲓⲥⲧⲉⲩⲉ· Für **ብየ** ፡ „an mich" hat C **በስምየ** ፡ „an meinen Namen". 4) Guerrier bringt das Wort **እግዚእ** ፡ „der Herr" in Verbindung mit dem vorhergehenden Satz: . . . . . au Seigneur qui m'a envoyé. Es ist aber wahrscheinlicher, daß **እግዚእ** ፡ zum Folgenden gehört, erstens weil so der kopt. Text lautet (XXXV, 6): ⲁⲛⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ etc.; zweitens, weil die Varr. AC eine Lesart **አነ ፡ እግዚእ ፡ ወአነ ፡ መርዓዊ** ፡ haben, die das **እግዚእ** ፡ deutlich von dem vorhergehenden Satz trennen und genau dem eben genannten kopt. Passus entsprechen: „ich bin der Herr und ich bin der Bräutigam". S **አነ ፡ እግዚእ** ፡ usw. (Bed. ungefähr dasselbe wie AC). Für **ወለዘፈነወኒ** ፡ „und an den, der mich gesandt hat" hat A die grammatisch correctere Form **ወበዘ ፡ ፈነወኒ** ፡. 5) Kopt. XXXV, 8—9. Beide Conjecturen, ⲛⲛⲓⲙⲁⲧⲙⲉⲗⲉⲉⲧ] und . . . . ⲉⲩⲣⲉⲙⲓⲉ werden durch das äthiop. **ቤተ ፡ መርዓዊ** ፤ und . . . . **ወተፈሥሐ** ፡ bestätigt. 6) S **አብዳትሰ** ፡. — 7) **ዓፀውዎን** ፡ „sie sind (aus-)geschlossen worden" soll sich auf die von dem Brautgemach ausgeschlossenen Jungfrauen beziehen, wie auch Guerrier übersetzt. Das Richtigere scheint aber zu sein, wenn wir es auf die Tür beziehen: „sie sind verschlossen worden" (nämlich die beiden Türhälften). So auch im Kopt. XXXV, 12): ⲛⲉ ⲁⲧⲱⲣϫ ⲅⲁⲣ ⲁⲣⲱⲟⲩ ⲛⲉ. Doch steht das Wort für „Tür" hier im Sing., während das Verbum für „schließen, ausschließen" im Plur. ist, und außerdem ist weiter unten für **ዘተዓፅዎ ፡ ተዓፅወ** ፡ die Beziehung auf die Jungfrauen sehr wahrscheinlich, obwohl das Koptische auch hier vom Verschließen der Tür spricht.

Koptisch

Die aber (*δέ*) unter den Gläubigen (*πιστεύειν*), welche dieses besitzen, werden
Wegweiser sein denen, die geglaubt (*πιστεύειν*) haben an mich
und an den, der mich gesandt hat. Ich nämlich (*γάρ*) bin der Herr und
ich bin der Bräutigam, den sie empfangen haben, und
sie sind hineingegangen in das Haus des Bräutigams und haben sich hingelegt
mit mir im Braut gemach, indem sie sich freuten. Die fünf Törichten dagegen (*δέ*), als sie geschlafen, und als sie aufgewacht,
kamen sie an die Tür des Brautgemachs und klopften
an, denn (*γάρ*) sie (sc. die Türen) waren verschlossen. Da (*τότε*) weinten sie
und trauerten (*κενθεῖν*), daß ihnen nicht geöffnet wurde". Wir sprachen aber (*δέ*) zu ihm: „O Herr, und ihre klugen
Schwestern, die drinnen im Hause des Bräutigams,

XXXVI

ⲝ

hatten sie darin verharrt, ohne ihnen zu öffnen, und hatten sie nicht
getrauert (*λυπεῖσθαι*) um ihretwillen oder (*ἤ*) hatten sie nicht gebeten den

---

5 *ὁδηγός* vgl. Matth. 15, 14; 23, 24. 7 f. Matth 25, 10. 12 Matth. 25, 10 *ἐκλείσθη ἡ θύρα.*

4 Äth.: „die an mich glauben".

9 st. ⲉⲩⲣⲉⲙⲓ kann man auch ergänzen ⲁⲩⲣⲉⲙⲓ „sie haben sich gefreut".

13 Äth. ausgelassen: „und trauerten", ferner: „weil sie (aus)geschlossen worden sind".

15 Äth. ausgel. „des Bräutigams".

AC haben አጸዎን ፡ „er hat sie verschlossen". Diese Var. ist zu beachten, weil A und C oft das Richtige haben, wenn sie sich L und B gegenüberstellen. 8) S አለ ፡. — A om. 9) Guerrier übersetzt den ganzen Absatz in der Zukunftszeit. A hat እኅዊከን ፡ „ihre Brüder".

Äthiopisch

willen[1] und baten den Bräutigam, konnten aber nichts für sie erlangen"[2]. Wir sagten ihm: „O Herr[3], wann werden ihre Schwestern hineinkommen?"[4] Er antwortete uns: „Diejenigen (oder „derjenige"?), die ausgeschlossen sind, sind ausgeschlossen"[5]. Da sagten wir ihm: „O Herr[6], ist nun dies bestimmt?[7] Wer sind also diese Törichten?" Er antwortete uns: „Höret: Verständnis, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld, Barmherzigkeit. Diese haben geschlafen unter denen[8], die geglaubt und mich bekannt[9] haben, indem sie aber meine Gebote nicht erfüllten.

1) A om. ወይቤለነ ፡ እወ ፡ የኃዝና ፡ ወይቴክዛ ፡ በእንቲአሆን ፡ „und er erwiderte uns: ja, sie trauern und jammern um ihretwillen". Eine wichtige Variante, denn sie erlaubt uns den äthiopischen Text, der in L mit dem Koptischen auseinandergeht, mit dem letzteren in Übereinstimmung zu bringen. Mit Auslassung dieser Worte erhalten wir den ganzen Absatz in folgender Gestalt: ወንቤሎ ፡ እግዚኦ ፡ እላ ፡ እንከ ፡ አኃቲሆን ፡ ጠባባት ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ ቤት ፡ ኢየርኅዋሆንኑ ፡ ወኢየኃዝናኑ ፡ በእንቲአሆን ፡ ወያስተበቍዓሁ ፡ ለመርዓዊ ፡ .... „und wir fragten ihn: „o Herr, ihre Schwestern nun drinnen, die Klugen, die da im Gemach, hatten sie denn ihnen nicht geöffnet und nicht um ihretwegen getrauert und den Bräutigam gebeten ....." entsprechend dem Kopt. (XXXV, 13): ⲡⲁϫⲉⲛ ϫⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲁⲟⲩ ⲛⲟⲩⲥⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲛ̄ϩⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲛ̄ϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲏⲓ ⲛ̄ⲛⲁⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ [ⲁ]ⲩϭⲟⲩ ⲛⲉ ⲟⲩϣⲛ̄-ⲉⲟⲩⲉⲛ ⲛⲉⲩ ⲁⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲟⲩⲣ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲧⲃ̄ⲏⲧⲟⲩ ⲏ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲛ̄ⲥⲛ̄ ⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ ⲉⲧⲃ̄ⲏⲧⲟⲩ .... — Erst hier, mit den Worten ወስዕና ፡ „und sie vermochten nicht" fängt die Antwort Jesu auf die Frage der Apostel an. 2) B add. ዓዲ ፡ „noch". Der ganze Satz entspricht genau dem Kopt. (XXXVI, 4): ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲧⲟⲩϭⲛ̄ϭⲁⲙ ⲛ̄ϫⲓ-ϩⲙⲁⲧ ⲉⲧⲃ̄ⲏⲧⲟⲩ· (wenn wir in diesem Satz das Verbum ϫⲓ-ϩⲙⲁⲧ abweichend von Schmidt nicht auf die törichten und zu begnadigenden Schwestern beziehen, sondern auf die Klugen, die für die Törichten bei dem Bräutigam Fürbitte tragen (vgl. Peyron 353 ϫⲓ-ϩⲙⲟⲧ „gratiam invenire"). 3) B እግዚአብሔር ፡ „o Gott" (እግዚአብሔር ፡ wird im Äthiop. gewöhnlich bloß auf Gott den Vater bezogen). 4) A ማእዜ ፡ ይበውአ ፡ በእንተ ፡ አኃቲሆን ፡ = „wann werden sie um ihrer Schwestern willen hineinkommen", in genauer Übereinstimmung mit d. Kopt. (XXXVI, 6): .... ⲁⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲟⲩⲥⲱⲛⲉ. — C hat በእንቲአሆን ፡ „um ihretwillen", was gleichfalls genauer als der Haupttext dem Sinn entspricht. 5) Dem Kopt. nach wäre hier die Rede von verschlossenen Türen, nicht aber von ausgeschlossenen Jungfrauen. Vgl. die Fußnote zu ዓፀውዎን ፡ oben. — S ዘተዓጽወሰ ፡ ተዓጽወ ፡ = „was (oder »wer«) ausgeschlossen worden, ist ausgeschlossen" (oder „verschlossen"). 6) AB om. እግዚኦ ፡ „o Herr". 7) Für

Koptisch

Bräutigam, daß er ihnen öffne?" Er antwortete,
5 indem er zu uns sagte: „Noch nicht waren sie fähig begnadigt
zu werden um ihretwillen". Wir sprachen zu ihm: „O Herr,
an welchem Tage werden sie hineingehen um ihrer
Schwestern willen?" (Da (τότε) sprach er zu uns: „Es ist
ausgeschlossen
der, welcher (ist ausgeschlossen)". Wir aber (δέ) sprachen zu ihm:
10 O Herr, dieses (Wort . . . . . .)? Wer nun sind
die Törichten?" Er sprach zu uns: „Höret ihre Namen:
die Erkenntnis (γνῶσις) ist es und die Einsicht, der Gehorsam,
die Langmut und das Mitleid (Barmherzigkeit). Diese nämlich
(γάρ) sind es, die
geschlafen haben unter denen, die geglaubt (πιστεύειν) haben,
und haben bekannt (ὁμολογεῖν)
15 mich, aber (δέ) meine Gebote (ἐντολή) nicht getan. Wegen derer
(durch die),

4 In Äth. geht vorher: „Ja, sie trauerten und jammerten und baten den Bräutigam". Wahrscheinlich ist dies in Ko. ausgefallen, andererseits fehlt im Äth. das letzte Glied der Frage: „oder hatten sie nicht gebeten den Bräutigam, daß er ihnen öffne?"

5 ϫⲓϩⲙⲁⲧ „Gnade empfangen, erwirken" bezieht sich wohl auf die Fürbitten der Klugen.

8 Die Lücke wage ich nicht auszufüllen; ⲁⲣⲛ̄ verlangt ein Substantiv im Singular, aber ⲛⲁⲩϩⲱϫϭ steht im Plural, im Ms. ⲛⲉⲧ, zu erg. wohl in ⲛⲉⲧ[ⲁϩϩⲱϫϭ]. Äth.: „diejenigen, die ausgeschlossen sind, sind ausgeschlossen".

9 Äth.: „ist dieses Wort bestimmt?", Var. A: „was ist (bedeutet) dieses Wort?", demnach also meine Ergänzung ⲡⲓϣⲉ[ϫⲉ ⲁⲛⲣ̄ⲛⲟⲓ̈ⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ] = „dieses Wort haben wir begriffen" zu streichen.

11 Die Namen der törichten Jungfrauen lauten griechisch: γνῶσις, σύνεσις (resp. φρόνησις), ὑπακοή, μακροθυμία, ἐλεημοσύνη (ἔλεος).

ምቱርኑ ፡ „bestimmt, beschlossen" hat A ምንትኑ ፡ „was?". Im Kopt. ist hier eine Lücke. 8) Guerrier: „qui ont dormi en ceux qui croient . . . ." Guerrier scheint unter „ceux" nicht die Gesamtheit der Jungfrauen, der klugen und der törichten, gemeint zu haben, sondern die Menschen überhaupt, diejenigen, die sündigen, obwohl sie glauben. Dies scheint aus der Form der 3. Pers. fem. በዲቤሆን ፡ nicht zu folgen. Das Kopt. bezieht sich, wie es scheint, auf die Gesamtheit der Menschen (XXXVI, 13): ⲛⲉⲧⲁϩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁϩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. 9) Richtiger statt Guerrier: „qui ont confiance en moi". Im Kopt. (XXXVI, 13): ⲁⲩⲣ̄ϩⲟⲙⲟ̀ⲗⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈ „und haben mich bekannt".

Äthiopisch

Cap. 44 (55) Durch[1] die aber, welche geschlafen haben, werden sie außerhalb des Reiches und[2] der Hürde des Schafhirten bleiben. Wer aber außerhalb der Hürde bleibt, den wird der Wolf fressen. Und obwohl er (die Lehre) vernommen, wird er in vielen Leiden sterben: Ausdauer und Geduld werden ihm nicht zuteil werden[3], und obgleich er böse gepeinigt wird, zerfleischt und von langer, schlimmer[4] Qual verzehrt[5], (dennoch) wird er nicht einen schnellen Tod erlangen können".

Cap. 45 (56) Und wir sagten ihm: „O Herr, du hast uns alles gut enthüllet!" Er sprach zu uns: „Wisset und verstehet diese Worte[6]". Da sagten wir ihm: „O Herr, es sind ihrer

1) Guerrier „(il y en a) qui ont dormi et se sont tenus . . . . .", indem er AC በእለ ፡ verwendet. Letzteres scheint aber für በእለ ፡ „durch diejenigen" zu stehen, wie aus dem Kopt. (XXXVI, 14) ϩⲛⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ ersichtlich. 2) A hat bloß እምዓፀደ ፡ „werden sie außerhalb der Hürde . . . ." 3) Guerrier: „et bien qu'il ait entendu . . . . il mourra; et de grandes douleurs et le tourment et le support (des adversités) seront en lui . . . . .". Dem ወእንዘ ፡ ይሰምዕ ፡ entspricht im Kopt. eine Lücke; ob letztere durch etwas Entsprechendes („obwohl er hören wird") ausgefüllt war, ist fraglich mit Rücksicht auf die Varr. AC, wo ይሰምዕ ፡ („er wird hören") fehlt. Var. C (ወእንዘ ፡ ይመውት ፡ „indem er stirbt") entspricht am genauesten dem Kopt. (XXXVII, 3): ⲉϥⲙⲟⲩ . . . . . Für ወብዙሕ ፡ ሕማም ፡ „und viele Leiden" lese ich in Übereinstimm. mit dem Kopt. ⲛ̄ⲟⲩϩⲓⲥⲉ ⲉ̣ⲛⲁϣⲱϥ lieber በብዙሕ ፡ ሕማም ፡ „in vielen Leiden". — Statt Guerriers: „. . . . et le support . . . . seront en lui . . . .", wähle ich lieber die Var. A ወኢት እግሥት ፡ „und nicht Geduld . . .", in Übereinstimmung mit dem Kopt. ⲙⲛ̄ ⲟⲩ[ⲙⲁⲧⲛ]ⲉⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲏ ⲛⲁϩⲱⲡⲉ . . . . (XXXVII, 3). Noch ist zu bemerken, daß bei Guerrier ወብዙሕ ፡ ሕማም ፡, nicht wie in unserer Übersetzung und im Kopt. auf ይመውት ፡ „er wird sterben" als Begleiterscheinung des Sterbens bezogen wird, sondern als drittes Subject des ይከውን ፡ „wird zu Teil werden" (oder richtiger viell. „wird nicht zu Teil werden") aufgefaßt wird. Drei Varr. sind noch zu beachten: A hat ወእምዝ ፡ ይመውት ፡ „und darauf wird er sterben": C hat ወእንዘ ፡ ይሰምዕ ፡ ይትኴነን ፡ ወይመውት ፡ „und obwohl er gehört hat, wird er gerichtet (bestraft) und wird sterben". Endlich haben ABC hier die richtigere Form ላዕሌሁ ፡ „über ihm, in ihm" für L ላዕሌሆሙ ፡ „über ihnen", also: „nicht wird ihm Ausdauer und Geduld . . . . .". — 4) S ወእኩይ ፡. — Die Form ወበእኩይ ፡ in den anderen Mss. ist viell. eine Dittographie desselben Wortes in der vorherg. Zeile. 5) S richtiger ይትኔተፍ ፡ ወይትኔዘር ፡ (citiert auch bei Dillm., Lexic.). C fehlerhaft ይትነዘዝ ፡. — 6) Im Gegensatz zum Ausdruck desselben

Koptisch

welche geschlafen haben, werden sie nämlich (γάρ) bleiben außerhalb des

XXXVII

Reiches und der Hürde (αὐλή) des (Hirten) und seiner Schafe. Wer
aber (δέ) bleiben wird außerhalb (der Hürde (αὐλή)) der Schafe, den werden die Wölfe
verzehren, und er wird . . . . . ., indem er stirbt in vielen
Leiden; nicht wird (Ruhe) und Ausdauer (ὑπομονή)
5 (in) ihm sein, und man (wird) peinigen
ihn böse (κακῶς?), damit (ἵνα) er . . . . . ., (und man wird strafen (κολάζειν))
ihn in großen (Strafen (κόλασις), und er wird) sich befinden
unter Martern (βάσανος)". (Wir sprachen aber (δέ) zu ihm:) „O Herr,
schön (καλῶς) hast du (uns) alles offenbart". Darauf (τότε)
10 antwortete er, indem er (sagte) zu uns: „Begreifet (νοεῖν) ihr nicht diese Worte?" Wir sprachen zu ihm: „Ja,

---

1 αὐλὴ τοῦ ποιμένος καὶ τῶν προβάτων Joh. 10, 1. 2. 2 λύκοι vgl. Matth. 7, 15; 10, 16; Joh. 10, 12; Act. 20, 29. 4 ἀνάπαυσις — ὑπομονή vgl. Apoc. Joh. 14, 11. 12. 8 βάσανοι vgl. Apoc. Joh. 14, 10. 11. 11 νοεῖν vgl. Marc. 8, 17.

1 Äth.: „des Hirten der Schafe".

2 Äth.: „der Wolf".

3 in Ko. eine Lücke, die ich nicht zu ergänzen wage. Sicherlich haben die Worte des Äth.: „obwohl er vernehmen wird", in Übereinstimmung mit Var. A nicht im ursprünglichen Text gestanden. Am besten paßt Var. C „er wird verurteilt werden, indem er stirbt".

5f. Äth.: „und obgleich er böse gepeinigt wird, zerfleischt und von langer, schlimmer Qual verzehrt, dennoch wird er nicht einen schnellen Tod erlangen können".

11 Vielleicht besser nicht in Frageform: „ihr begreift nicht diese Worte". Äth. fälschlich: „wisset und verstehet diese Worte".

Gedankens im Kopt. (XXXVII, 10): „begreift ihr denn nicht diese Worte?" (τετⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲓ̈ⲉ ⲉⲛ ⲛ̄ⲛⲓϣⲉϫⲉ·).

Äthiopisch

fünf[1], denen es gegeben ist in dein Reich zu kommen[2], und fünf, vor denen die Tore verschlossen wurden[3], und die draußen, außerhalb deines Reiches, blieben[4]. Diejenigen aber, die wachten und mit dem Herrn, dem Bräutigam, hineintraten, werden ja doch keine Freude genießen[5] wegen derjenigen, die eingeschlummert waren".[6] Und er sprach zu uns: „Sie werden sich freuen, denn sie kamen mit dem Herrn hinein, und sie werden trauern um diejenigen, die eingeschlummert waren, denn es sind ja ihre Schwestern[7], und die Töchter Gottes[8] sind es, die zehn". Da sagten wir ihm: „O Herr, deiner Herrlichkeit geziemt es, ihren Schwestern Gnade angedeihen zu lassen". Da erwiderte er uns: „Dies ist nicht eure Sache[9], sondern des-

1) A hat hier die wahrscheinlich richtige Variante አስማት ፡ „diese fünf Namen". Der koptische Text hat davon keine Spur. 2) AC haben hier die grammatisch correctere Form ይበአ ፡ gegenüber ይበኡ ፡ im Text. 3) Im Texte: „die ausgeschlossen worden sind". 4) ABC እለ ፡ ቦቱ ፡ አፍአ ፡ ይከውኑ ፡ እመን ግሥትከ ፡ „welche dadurch(?) außerhalb deines Reiches blieben". እለ ፡ ቦቱ ፡ und እላንቱ ፡ können auseinander durch Verwechslung von ቦ und ን in irgend einer Richtung entstanden sein. Im Koptischen finden wir hier keinen Anhalt, weil dort gerade dieser Satz fehlt. — S mit Umstellung አፍአ ፡ ይከውና ፡ etc. . . . 5) S ኢይትፌሥሐኑ ፡ „diejenigen aber, ... werden sie sich denn nicht freuen?" Daß die Auffassung in S als Fragesatz richtig ist, folgt aus der Antwort Christi. A ይትፌሥሐ ፡ „werden sich freuen" falsch; vgl. kopt. XXXVII, 15 ⲥⲉⲣⲉϣⲉ ⲉⲛ. C das gleichfalls falsche "ሣሕ ፡ „er wird usw. . . ." 6) S om. በእንተ ፡ እለ ፡ ኖማ ፡ „wegen derjenigen, die eingeschlummert waren" im Gegensatz zu kopt. XXXVII, 15 ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲩⲛ̄ⲕⲁ[ⲧ]ⲉ. 7) S አኃዊሆን ፡ „ihre Brüder". Denselben Fehler hat A in Guerrier 86, 5. 8) A om. ወእማንቱ ፡ እለ ፡ „und diese sind", also: „denn es sind ja ihre Schwestern, die Töchter Gottes, diese zehn". S hat dafür እለ ፡ „die, welche . . . . ." ABC አዋልዲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ፲ቱ ፡ „denn sie sind ja die zehn Töchter Gottes, des Vaters" entsprechend den kopt. (XXXVIII, 4): ⲛ̄ϣⲉⲉⲣ[ⲉ . . .] ⲛ̣ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛⲉ· — S ፲ statt እማንቱ ፡ ፲ቱ ፡. — 9) Wir würden hier erwarten ein „dies ist nicht meine Sache, sondern dessen, der mich gesandt hat", da die Apostel Jesu um Gnade für die törichten Jungfrauen bitten. Vielleicht hat Act. 1, 7 eingewirkt. Das Koptische hat hier gerade eine Lücke und läßt uns im Stich.

Koptisch

o Herr! Durch die fünf werden sie (wird man) hineinkommen
in dein Reich; fürwahr (*μέντοι γε*) die welche gewacht haben,
sind
gewesen mit dir, dem Herrn und Bräutigam,
auch wenn sie sich nicht freuen wegen derer, die geschlafen
haben".

XXXVIII

ξϐ

Er sprach zu uns: „Sie freuen sich freilich (*μέν*), daß sie
hinein-
gegangen sind mit dem Bräutigam, dem Herrn, und sie
trauern (*λυπεῖσθαι*) wegen derer, die geschlafen haben, weil
es sind ihre Schwestern.
Die zehn nämlich (*γάρ*) sind die Töchter Gottes, des Vaters".
Da (*τότε*) sprachen wir zu ihm: „O Herr, ist es deine Sache,
daß du
Gnade erweisest (*χαρίζεσθαι*) ihretwegen ihren Schwestern?"
Er sprach zu uns:

---

14 *νυμφίος*; vgl. Matth. 9, 15; 25, 1 u. ö.; Joh. 3, 29.

12 f. Äth.: „es sind ihrer fünf, denen es gegeben ist in dein Reich zu kommen, und fünf, vor denen die Tore verschlossen wurden und die draußen außerhalb deines Reiches blieben. Diejenigen aber, die wachten und mit dem Herrn, dem Bräutigam, hineintraten, werden keine Freude genießen". Ko. scheint nicht correct zu sein, da man erwartet: „durch die fünf (die gewacht) geht man ein in das Reich, durch die fünf (die geschlafen) bleibt man außerhalb des Reiches"; vgl. XXXVI, 15.

15 Ko. ⲁⲟⲩ ϩⲁⲓ ist Übersetzung von *καὶ ἐάν*.

XXXVIII 1 Äth.: „sie werden sich freuen".

4 st. ⲧⲱⲓⲥⲉ ist z. l. ⲧⲱⲙⲛⲧⲉ u. statt [ⲉⲛⲁⲓ ⲛⲟⲩⲧⲉ zu l. [ⲛⲓ]ⲛⲟⲩⲧⲉ.

5 Äth.: „deiner Herrlichkeit geziemt es": man könnte in Ko. auch übersetzen: „es ist deine Sache", wörtlich: „das deinige ist es".

6 Äth.: „ihren Schwestern Gnade willfahren lassen", demgemäß müßte man ergänzen: ⲁⲧⲙ̄ⲡ̄ ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲟⲩⲥⲱⲛⲉ, aber der Umfang ist größer, daher wohl zu ergänzen: ⲁⲧⲙ̄ⲡ̄ ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲉⲧⲉⲛⲧⲟⲩ ⲛⲛⲟⲩⲥⲱ]ⲛⲉ od. ⲁⲧⲙ̄ⲡ̄ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲉⲩ ⲉⲧⲉ̄ ⲛⲟⲩⲥⲱ]ⲛⲉ „daß du ihnen Gnade erweisest um ihrer Schwestern willen".

Äthiopisch

jenigen, der mich gesandt hat, und[1] ich stimme mit ihm überein.

Cap. 46 (57) Ihr aber[2] gehet hin und prediget wahr und rechtschaffen und lehret ohne[3] Ansehen von Person und ohne (Jemand) zu fürchten, insbesondere die Reichen, an denen es offenbar wird (oder: an denen gefunden wird), die (daß sie) meine Gebote nicht erfüllen und in ihrem Reichtum schwelgen[4]". Und wir sagten zu ihm: „O Herr, sprichst du zu uns nur[5] bezüglich der Reichen?" Er sprach zu uns: „(Auch) von demjenigen[6], welcher nicht reich ist; wenn er dem Besitzlosen gibt und ihm nichts verweigert (nach Conjectur von Littmann), so wird er bei den Leuten Wohltäter genannt werden[7].

1) ABCS **ወአነኒ ፡** (S **አነ" ፡**) **እንዘ ፡** (A om.) „und auch ich, indem (A om.) ich mit ihm übereinstimme". 2) S **አንትሙሰ ፡**. — 3) S **ወመህሩ ፡ አልቦ ፡ ዘተዳልዉ ፡**. — 4) Im Kopt. (XXXVIII, 14) ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲃⲗⲁⲗⲉ ⲫⲛ̄ ⲧⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ wird dem äthiop. Text gemäß ⲥⲃⲗⲁⲗⲉ wohl „schwelgen" bedeuten (vgl. die Fußnote im kopt. Text). — AS **ይትፈግው ፡** C **ይፈግ" ፡**. — Den Satz **አብዕልተ ፡ አለ ፡ ይት ረከብ ፡ በላዕሌሆሙ ፡ አለ ፡ ይገብሩ ፡ ትእዛዝየ ፡** übersetzt Guerrier: .... des riches qui se trouvent être contre ceux qui accomplissent mon commandement. Abweichend davon Kopt. (XXXVIII, 12): ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲙⲁⲁⲉⲓ ⲭⲉ ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲥⲁⲣ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲉⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ „. . . . vor den Reichen, denn jene tun nicht meine Gebote" (Schmidt). Gegen die Guerriersche Fassung spricht außer dem kopt. Text noch die Mehrheit der äthiop. Varr.; nämlich BCLS haben **አ፡ይገብሩ ፡** „sie werden nicht tun". Außerdem wird die Präposition **በላዕለ ፡** nach dem Verb. **ተረከበ ፡** für die Person, an der etwas vorgefunden oder getadelt wird, gebraucht. (Vgl. die Beispiele bei Dillm. s. v. **ተረከበ ፡**), und, letztens, müßte nach Guerrier eher **ተረከቡ ፡** hier gestanden haben. Doch vgl. Var. S **ይትረከቡ ፡** „welche vorgefunden werden" und A **ይገብሩ ፡** „. . . die . . . . erfüllen", beide zugunsten der Auffassung Guerriers. 5) S **እግዚእ ፡ ለባሕቶሙኑ ፡**. — AC om **ትቤ ለነ ፡** „sprichst du zu uns", welches auch im Kopt. fehlt. 6) S **ለነኒ ፡** „auch uns", viell. Dittogr. d. folg. **ኒ**. 7) Abweichend von Guerrier und in gewisser Übereinstimmung mit dem Kopt. Guerrier übersetzt den Absatz ganz anders, indem er nach **ወእምከመሂ ፡** (für welches die Var. A **ወለእመ ፡** sicher vorzuziehen ist) ein „le riche", und vor **ገበሬ ፡** ein dem „en vain" entsprechendes Wort einschiebt. Das Kopt. hat (XXXIX, 3): [ⲭⲉ ⲉϥⲱⲡⲉ ⲟ]ⲩⲉ ⲉⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲛ̄[ⲧⲏ ⲛ̄ⲟⲩ-ⲕⲟⲩⲓ] ⲛⲛⲁⲓⲟⲥ ⲫⲧ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲱⲁⲁⲧ [ⲙ̄ⲡ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲉ] ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ [ⲭⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲣ̄ⲡⲉⲧ]ⲛⲁⲡⲟⲩϥ = „[wenn] jemand, der nicht reich ist und der besitzt [ein kleines] Vermögen, den Bedürftigen gibt und den Armen, so werden die Menschen ihn nennen Wohl⟨täter⟩" (Schmidt)

Koptisch

„(Das ist nicht meine Sache), sondern (ἀλλά) die dessen, der gesandt hat
mich, (ich selbst) bin übereinstimmend (συνευδοκεῖν)
mit ihm. Ihr dagegen (δέ) aufrichtig (in Gradheit)
(und) schön (καλῶς) prediget und lehret,
indem ihr euch vor niemand scheuet und indem ihr
euch vor niemand fürchtet, besonders aber (δέ) (vor) den
Reichen, denn (γάρ) jene tun nicht meine Gebote (ἐντολή),
sondern (ἀλλά) sie schwelgen(?) in ihrem Reichtum".

XXXIX

Ϫⲉ

Wir aber (δέ) sprachen zu ihm: „O Herr, (sage uns) ob die Reichen
(es allein) sind". Er antwortete, indem er sagte
(zu uns: „Wenn) Jemand, der nicht reich ist und der besitzt
(ein kleines) Vermögen (βίος), den Bedürftigen gibt
(und den Armen), so werden die Menschen ihn nennen
Wohl(täter). Wenn aber (δέ) fällt

13f. Vgl. Matth. 19, 23. 24 u. Par.; Luc. 6, 24; 8, 24; 12, 15f.; Jacob. 1, 10f.; 2, 1f.; 5, 1f. Hermas, Sim. 9, 20. 14 vgl. Herm. Vis. I, 1, 8: γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν; ibid. Vis. III, 9, 6 οἱ γαυρούμενοι ἐν τῷ πλούτῳ ὑμῶν.

7 Äth.: „dies ist nicht eure Sache", dann wäre zu erg. ⲡⲓϩⲱⲃ ⲛ̄ⲛⲱⲧⲛⲉ ⲉⲛ ⲛⲉ. Man erwartet aber „das ist nicht meine Sache", also ⲡⲓϩⲱⲃ ⲛ̄ⲛⲱⲓ̈ ⲉⲛ ⲛⲉ vgl. Joh. 7, 16. Die Begnadigung der Verirrten liegt in erster Linie Gott dem Vater ob (vgl. XXX, 12f.), Christus gibt seine Zustimmung.

8 Vielleicht besser ⲁ[ⲛⲁⲕ ϩⲟⲩ]ⲟⲩⲓ.

10 Äth.: „ihr aber gehet hin und prediget" s. o. XXV, 12 und XXVI, 8.

11f. s. o. XXI, 1 u. XXXIII, 7.

XXXIX 2 Statt [ⲛⲁϩ]ⲛⲟⲩⲛⲉ erg. [ⲟⲩⲁⲥ]ⲓⲟⲩ ⲛⲉ Äth.: „sprichst du zu uns nur bezüglich der Reichen?"

3 Am Anfang der Zeile ergänze ⲛⲉⲛ vor ϫⲉ.

— Für die Ausschaltung des von Guerrier übersetzten ወተዓበየ ፡ = „et s'enorgueillit" spricht das folgende ለዘአልበ ፡ = „sur celui qui ne possède", wo wir die Präposition ላዕለ ፡ erwartet hätten. Für die Bedeutung „Wohltäter" ist allerdings die Ergänzung eines fehlenden *ሠናያት ፡ nach ገባሬ ፡ „Macher" notwendig, was auch Guerrier für das Äthiop. annimmt.

Äthiopisch

Cap. 47 (58) Wenn aber jemand unter der Last fällt, nämlich der Sünde, die er (an der Person seines Nächsten[1]) begangen hat, dann soll ihn sein Nächster zurechtweisen in betreff dessen, was er seinem Nächsten angetan hatte[2]. Wenn ihn nun sein Nächster zurechtgewiesen, und er sich bekehrt hat, wird er erlöst werden; der ihn aber zurechtgewiesen hat, wird ewiges Leben erlangen. Wenn er aber Jemanden, der ihm (Gutes) tat, sündigen sieht[3] und sucht ihm zu gefallen (und weist ihn nicht zurecht), so[4] wird er mit großer Strafe gezüchtigt, denn wenn ein Blinder einen Blinden leitet, fallen sie beide in die Grube.

Ebenso werden sowohl der Schmeichler[5], der die Person ansieht, als auch derjenige[6], dessen Person man ansieht und dem man schmeichelt, beide einer Strafe unterliegen[7]. Wie der Prophet spricht: »Wehe[8] den Schmeichlern, die den Sünder um des Geschenkes willen rechtfertigen, deren Bauch ihr Gott ist«.

1) Die Worte „der Person seines Nächsten" fehlen in AC und im Kopt. 2) S om. ይዘልፎ ፡ ቢጹ ፡ ሀየንተ ፡ ዘገብረ ፡ ዲበ ፡ ቢጹ ፡ „soll sein Nächster ihn zurechtweisen in betreff dessen, was er seinem Nächsten angetan hat" — ausgelassen in S infolge des zweimaligen ቢጹ ፡ vor ይዘልፎ ፡ und am Schluß dieses Satzes. 3) Abweichend von Guerrier (welcher übersetzt: mais si [le prochain] agit contre [le pécheur] en péchant et en le maltraitant .....) und in näherer Übereinstimmung mit dem Kopt. (XXXIX, 12): ⲟⲩⲣ̣ⲱ̣ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉϥϣⲁⲁⲧ ⲁϥϣⲁⲛⲟ ⲁⲡⲉ̣ⲧ̣[ⲁ]ϩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲉϥ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉϥⲣ̄ⲛⲁⲃ̣[ⲉ] ⲁⲟⲩ ϥⲧⲙ̄ϫⲡⲓⲁϥ ..... Einen Fingerzeig gibt auch die Lesart in ABC [ዘ]ይሬእዩ ፡ „sie werden sehen" und S ይሬእዮ ፡ „er wird ihn sehen"; zweitens kann ወያደሉ ፡ nicht heißen „en le maltraitant", sondern im Gegenteil, „indem er ihm zu gefallen sucht". Am richtigsten ist wahrscheinlich die Lesart in S = kopt. XXXIX, 12—13 ⲁϥϣⲁⲛⲟ. 4) S ወዘከመዝ ፡. — 5) S መድልዎ ፡ C መድለዊኒ ፡ B መድለዊ ፡ A durch Verwechselung von መ in ወ und von ድ in ይ und vielleicht auch unter dem Einfluß des in den nächsten Zeilen zu ergänzendem ወይሌ ፡ = ወይልውኒ ፡ „wehe dem, der die Person ansieht". Im Koptischen fehlt das entsprechende Wort. 6) C add. ሶበ ፡ ይሬኢ ፡ እንዘ ፡ ይኤብስ ፡ „wenn er ihn sündigen sieht". Statt des uncorrecten ወእለሂ ፡ in LB haben die anderen Hdschrr. bessere Formen: S ወዘሂ ፡ (am richtigsten), A ወለዘ ፡, C ወለዘሂ ፡. 7) S correct ይትኳነኑ ፡. — 8) ABC haben hier ወይቤሎሙ ፡ „und er sagte ihnen". Dies gibt keinen vernünftigen Sinn und ist am wahrscheinlichsten zu lesen ወይሌ ፡

Koptisch

⟨Jemand unter der⟩ Last wegen der Sünden, die er hat
⟨begangen⟩, ⟨so möge⟩ sein Nächster ihn zurechtweisen anstatt (ἀντί)
⟨des Guten, das⟩ er getan hat seinem Nächsten.
10 Wenn ihn ⟨nun zurechtgewiesen hat⟩ sein Nächster und er sich bekehrt,
wird er errettet werden; (und) der welcher ihn zurechtgewiesen hat, wird Lohn empfangen
und leben ⟨ewiglich⟩. Denn (γάρ) ein bedürftiger Mensch,
wenn er sieht den, der ihm Gutes getan hat,
sündigen, und er weist ihn nicht zurecht, so wird er gerichtet werden

XL

ⲝⲁ

in einem schlimmen Gericht (κρῖμα). Ein Blinder aber (δέ), der führt (schleppt)⟩
einen Blinden, so fallen sie ⟨beide⟩ in ⟨eine⟩
Grube, und wer die Person ansieht um ⟨ihret⟩willen, ⟨der wird sein wie⟩
die beiden, wie (κατά-) der Prophet (προφήτης) ⟨gesagt⟩ hat:
5 Wehe denen, die die Person ansehen und die ⟨rechtfertigen den Gottlosen (ἀσεβής)⟩
um Geschenke (δῶρον) willen⟨, diese, deren ⟨Gott ist⟩

---

10 vgl. Jac. 5, 19. 20. XL 1 vgl. Matth. 15, 14 (Luc. 6, 39) 5 vgl. Jes. 5, 23. 6 Phil. 3, 19.

7 Erg. [ⲗⲁⲟⲩⲉ ϩⲁ ⲧⲉ]ⲧⲛⲟⲩ.
XL 2 Äth.: „ebenso werden sowohl der Schmeichler, der die Person ansieht, als auch derjenige, dessen Person man ansieht, beide einer Strafe unterliegen".
6 Ergänze ⲉⲧⲉ [ⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ].

ሎሙ፡, indem die sehr ähnlichen Schriftzüge ቤ und ሌ verwechselt worden sind (= „wehe ihnen"). So auch das Kopt. XL, 5 ⲟⲩⲁⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲧϫⲓϩⲟ.

Äthiopisch

Ihr werdet schauen, daß ihnen ein solches Gericht[1] zuteil wird. Wahrlich[2], ich sage euch, an jenem Tage werde ich mich weder vor dem Reichen scheuen noch mit dem Armen Mitleid haben[3].

Cap. 48 (59) Wenn[4] du mit deinen Augen siehst, wie (Jemand) sündigt[5], züchtige ihn unter vier Augen[6]. Wenn er dir gehorcht, so hast du ihn gewonnen[7]. Wenn er aber auf dich nicht hört, so strafe deinen Bruder in Zweien oder in Dreien[8]. Wenn er (auch dann) auf dich nicht hört, nun, so sei er dir wie ein Heide oder ein Zöllner.

1) Der kopt. Text hat hier (XL, 6) ⲟⲩⲕⲧⲓⲥⲓⲥ. Das ist wohl ein Fehler des kopt. Abschreibers für ⲟⲩⲕⲣⲓⲥⲓⲥ. Das äthiop. ኵነኔ ፡ heißt entweder „Gericht" oder „Strafe". Die Var. C, wo ትሬእዩሁ ፡ fehlt, hat nicht das Richtige (vgl. das kopt. ⲛⲟ ϭⲉ ϫⲉ etc.), C add. ይትኴነኑ ፡ „mit welchem Gericht sie gerichtet werden". S om. ዘከመ ፡ „was für". — 2) S አማን ፡. 3) Abweichend von Guerrier (welcher übersetzt: „je n'avilirai pas celui qui n'est pas riche et je ne serai pas miséricordieux pour celui qui n'est pas pauvre") und übereinstimmend mit dem Kopt. (XL, 9): . . . . . ⲟⲩⲧⲉ ϯⲛⲁϣⲓⲛ[ⲉ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲙ̄]ⲙ̣ⲁⲟ ⲟⲩⲧⲉ ϯⲛⲁⲛⲁⲉ ⲛ̄ⲛ̄[ϩⲏⲕⲉ] . . . . — Die doppelte Negation ኢባዕለ ፡ ኢእኃፍር ፡ ወኢነዳየ ፡ ኢእምህር ፡ bezieht sich lediglich auf das Verbum, nicht aber auf die Subst. ባዕለ ፡ und ነዳየ ፡. — AC እምህር ፡ bloß mit einer einzigen Negationspartikel, und BS die grammatisch gewöhnlichere Form ኢይምህር ፡; so auch S ኢየኃፍር ፡. — 4) S ወእመበ ፡. — 5) AC እለ ፡ ይኤብሱ ፡ „diejenigen, welche sündigen". Die entsprechende Evangeliumstelle (Matth. 18, 15) hat hier den Sing. (ወእመኒ ፡ አበሰ ፡ ለከ ፡ Ausg. von Platt). 6) Im Text eigentlich „in deiner Einsamkeit"; A hat በባሕቲትክሙ ፡ „in eurer Einsamkeit" in Übereinstimmung mit dem Evang. 7) AC om. እመ ፡ ሰምዓከ ፡ ረባሕከ ፡ „wenn er dir gehorcht, so hast du ihn gewonnen" im Gegensatz zum Evang. und in Übereinstimmung mit dem Kopt. S ወእመ ፡ etc. . . . — 8) ABCS ሣልስ ፡.

Äthiopisch

Cap. 49 (60) Wenn du gegen deinen Bruder etwas hörst, schenke keinen Glauben (oder: schenke k. Gl. dem Sagenhören in betreff deines Bruders?), verleumde nicht und lieb es nicht[1], Verleumdung anzuhören. Denn so ist es geschrieben: »Erlaube deinem Ohr nichts gegen[2] deinen Bruder zu vernehmen«, sondern,

2 vgl. Sir. 19, 4 ff. 3 vgl. Jac. 4, 11; Sir. 7, 12. 6 Guerrier verweist zweifelnd auf Eccles. 7, 12 (verdruckt: statt Sir. 7, 12).

1) S correct ወኢታፍቅር ፡. — 2) S richtiger ላዕለ ፡. —

Koptisch

ihr Bauch. Sehet nun, daß ein Gericht ihnen zuteil wird!
Denn (*γάρ*) wahrlich (*ἀμήν*) ich sage euch: An jenem
Tage werde ich mich weder (*οὔτε*) scheuen vor den
Reichen noch (*οὔτε*) werde ich Mitleid haben mit den Armen. Wenn
du siehst einen Sünder, so weise ihn zurecht zwischen dir und
ihm. Wenn er aber (*δέ*) nicht auf dich hört, so nimm einen andern
mit dir bis zu drei und belehre deinen Bruder; wiederum (*πάλιν*)
wenn er nicht auf dich hört, so stelle ihn hin vor dir wie

* * * * * * * * * * * * Schluß fehlt * * * * * * * * * * * *

11f. Matth. 18, 15f. (Luc. 17, 3).

7 Nach Äth. muß ⲕⲧⲓⲥⲓⲥ in ⲕⲣⲓⲥⲓⲥ verbessert werden. ⲛⲟ „sehen" könnte man auch entsprechend dem griech. *βλέπετε* mit „hütet euch" übersetzen. Äth.: „ihr werdet schauen, was für ein Gericht ihnen wird".

9 S. o. XXI, 1f.

12 Äth. fügt in Übereinstimmung mit dem Evangelientexte hinzu: „wenn er dir gehorcht, so hast du ihn gewonnen".

14 Hier bricht der Text ab; ergänze den Satz: ⲛⲟⲩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡ ⲟⲩⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ „wie einen Heiden und Zöllner".

Äthiopisch

wenn du (etwas) siehst, weise ihn zurecht, züchtige ihn[1] und bekehre ihn". Und wir sagten ihm: „O Herr, du hast uns in Allem belehrt und gewarnt. Aber, o Herr, was die Gläubigen betrifft, diejenigen, denen es beschieden ist, der Predigt deines Namens Glauben zu schenken, ist es bestimmt, daß auch unter ihnen Zweifel und Zwietracht, Eifersucht[2], Verwirrung, Haß und Neid stattfinden?[3] Denn du sagst: sie werden einander tadeln

7 vgl. Gal. 5, 20.

1) S ወገሥጾ፡ „und züchtige ihn". 2) AS ወቅንእ፡ (S "ዕ፡). 3) A (ሀለዉ፡ ይኩኑ፡) und BC (ሀለወሁ፡ ይኩኑ፡) haben hier correctere Formen.

Äthiopisch

und die Person ansehen[1] derer, die sündigen, und diejenigen hassen, die sie züchtigen![2] Und er[3] antwortete und sagte uns: „Wie wird nun[4] das Gericht stattfinden, damit man das Korn in die Speicher sammelt und seine Spreu in das Feuer wirft?[5]

Cap. 50 (61) Diejenigen, welche solches hassen und welche mich lieben und welche diejenigen, die meine Gebote nicht erfüllen[6], züchtigen, die werden gehaßt, verfolgt[7], verachtet und

4 Matth. 3, 12; Luc. 3, 17; Matth. 13, 30. 7 vgl. Matth. 5, 11; 10, 22; s. o. S. 116, 4.

1) ABC ኢያነሣኡ ፡ „sie werden nicht .... ansehen". L ኢን ሥኡ ፡ „sie haben nicht .... angesehen". S ነሥኡ ፡ „sie haben die Person ... angesehen". Obwohl ein Schreibfehler leichter durch die Auslassung eines anfangenden ኢ als durch seine Hinzufügung zustande kommt, würden wir lieber die vereinzelte Var. S wählen: das Ansehen der Person wird in diesem Text überall als Sünde geschildert, und hier handelt es sich um Gerechte, die in die Sünde geraten sind. Anders Guerrier. So wenigstens was die Varr. sämtlicher Hdschrr. außer B betrifft. B hat, wenn wir Guerriers Angabe richtig deuten, ኢነሥኡ ፡ ዘይጌሥጸሙ ፡ „sie sehen nicht die Person derer an, die sie züchtigen". Hier wäre das negative Prädikat am Platze. 2) Die richtigere Variante scheint nicht die für den Haupttext gewählte, sondern vielmehr C zu sein, die wir auch hier übersetzen. Der Fragesatz, den Guerrier für seine Übersetzung gewählt hat, ergibt hier keinen befriedigenden Sinn, und die entsprechende Partikel ኑ steht nur in einer Variante. Auch kann የኑጥኡ ፡ nicht heißen „n'auront-ils pas?" A hat ለእለ ፡ ያሐጥኡ ፡ ወይወጽኡ ፡ ዘይጌሥያሙ ፡ „welche sündigen (zur Sünde verleiten?) und meiden(?) diejenigen, die sie zurechtweisen". 3) S እግዚእ ፡ አውሥአ ፡ „der Herr erwiderte". 4) ABC add. እንከ ፡ „nun". 5) Die möglichst correcte Form hat hier C: ከመ ፡ ሥርናይ ..... ይትወደይ ፡ ወአሠሮ ፡ ..... ይደዩ ፡. da ሥርናይ ፡ als Satzsubjekt im Nominativ, ወአሠሮ ፡ aber als Objekt im Akkusativ steht. — Statt ወአሠሮ ፡ hat S ወሐሰሮሰ ፡ (wie Matth. 3, 12 und Luc. 3, 17; die Form ወአሠሮ ፡ ist in der äthiopischen Evangelienübersetzung nicht belegt). Die entsprechenden Stellen lauten Matth. 3, 12 und Luc. 3, 17 ወያስተጋብእ ፡ ሥርናዮ ፡ ውስተ ፡ መዝገቡ ፡ ወሐሠሮሰ ፡ ያውሚ ፡ (Luc. 3, 17 ያውዕይ ፡) በእሳት ፡ und Matth. 13, 30 ወስር ናዮሰ ፡ አስተጋብኡ ፡ ውስተ ፡ መዛግብትየ ፡ (so in der Ausg. v. Platt). 6) Übersetzt nach der Var. S ኢይገብሩ ፡ „.... nicht erfüllen". Alle anderen Hdschrr. haben ይገብሩ ፡ „die .... erfüllen". Die Auffassung Guerriers entspricht der Var. aller anderen Hdschrr. außer S, berücksichtigt aber das ለ in ለእለ ፡ nicht und zwingt zu Ergänzungen (celui qui reprendra [son prochain], ceux qui accompliront mon commandement). 7) B om. ወይሰደዱ ፡ „werden verfolgt".

Äthiopisch

verhöhnt werden[1]. Man wird sagen, was nicht wahr ist, mit Absicht; man wird sich zu einem Verband zusammenschließen gegen diejenigen, die[2] mich lieben. Sie aber werden jene züchtigen, damit sie erlöst werden. Diejenigen aber, welche sie züchtigen[3], strafen und warnen werden, die werden sie hassen, beiseite schieben und verachten, und werden sich fernhalten von denjenigen, die ihnen Gutes wünschen[4]. Diejenigen aber, die solches ertragen, werden bei dem Vater den Märtyrern gleich[5] sein, denn sie haben um die Gerechtigkeit geeifert[6], nicht aber den Eifer um das Verderben haben sie geeifert". Und wir fragten ihn: „Wird, o Herr[7], solches unter uns sein?" Und er antwortete uns: „Fürchtet nicht, es wird nicht in vielen sein, sondern in wenigen." Wir sagten ihm[8]: „Sage uns doch, in welcher Weise (wird das stattfinden)?" Und er sprach zu uns: „Es wird[9] eine andere Lehre und eine Verwirrung vorkommen, und indem sie ihre eigene Erhöhung erstreben werden, werden sie eine unnütze Lehre vortragen[10]. Und es wird darin ein tödliches[11] Ärgernis sein, und sie werden (es) lehren und diejenigen, die an mich glauben[12], von meinem Gebote[13] abwenden

8 vgl. Matth. 10, 22; 5, 12. 9 vgl. 1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 2, 22. 15 vgl. Röm. 16, 17. 16 Job. 7, 18; s. o. S. 90, 10; 118, 1.

1) S ወይዘነጕጉ፡ „und sie werden („man wird" oder „er wird"?) sie verhöhnen". Die ganze Stelle ist zweifelhaft, die Prädikate stehen bald im Passiv, bald im Aktiv, und das Subjekt des Satzes ist nicht ganz sicher. 2) S እለ፡. 3) C om. ከመ፡ ይድኀኑ፡ ወለእለ፡ ይዘልፍዎሙ፡ („damit sie erlöst werden. Diejenigen aber, welche sie züchtigen"). S ይዛለፍዎሙ፡. 4) B ሠናየ፡ ገብሩ፡ „Gutes erwiesen". 5) ABC correct እሉ፡ እለ፡ ከመገ፡ ተዓገሡ፡ ከመ፡ እንተ፡ ሰማዕተ፡ . . . . . 6) ABC richtiger das Perf. ቀንዑ፡ wie oben ተዓገሡ፡. 7) ABC om. እግዚኦ፡ „o Herr!" 8) S ንሕነ፡. 9) A om. ይከውን፡ „es wird". 10) BS እንዘ፡ ያመጽኡ፡ „indem sie ihre eigene Erhöhung erstreben und eine unnütze Lehre vorbringen werden". 11) ABLS ዘሞት፡ „des Todes". C ዝሙት፡ = „Unzucht", also „Ärgernis der Unzucht". Letzteres scheint das Richtigere zu sein; auch ist das Verschreiben der beiden so ähnlich lautenden Vokabeln leicht zu verstehen. 12) ABC hier አምኑ፡ „geglaubt haben" correcter als LS የአምኑ፡ „werden glauben". — S ለእለሂ፡ „auch die". 13) S እምትእዛዝየ፡ vielleicht zusammengeschmolzen aus እምትእዛዘ፡ ዚአየ፡ infolge der Ähnlichkeit des Auslautes des ersten Wortes mit dem zweiten.

Äthiopisch

und von dem ewigen Leben entfernen[1]. Wehe aber denjenigen, welche dies mein Wort und mein Gebot fälschen und denjenigen, die ihnen gehorchen, von dem Leben der Lehre[2] abweichen und sich von dem Gebot des Lebens entfernen[3]. Sie[4] werden mit jenen zusammen dem ewigen Gerichte anheimfallen".

Cap. 51 (62) Nachdem[5] er dies gesagt und das Gespräch mit uns beendet hatte, sagte er uns wiederum: „Sehet, am dritten Tage und in der dritten Stunde[6] wird derjenige kommen, der mich gesandt hat, damit ich mit ihm weggehe". Und als (wie) er dies sprach, geschah Donner und Blitz und Erdbeben, und es rissen sich die Himmel auf, und es erschien eine lichte Wolke, die ihn emportrug. Und (es ertönten) die Stimmen vieler Engel[7], indem sie jubelten und lobpriesen und sagten: »Sammele uns, o Priester, zum Lichte der Herrlichkeit!« Und als sie dem Firmament sich genähert[8], vernahmen wir seine Stimme: „Gehet hin in Frieden".

1 Matth. 24, 5ff.: Röm. 16, 18. 10 vgl. Matth. 28, 2. 3. 13 Act. 1, 9. 14 vgl. Hebr. 8, 1; 10, 12; 1. Clem. 36, 1. 16 vgl. Marc. 5, 34; Act. 16, 36; Jac. 2, 16.

1) Nach Var. C **ወያወጽእምሙ ፡** oder B **ወያወጽኡ ፡**, die hier vorzuziehen sind der Lesart L **ወይወጽኡ ፡** „und sie werden sich entfernen". Das Satzsubjekt sind hier somit nicht die Irregeführten, sondern die falschen Lehrer. 2) C vielleicht richtiger **በትምህርቶሙ ፡** „durch ihre Lehre", also: „die sich durch ihre Lehre von dem (wahrsch. ewigen) Leben entfernt hatten". S **ወለእለ ፡ ይርሕቁ ፡ እምትእምርተ ፡ ሕይወት ፡** „welche sich vom Zeichen des Lebens". Die Lesart S scheint nicht das Richtige zu haben. 3) In ABCS fehlt der Satz **ለእለ ፡ ይርሕቁ ፡ እም ትእዛዘ ፡ ሕይወት ፡** „welche sich von dem Gebot des Lebens entfernen". Es läßt sich nicht leicht bestimmen, ob hier die Abschreiber von ABCS durch das zweimal wiederholte **ሕይወት ፡** sich irreführen ließen und den Satz strichen oder, umgekehrt und wahrscheinlicher, der Abschreiber der L-Copie sich eine Dittographie hat zuschulden kommen lassen. 4) S **ወእሙንቱሂ ፡** „und sie ..... auch ....." 5) BC weniger richtig **ወእምዝ ፡** „und darauf". 6) S **ሠሉስ ፡ ሰዓት ፡ ወሠላስ ፡ መዋዕል ፡ እሑር ፡** „in der dritten Stunde und am dritten Tage werde ich gehen usw." Daß die Umstellung (im Vergleich mit den anderen Hdschrr.) sekundär ist, sieht man aus der falschen Congruenz des mask. **ሠሉስ ፡** mit **ሰዓት ፡** und **ሠላስ ፡** mit **መዋዕል ፡**. — Auch A **ወሠሉስ ፡ ሰዓት ፡**. — 7) C add. **ሰማዕነ ፡** „und die Stimmen vieler Engel vernahmen wir". 8) BCS **ስብሐቲሁ ፡** „seiner Herrlichkeit". 9) BL **ቀርበ ፡** „als er sich näherte". — ABCS add. **ውስተ ፡** „in, zu".

Äthiopisch

Im Namen unseres Herrn Jesu Christi, beendigt ist das Buch des Bundes, im Frieden des Herrn. Möge er bewahren seinen Diener Abeselom, ewig und immerdar[1]. Amen.

1) A schließt folgenderweise: „Beendigt ist das Testament unseres Herrn Jesu Christi in seinem Frieden, ewig und immerdar. Amen. Desjenigen, welcher es geschrieben hat, desjenigen, welcher es schreiben ließ, es las und seine Worte anhörte. — Gott möge sich uns aller beisammen erbarmen und uns das Himmelreich erben lassen mitsamt allen Heiligen, ewig und immerdar. Amen und Amen". — B schließt: „Das Band seiner Vollkommenheit ist die Liebe. Und der Name der heiligen Kirche ist die Gerechtigkeit. Und er sagte ihnen: Friede euch, Kinder des Friedens". C = „Amen und Amen". S schließt wie B mit einigen Unterschieden (nach „Christi" = **ማዕ ሰረ ፡ ተፍጻሜቱ ፡ ፍቅር ። ተፈጸመ ፡ መጽሐፈ ፡ ኪዳን ፡ ። ወስማ ፡ ለቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ። ጽድቅ ፡** (statt des wahrsch. fehlerhaften **ወጽድቅ ፡** in B) **ወይቤሎሙ ፡ ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ደቂቀ ፡ ሰላም ፡ ወሰላመ ፡ እግዚአብሔር ፡ የሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ ። ሣህሉ ፡ ወ ምሕረቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁሩ ፡ . . . . . ወምስለ ፡ እሙ ፡ . . . . ለዓ ለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ፡** = „Das Band usw. (wie in B) . . . Liebe. Beendigt ist das Buch des Testamentes. Und der Name usw. . . . (wie in B) . . . Kinder des Friedens. Und der Friede Gottes sei mit uns. Seine Gnade und Barmherzigkeit seien mit seinem Geliebten (Name ausradiert) und mit seiner Mutter (Name ausradiert) ewig und immerdar. Amen und Amen. So sei es. So sei es".

Untersuchungen.

I. Titel und Umfang des Werkes.

Guerrier hat, als er die erste Notiz über den von ihm entdeckten Text veröffentlichte[1], das Werk unter dem Titel Testament de Notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ en Galilée in die Literatur eingeführt und diesen Titel auch für die Publikation beibehalten. Vergebens sucht man in seinem Avant-Propos nach einer Rechtfertigung dieses Titels, denn in der handschriftlichen Überlieferung selbst ist eine derartige Bezeichnung nicht ohne weiteres gegeben. Deshalb erscheint es notwendig, sich zunächst noch einmal ein klares Bild über den handschriftlichen Befund zu verschaffen.

Wajnberg hat in der Einleitung bei der Besprechung der äthiopischen Handschriften die Tatsache festgestellt, daß in allen bisher bekannten Mss. der von Guerrier publizierte Text ein untrennbares Ganze mit einem von Rahmani[2] aus dem Syrischen edierten Texte, dem sogenannten Testamentum Domini nostri bildet. Dies gilt nicht allein für die Hdd. A B C der Collection d'Abbadie, die neben dem Testamentum nur den Guerrier'schen Text enthalten, sondern auch für L (Or. 793), Or. 795 und S, die noch andere Abhandlungen hinzufügen. Da niemand behaupten wird, daß das Testamentum inhaltlich mit dem Guerrier'schen Texte zusammenhängt, kann es sich nur um eine mehr oder weniger zufällige Zusammenstellung handschriftlicher Natur handeln. Auch wäre es mehr wie merkwürdig, daß in einem Bande zwei verschiedene Testamente Christi vereinigt wären. Daher taucht der Verdacht auf, ob nicht die Bezeichnung „Testament" von dem einen Werk auf das andere übertragen ist.

1) Revue de l'Orient chrétien (tom. II), 1907, S. 1 ff. —
2) Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum edidit ... Ignatius Ephraem II Rahmani, Moguntiae 1899.

Betrachten wir die handschriftliche Überlieferung des von Rahmani publizierten Testamentum, so ist dieselbe leider trotz der umsichtigen und die Bemerkungen Rahmani's weit überholenden Nachprüfung von Baumstark[1] in vieler Hinsicht noch in Dunkel gehüllt, insbesondere hatte damals das von Guerrier publizierte Stück noch nicht die Aufmerksamkeit der Gelehrten wachgerufen. Daher darf man aus dem altum silentium noch nicht mit absoluter Sicherheit den Schluß ziehen, daß in allen von Baumstark angeführten Hdd. dieses Stück überhaupt nicht als Anhang vorhanden gewesen ist, zumal da es sich um einen kleinen Text handelt, der bei flüchtigem Einblick leicht übersehen werden kann. Aber soviel steht jedenfalls über allem Zweifel fest, daß die syrische Überlieferung der pseudoapostolischen Rechtsliteratur den Guerrier'schen Text nicht kennt. Denn in der von Rahmani seiner Edition zugrunde gelegten Hd. aus der Metropolitanbibliothek der katholischen Syrer in Mossul[2] und in einer zweiten im Museum Borgianum zu Rom aufbewahrten Hd.[3] bildet die διαθήκη das erste und zweite Buch eines Oktateuchs, das dem Clemens Romanus zugeschrieben wird. Eine dritte syrische Hd., die mit der Hd. von Mossul wesentlich identisch zu sein scheint, da auch hier das Testament im Anhange

1) Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. Quartalschrift (XIV), 1900, S. 1 ff. — Funk. Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, 1901. — Baumstark, Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buch der Apost. Konstitutionen, Oriens christian. I, S. 98 ff. 2) Der Vollständigkeit halber bemerke ich, daß die Hd. von Mossul i. J. 1963 der Griechen (= 1652 n. Chr.) geschrieben ist und nach den Angaben von Rahmani p. X. sq. noch folgende Stücke enthält: Buch III die apostol. Kirchenordnung, Buch IV Cap. 1 u. 2 des achten Buches der apostol. Konstitutionen, Buch V—VII weitere Exzerpte aus demselben achten Buche, Buch VIII die Apostol. Kanones. Dem Oktateuch geht am Anfang vorher eine Gesamtausgabe des A. u. N. Testaments. 3) Die zweite syrische Hd., Mus. Borg. elenco separato 5, ist gleichfalls jungen Datums; sie stammt aus dem J. 1887 der Griechen (= 1576 n. Chr.). Hier steht die διαθήκη nach den Angaben von Baumstark inmitten kirchenrechtlicher Stücke, indem die sog. syrische διδασκαλία dem achtteiligen pseudoklementinischen Rechtsbuche vorangeht; letzterem folgen die von den syrischen Monophysiten als Lehre des Addai bezeichnete orientalische Apostellehre, eine große Sammlung von Synodalbeschlüssen und kanonischen Briefe, eingeleitet durch die in zahlreichen syrischen Codices erscheinenden 51 τίτλοι

einer Bibelhandschrift steht, wird von Harris, On the origin of the Ferrar-Group p. 11 f. als auf der Universitätsbibliothek zu Cambridge befindlich erwähnt. Die bei weitem älteste und wertvollste Hd., der Sangermanensis 38, saec. VIII (Bibl. nat. Syr. 62, vgl. Zotenberg Catalogues des Manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale, 1874, S. 22 ff.), aus dem Lagarde seinen Text in den Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace, 1856 p. 2 ff. und in griech. Rückübersetzung Reliquiae iuris eccles. antiq. graece p. 80 ff. veröffentlicht hat, bietet nur einen Auszug aus dem syrischen Oktateuch. In den beiden zuerst genannten Hdd. lesen wir folgende Subscriptio: „Übertragen aus der griechischen Sprache in die syrische von dem armen (Sünder) Jacobus im Jahre der Griechen 998 (= 687 n. Chr.)". Unmittelbar daran schließt sich als drittes Buch die apostolische Kirchenordnung. Daraus folgt, daß bei der Übersetzung im J. 687 n. Chr., — damals kursierte die διαθήκη noch als selbständige Schrift —, ebenso wie bei der Übernahme in den syrischen Oktateuch das Guerrier'sche Stück noch nicht angehängt war. Überhaupt ist das letztere in der syrischen Literatur bis jetzt nicht nachgewiesen; wohl aber muß es der Verfasser der griechischen διαθήκη gekannt haben, da er, wie wir noch sehen werden, eine eingehende Kenntnis zeigt und dem apokalyptischen Stücke große Partien entnommen hat. Da nun dieser Verfasser in Syrien gelebt hat, so muß der Text dort wenigstens im griechischen Gewande existiert haben. Es ist daher leicht möglich, daß eine syrische Übersetzung plötzlich auftaucht. Es besteht sogar die Möglichkeit, daß dem Kompilator der διαθήκη das ganze Guerrier'sche Stück vorlag, da er auch die Epistola in der Einleitung benutzt hat. Von den syrischen Monophysiten ist die διαθήκη auch zu den Monophysiten Ägyptens gelangt. Freilich in der älteren Periode scheint sie in der koptischen Kirche unbekannt geblieben zu sein; denn weder in der 1006 n. Chr. geschriebenen sahidischen Hd. des British Museum Orient. 1320, die von Lagarde, Aegyptiaca (1883) p. 209 ff. veröffentlicht wurde, noch in der von Tattam, The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic (1848)[1] herausgegebenen bohairisch-arabischen Hd.

1) Vgl. G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici, 1904.

Berlin Orient. 519 ist sie in die kirchliche Rechtsliteratur aufgenommen. Dagegen war sie in späterer Zeit, als die Kopten sich eifrig mit der Literatur der übrigen monophysitischen Kirchen beschäftigten, nicht unbekannt geblieben. Wir kennen eine auf ägyptischem Boden entstandene Übersetzung ins Arabische. Die betreffende Hd., gleichfalls im Museum Borgianum zu Rom unter Signatur K IV 24 befindlich, stammt nach der Subscriptio aus dem J. 1064 der Martyrer (= 1348 n. Chr.). Das Testamentum steht hier an erster Stelle (fol. 2 v°—fol. 26 r°) von sieben pseudoapostolischen Rechtsbüchern, als welche nach den Angaben von Baumstark (Röm. Quart. XIV, S. 3) erscheinen: 1. eine von der gewöhnlichen stark abweichende Gestalt der sog. arabischen *didascalia*, 2. die von Lagarde, Reliquiae syriace p. 32 ff. syrisch herausgegebene Apostellehre des Addai, 3. die apostolischen Kanones, 4. Exzerpte aus dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen, 5. die ägyptischen Kanones der Apostel, 6. Kanones des Clemens-Brief des Petrus. Die Überschrift lautet einfach „Testament", gleich darauf in ausführlicher Fassung: „Testament unseres Herrn Jesu Christi, unseres Gottes, das er mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung von den Toten errichtete, betreffs des Endes dieser Welt und der Zeichen, die auf Erden sein werden, und der Erscheinung des Pseudo-Christus und betreffs der Gesetze der Kirche[1]. Die Buch- und Kapiteleinteilung des syrischen Textes fehlen, statt dessen sind Abschnitte mit sachlichen Überschriften ohne jede Numerierung gebildet. Hinter dem Testament fol. 26 r° findet sich eine Subscriptio, die Baumstark leider nicht wörtlich anführt, die aber im wesentlichen mit der ausführlichen Subscriptio am Schluß des Ganzen, fol. 183 v°—184 r° übereinstimmen soll[2]. Darnach stammt die Übersetzung aus der Feder eines gewissen Abū Ishaq ibn Fadlallah, der für seine Arbeit eine im J. 643 der Märtyrer (= 927 n. Chr.) auf Bestellung des alexandrinischen Patriarchen Cosmas angefertigte koptische Vorlage benutzte. Da weder Rahmani noch Baumstark irgendwelche Bemerkung machen, daß der Sub-

1) Offenbar haben den Verfasser der Überschrift die ersten 14 Kapitel apokalyptischen Inhalts mehr interessiert als die kirchenrechtlichen Bestimmungen. 2) Diese Subscriptio ist teilweise bei Rahmani p. XIV abgedruckt.

scriptio ein anderer Schluß wie im Syrer vorausgeht, schließe ich daraus, daß im koptischen Texte des Abû Ishaq das Guerrier'sche Stück noch nicht mit dem „Testament" vereinigt war.

Nun existiert noch eine zweite Überlieferung des Testaments in arabischer Sprache innerhalb der ägyptischen Kirche, auf die zuerst Baumstark l. c. S. 9 f. aufmerksam gemacht hat, nämlich in dem Nomokanon des Mönches und Presbyters Makarios, der eine umfangreiche Sammlung kirchenrechtlicher Quellen im J. 1088 der Märtyrer (= 1372 n. Chr.) herausgab[1]. In dieser Sammlung bildet das Testament das erste Buch des Octateuchus Clementinus unter dem Titel: „Buch des Testaments unseres Herrn Jesu Christi nach seiner Auferstehung von den Toten und seiner Anrede an die Apostel". Schon vor Makarios hatte das Testament als erstes Buch des Clementinischen Oktateuchs Aufnahme gefunden in der Enzyklopädie des Abû-l-Barakât († 1363) „Lampe der Finsternis"[2]. In der Einleitung heißt es nach Riedel, l. c. S. 66 ff.: „Es sprach der ausgezeichnete Vater, der Presbyter Sams al Ri'asah — Gott gebe seiner Seele Ruhe! —: Ich habe mich mit einem Buche beschäftigt, welches die Grundlagen der Canones enthält und worin sich die Abschrift eines kommentierten Testamentes befindet, in dessen Anfange das Testament unseres Herrn an seine Jünger nach seiner heiligen Auferstehung steht, zusamt dem, was er ihnen und den Frauen, die mit ihnen waren, eröffnete. Der Titel desselben lautet al Dasqualijjah. d. h. die Lehre (*διδασκαλία*)"[3]. Auch hier suchen wir vergebens nach dem Guerrier'schen Stück.

So bleibt also tatsächlich nur die äthiopische Rezension übrig. Hier wird abweichend von der syrischen und der koptisch-arabischen Überlieferung das Testament nicht mit Clemens in Verbindung gebracht, ebensowenig bildet es einen Bestandteil

---

1) B. weist je eine Hd. in arabischer Sprache auf der Bibliothek zu Paris, Rom und Oxford nach (vgl. auch Oriens christ. I, 102 f.). Weitere Angaben über Hdd. und Inhalt bei Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, (1900), S. 122 f.

2) Dieses Werk hat bereits Makarios gekannt. 3) Dazu bemerkt der Verf. am Rande, daß nach einer Hd. das Testament nicht die Didaskalia sei. — Offenbar war diese Bezeichnung des Werkes irrtümlich von einem Späteren beigefügt, der wirkliche Titel lautete: „Testament unseres Herrn".

eines Oktateuchs. In Cod. A geht dem Testament die Apologie eines bekehrten Juden zur Zeit des Kaisers Heraclius voraus, und es folgen dem Guerrier'schen Texte eine Offenbarung Christi an Petrus über seine Ankunft und zweitens eine Offenbarung an denselben betreffs des Gerichtes über die Sünder und das Mitleid Gottes gegen Adam[1]. Gesondert überliefert ist das Testament mit dem Guerrier'schen Texte in Cod. B und C, dagegen bringt der Stuttgarter Codex das Ganze bereits mit der Didascalia der Apostel in Verbindung und die Hdd. L und Or. 795[2] lassen das äthiopische Rechtsbuch, den Synodos und die Didascalia der Apostel sich anschließen. Ohne Zweifel zeigen Cod. B und C noch den ursprünglichen Zustand, d. h. es hat eine Zeit gegeben, wo das Testament mit dem Guerrier'schen Texte im Äthiopischen als ein zusammenhangendes Werk für sich zirkulierte. Dagegen läßt sich aus der handschriftlichen Überlieferung nicht der Nachweis führen, daß die Äthiopen das Testament zu irgendeiner Zeit ohne diesen Anhang besessen haben, wie es bei den Syrern und den Kopten der späteren Zeit der Fall gewesen ist. Demgemäß fällt der Äthiope aus dem Rahmen der sonstigen Überlieferung heraus; er repräsentiert trotz des sehr jungen Datums der Hdd. einen selbständigen Zweig der Überlieferung, steht vor allem mit dem bisher bekannten Typ der ägyptischen Rezension in gar keiner Beziehung.

Das wird bestätigt durch die weiteren Untersuchungen von Baumstark über die arabischen Texte der *διαθήκη*[3]. Wie er auf Grund der tiefgehenden Umgestaltung des Textes im Vergleich zum Syrer nachweist, ist die Übersetzung des Abu Isbaq eine Bearbeitung der *διαθήκη* auf ägyptischem Boden; sie lag als solche schon in der koptischen Vorlage aus dem J. 927 dem arabischen Übersetzer vor. Ob aber der von dem Kopten benutzte griechische Text diese Bearbeitung bot, wie B. vermutet, möchte ich bezweifeln; vielmehr ist es wahrscheinlicher, daß die Überarbeitung bei der Übersetzung ins Koptische oder später

1) Schluss des Ms. fehlt. 2) Or. 795 stimmt in der Anordnung wie im Umfang fast ganz mit L. überein, ist daher eine Kopie von L. Beide Hdd. stammen aus der Regierungszeit des Königs Iyasu II (1730–55). 3) Die arabischen Texte der *διαθήκη τοῦ κυρίου*, Röm. Quartalschr. (1906) XIV, S. 291 ff. und Oriens christ. I, S. 102 f.

bei der Aufnahme in den Nomokanon vorgenommen ist. Überhaupt erhebt sich die Frage, ob die διαθήκη nach Ägypten noch in der griechischen Originalsprache oder bereits in der syrischen Übersetzung gelangt ist. Für letztere Annahme spricht die Tatsache, daß der Oktateuch unter dem Einfluß des syrischen clementinischen Oktateuchs entstanden ist, während die in den koptischen Hdd. überlieferten Kanones in gar keinem genetischen Zusammenhange mit dem ägyptisch-arabischen Oktateuch stehen [1]. Der jüngeren Rezension des Abû Ishaq steht gegenüber die ältere des Makarios. Auch sie ist keine Übersetzung, sondern eine Überarbeitung, die nach Baumstark auf einem bohairischen Texte frühestens des 8., spätestens des 10. Jahrhunderts zurückgehen soll. Diese Überarbeitung ist viel konservativer gehalten wie diejenige bei Abû Ishaq, da die Abweichungen vom syrischen Texte nicht so tiefgreifend sind. Das führt zu der Vermutung, daß die Bearbeitung von dem Redaktor des ägyptisch-arabischen Oktateuchs vorgenommen ist, d. h. ebenfalls auf ägyptischem Boden. Daß die ägyptische Kirche bereits zwei verschiedene Rezensionen des Testaments in griechischer Sprache besessen haben soll, kann ich nicht glauben. Leider läßt sich auf diese Frage keine bestimmte Antwort geben, solange eine textkritische und sprachliche Untersuchung des ganzen ägyptischen Oktateuchs aussteht.

Woher stammt nun die äthiopische Version? Da die Übersetzung erst in ganz später Zeit erfolgt ist, — nach dem Urteil eines Kenners wie Littmann zeigt die Syntax bereits Einflüsse des Amharischen —, kann ein griechisches Original nicht in Betracht kommen, vielmehr kann es sich nur darum handeln, ob sie aus dem Koptischen oder dem Arabischen geflossen ist. Für die Beantwortung dieser Frage sind wir auf Vermutungen angewiesen, da alle Mittelglieder fehlen. Zunächst zeigt die äthiopische Übersetzung der διαθήκη gar keine Verwandtschaft mit den beiden arabischen Übertragungen; sie ist keine Bearbeitung, sondern eine direkte Übersetzung der Originalschrift, wie sie uns im Syrer vorliegt. Diese Übereinstimmung betrifft nicht nur die Textgestalt, sondern auch die Kapiteleinteilung. Daraus folgt mit Evidenz, daß der Äthiope letzten Endes auf einen griechischen Text fußt, der auch dem syrischen Übersetzer im J. 687

1) Vgl. Baumstark, Oriens christ. I, S. 106.

n. Chr. vorgelegen hat. Oder ist das Mittelglied garnicht das griechische Original gewesen, sondern die syrische Übersetzung? Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß die διαθήκη den ägyptischen Monophysiten von Syrien übermittelt ist. Ferner müssen wir annehmen, daß das Werk in Originalfassung ins Koptische übertragen worden ist, ob ins Sahidische oder Bohairische, ist wiederum nicht zu ermitteln; ebensowenig ist bekannt, ob irgendeine arabische Übersetzung neben der in den Nomokanones vorhandenen Überarbeitung existiert hat. Sollte die Beobachtung auf S. 50, 11 zu Recht bestehen, daß der Übersetzer des äthiopischen Textes ein im koptischen Text originales ⲛⲁⲗⲁⲥⲥⲉ mit ⲡⲉⲗⲁⲥⲥⲉ verwechselt, so wäre wenigstens die Existenz einer koptischen Vorlage gesichert. Und weiter, da der Äthiope in allen Hdd. den Guerrier'schen Text als untrennbare Einheit mit dem Testament überliefert, ist der Schluß nicht abzuweisen, daß der Äthiope diese Kompilation bereits vorfand. Es wäre geradezu ein Rätsel, wie der Äthiope auf gut Glück von sich aus zu diesem Anhang gelangt wäre, da wir, wie wir noch sehen werden, im Ganzen drei Schriften vor uns haben, die einst gesondert überliefert wurden, und die außerdem noch in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, wobei die jüngste Schrift, d. h. die διαθήκη, an der Spitze steht, die älteste Schrift, d. h. die Epistola, den Schluß bildet. Jedenfalls ist eine derartige Kompilation mehr als ein neckischer Zufall. Aber ebensogut könnte ein arabisch schreibender Kopte die Übertragung vom Koptischen ins Arabische gemacht haben, und zuletzt aus dem Arabischen die äthiopische Version hergestellt sein. Wie schon gesagt, es fehlen hier alle Mittelglieder. Für eine sahidische Vorlage des Äthiopen pladiert Baumstark, Röm. Quart. XIV, S. 20.

Haben wir trotz mancher hypothetischer Behauptungen die Überlieferungsgeschichte der διαθήκη und des mit ihr zusammenhängenden Guerrier'schen Textes im Allgemeinen richtig gezeichnet, so bleibt als sicherstes Resultat die Tatsache bestehen, daß in der äthiopischen Überlieferung ein umfangreicher Text vorhanden ist, dessen gesonderte Existenz wir im Griechischen, Syrischen und Koptisch-Arabischen verfolgen können und der stets unter dem Titel „Testament unseres Herrn Jesu Christi" erscheint. Nun finden wir auch im Äthiopen (ACLS) eine Niederschrift in roter Schrift, die übereinstimmend lautet: „Das

Testament unseres Herrn und unseres Erlösers Jesu Christi"[1]. Wie haben wir diese Worte zu deuten? Haben wir darin eine Unterschrift oder eine Überschrift zu erkennen? Guerrier hat gar kein Bedenken getragen, die Worte bei der Abtrennung von dem Vorhergehenden an die Spitze des von ihm publizierten Textes zu setzen, ohne die Erwägung anzustellen, ob nicht hier eine Subscriptio des vorhergehenden Textes zu suchen sei, da doch gewöhnlich der eigentliche Titel eines Werkes am Schlusse steht. Er faßt auch die darauf folgenden Worte: „Ich habe geschaut von innen nach außen, ihr Aussehen und ihr Wesen befremdend und wunderbar, ihre beiden Seiten, das Gericht je den Taten gemäß" als Prolog auf. Aber dieser Satz kann unmöglich zum ursprünglichen Texte gehört haben, — selbst Guerrier findet ihn sehr dunkel —, er gibt überhaupt nur dann einen Sinn, wenn man ihn als Randbemerkung eines Lesers auffaßt, der Offenbarungen über das Schicksal der Sünder und Gerechten nach dem Gericht vor sich gehabt hat[2]. Jedenfalls ist der Satz eine Glosse, die später von einem Abschreiber in die Handschrift als Text aufgenommen ist, oder besser, die Worte sind die Beischrift eines Lesers, wie wir sie häufig am Schluß von Abhandlungen finden, sobald ein leerer Raum auf der letzten Seite übrigbleibt. Ein späterer Abschreiber hat sie gedankenlos dem Text hinzugefügt. Da vier Handschriften die Worte überliefern, ist es ein Beweis, daß sie auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehen. In Codex B freilich fehlen die Worte samt dem vorgehenden Titel, aber das ändert an der Sachlage nichts. Nun liefert die handschriftliche Überlieferung im Syrischen und Koptisch-Arabischen den Nachweis, daß der Titel „Testament unseres Herrn Jesu Christi" mit der διαθήκη aufs engste verknüpft ist, so daß von vornherein das gleiche für den äthiopischen Text vorausgesetzt werden kann. Die Verbindung des Testaments mit Clemens Romanus ist deutlich eine spätere Mache des Kompilators des Oktateuchs. Auch erhebt das Werk selbst an verschiedenen Stellen den Anspruch als „Testament"

1) Die Auslassung der Worte: „Das Testament unseres Herrn und" in A beruht auf einem Versehen des Abschreibers. 2) Wahrscheinlich bezieht sich diese Bemerkung auf die im Guerrier'schen Text enthaltene Apokalypse, besonders auf Cap. 10 und 11.

angesehen zu werden. So heißt es in I, 17 (Rahmani p. 21): Amen dico vobis, is, qui vim praecepti huius et testamenti huius noverit servaveritque, quae ibidem sunt praescripta, similis erit angelis, und gegen Ende (II, 26 Rahm. p. 147) redet der Herr zu den Aposteln also: „Vos autem potissimum, Joannes, Andreas et Petre, scitis modo omnia, quae vobis dixi, cum vobiscumque essem, quemadmodum et quae per testamentum hoc, quod cum tradetis gentibus, omni tempore adimplebitur patris mei voluntas permanens. Demgemäß schließt das Werk mit den Worten: Hoc testamentum scriptis consignarunt Joannes, Petrus et Matthaeus Hierosolymisque miserunt exemplaria per Dosithaeum, Sillam, Magnum et Aquilam, quos elegerunt mittendos ad omnes mansiones. Amen.

Erhebt nun das von Guerrier publizierte Stück den gleichen Anspruch auf den Titel „Testament"? Zunächst scheint der äußere Befund die Meinung von Guerrier zu bestätigen. Denn in L schließt das Ms. mit den Worten: „Im Namen unseres Herrn Jesu Christi, beendigt ist das Buch des Testaments, im Frieden des Herrn. Möge er bewahren seinen Diener Abēsēlom ewig und immerdar. Amen". Wir haben hier nicht einen Titel des Werkes, sondern eine der üblichen Nachschriften eines Abschreibers mit Namen Absolom vor uns. Dasselbe gilt von dem Abschreiber des Cod. A: „Beendigt ist das Testament unseres Herrn Jesu Christi in seinem Frieden, ewig und immerdar. Amen. Desjenigen, der es geschrieben hat, desjenigen, der es hat schreiben lassen, es las und seine Worte anhörte, — Gott möge sich uns aller beisammen erbarmen und uns das Himmelreich erben lassen mitsamt allen Heiligen, ewig und immerdar, Amen und Amen". Nun müssen wir uns daran erinnern, daß der Kopist von L und A nicht allein den Guerrier'schen Text abgeschrieben hat, sondern mit diesem zusammen auch den Text des Testamentum Domini nostri des Rahmani, ja letzterer bildete die Hauptarbeit für ihn, da z. B. nach L dieser Text fol. 1 bis fol. 14a beansprucht, der Text von Guerrier nur fol. 14a bis fol. 21a, mithin der erste Teil doppelt so großen Umfang hat als der zweite. Was liegt also näher als die Annahme, daß die Nachschrift des Kopisten sich auf das Ganze bezieht, und daß er als Titel der von ihm gemachten Abschrift wählte: „Testament unseres Herrn Jesu Christi", weil er zu Anfang ein Werk

kopiert hatte, das diesen Titel mit aller Deutlichkeit an der Stirne trug. Denn in allen Hdd. wird das Werk in roter Schrift als Überschrift unter diesem Titel eingeführt. Bei dem von Guerrier publizierten Stück fand er dagegen am Schluß keinen Titel vor. Dies beweisen die mit A verwandten beiden Hdd. B und C. Die Hd. B überliefert folgenden Schluss: „Das Band seiner Vollkommenheit ist die Liebe. Und der Name der heiligen Kirche ist die Gerechtigkeit. Und er sagte ihnen: Friede euch, Kinder des Friedens". Diese Nachschrift spinnt die letzten Worte des Urtextes „Gehet hin in Frieden!" fort, weiß von einer Subscriptio am Schluß nichts. Und noch kürzer faßt sich der Schreiber von C, indem er, wenn ich die Notiz von Guerrier richtig verstehe, den Worten: „Gehet hin in Frieden!" nur hinzufügt: „Amen, Amen". Dagegen hat der Kopist der Stuttgarter Hd. verschiedene Nachschriften miteinander kombiniert, vor allem aus einer Vorlage den Satz: „Beendigt ist das Buch des Testamentes" aufgenommen, wenn es heißt: „Das Band seiner Vollkommenheit ist die Liebe. Beendigt ist das Buch des Testamentes[1]. Und der Name der heiligen Kirche ist die Gerechtigkeit. Und er sagte ihnen: Friede euch, Kinder des Friedens. Und der Friede Gottes sei mit uns. Seine Gnade und Barmherzigkeit seien mit seinem geliebten (Name ausradiert) und mit seiner Mutter (Name ausradiert) ewig und immerdar. Amen und Amen. So sei es, so sei es".

Sind demnach die Schlußworte auf das Konto des Kopisten zu setzen, so wäre uns der Guerrier'sche Text namenlos überliefert, sollte auch der von G. an den Anfang gesetzte Titel der διαθήκη angehören. Die äthiopischen Abschreiber scheinen keinen besonderen Titel vorgefunden zu haben, so daß wahrscheinlich bei der Zusammenstellung mit dem Testament das kleinere Stück seine Über- resp. Unterschrift einbüßte. So sind wir auf den Text selbst angewiesen und müssen versuchen, von hier aus die Frage zu lösen.

Der Anfang des Guerrier'schen Stückes lautet. „Das Wort[2],

1) Dieser Satz stört geradezu den Zusammenhang, wie er in Cod. B richtig vorliegt, gibt sich also als Einschub an unpassender Stelle deutlich zu erkennen. 2) Bei der Hd. S wirkt noch der angebliche Titel nach, da hier statt „Wort" der Ausdruck „Testament" eingesetzt ist.

welches unser Herr Jesus (Christus) zu seinen elf Jüngern gesprochen hat in Galiläa, nachdem er von den Toten auferstanden war"[1]. Es handelt sich also hier um eine Rede Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung, u. zw. wird auf Grund von Matth. 28, 16 f.; Marc. 16, 7; Joh. 21 Galiläa als Schauplatz der Unterredung des Auferstandenen bezeichnet. Die Zahl der Jünger wird nach den Hdd. ABC und Or. 795 auf 12 angegeben, während L und S die Zahl 11 bieten. Welche Überlieferung die richtige ist, kann nicht ohne weiteres entschieden werden; denn man könnte mit Paulus 1. Kor. 15, 5 und in Übereinstimmung mit der späteren kirchlichen Anschauung die δώδεκα als Collegium bezw. als Amtsbezeichnung fassen und doch nur die 11 Jünger darunter verstehen[2]; L und S hätten demzufolge nach Matth. 28, 16; Marc. 16, 14 korrigiert. Aber es könnte auch das Umgekehrte der Fall und die Zahl 11 die ursprünglichere sein, zumal wenn der Verfasser eine Schrift benutzt hat, nach der, wie wir noch sehen werden, nur 11 Jünger um den Herrn nach der Auferstehung versammelt sind[3]. Die Rede Jesu beginnt: „Höret, Kinder des Lichtes, und vernehmet die Stimme eures Vaters. Und ich werde euch enthüllen, was in der Welt geschehen wird, damit diejenigen, die an mich glauben, nachdem sie gehört, sich fürchten. Diejenigen aber, die an mich nicht glauben, die Sünder, die werden meine Zeichen nicht erkennen, sondern meine Geliebten allein. Jene werden in die Feuersbrunst der Strafe getrieben werden und dem Feuer preisgegeben, (welches) ihre Gedanken züchtigen wird".[4] Jesus kündigt seinen Jüngern Offenbarungen über die zukünftigen Geschehnisse in der

1) Dieser Text ist in neuer Übersetzung von Wajnberg S. 49* bis 66* abgedruckt. 2) Wie früh die von der Evangelienerzählung übernommene Zahl der Zwölf in der Tradition sich festgesetzt hatte, lehrt neben der Didache das Kerygma Petri, wo der Herr nach seiner Auferstehung die Jünger also anredet: ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς (Clem. Alex. Strom. VI, 6, 48[3]. Auch die Gnostiker haben diesen Sprachgebrauch sich angeeignet; vgl. 2. Buch Jeû: „Es sprach Jesus zu seinen Jüngern, welche um ihn versammelt waren, zu den Zwölfen und den Jüngerinnen" (Kopt.-gnost. Schriften Bd. I, S. 303 in den Griech. Christl. Schriftst. d. ersten 3 Jahrh.). 3) Sonst freilich bieten L und S gegenüber den andern Hdd. den jüngeren Text. 4) Für die Varianten des Textes verweise ich auf die Übersetzung von Wajnberg. Statt „meine Geliebten allein" muß es bestimmt heißen: „meine Geliebten verfolgen".

Welt an u. zw. in der Endzeit mit dem Auftreten des Antichrist und den furchtbaren Katastrophen unmittelbar vor der zweiten Parusie. Diese Wehen der Endzeit werden im Einzelnen — und darin besteht das Charakteristische unseres Textes — illustriert durch Weissagungen über Syrien und die Gebiete Kleinasiens, Cilicien, Kappadokien, Phrygien, Lykaonien, Armenien, Pontus, Bithynien, Pisidien, Phamphylien; dazu kommen Phönizien und Judäa. Das Ganze schließt in Cap. 11 mit dem Ausblick auf das Gericht über die Gottlosen und die Gerechten; von letzteren heißt es: „Und es werden die Gerechten, die den Weg der Gerechtigkeit gegangen waren, die Herrlichkeit Gottes erben. Und es wird ihnen seine Kraft gegeben werden, welche kein Auge gesehen hatte noch ein Ohr gehört. Und sie werden sich in meinem Reiche freuen". Was sonst Autoritäten des A. u. N. T's. in den Mund gelegt wird, wird hier ohne Scheu von dem Verfasser auf Jesus selbst übertragen. Wir können geradezu von einer Apokalypse Jesu über die Endzeit sprechen, die ihr Vorbild hat an der kleinen apokalyptischen Rede Matth. 24 (Marc. 13; Luc. 21). Und wenn wir den Gesamtinhalt von Cap. 1—11 überschauen, werden wir uns des Eindruckes nicht erwehren können, ein abgeschlossenes Ganze vor uns zu haben. Aber in allen Hdd. folgt noch ein größeres Stück im Umfange von 51 Kapiteln, nach der Abteilung von Guerrier Cap. 12—62. Handschriftlich wird dieser Übergang nicht überall besonders markiert. Nach Guerrier, Avant-Propos S. 20, Anm. 3, bietet L zwischen Cap. 11 u. 12 eine coupure marquée, A und C zeigen kleine Intervalle, nur B setzt den Text unmittelbar fort, indem der erste Buchstabe dieses neuen Incipit der letzte Buchstabe einer Zeile ist. Auf jeden Fall wird ein gewisser Absatz angedeutet, aber eine Aufschrift fehlt in allen Hdd.

Merkwürdigerweise beginnt das Stück in Cap. 12 mit einer neuen Praefatio[1]. Diese lautet: „Was Jesus Christus als einen Brief seinen Jüngern offenbart hat[2] und wie Jesus Christus den

1) Diese Praefatio bietet dem Übersetzer größere Schwierigkeiten, wie die abweichenden Übersetzungen zeigen. Herr Professor Littmann hat die große Güte gehabt, die Übersetzung von Herrn Dr. Wajnberg noch einmal mit mir durchzugehen. Ich gebe daher hier und an anderen Stellen zuweilen einen etwas abweichenden Text.

2) S hat wiederum wie zu Anfang des ersten Stückes: „Das

Brief durch die (in der) Versammlung der Apostel, der Jünger Jesu Christi, offenbart hat, welcher (Brief) ist für alle, welcher geschrieben ist wegen Simon und Cerinth, der falschen Apostel, damit sich niemand mit ihnen verbinde, denn es ist in ihnen eine List, mit welcher sie die Menschen töten, und damit ihr standhaft seid, nicht wanket, nicht in Verwirrung kommt, nicht vom Worte des Evangeliums abweichet, das ihr gehört habt, wie wir (es) gehört, im Gedächtnis behalten und für alle Welt aufgezeichnet haben. Wir haben euch, o unsere Söhne und Töchter, anvertraut der Freude, im Namen Gottes des Vaters, des Herrschers der Welt, und Jesu Christi. Die Gnade mehre sich über euch". Wohl handelt es sich hier wie im vorigen Stücke um Offenbarungen Jesu an seine Jünger, aber schon aus der neuen Praefatio ersieht man deutlich, daß sie nicht als Fortsetzung der vorhergehenden Apokalypse gedacht sind. Während in der ersten Abhandlung keine direkte polemische Abzweckung hervorgehoben wird, sind hier zwei falsche Apostel mit Namen Simon und Cerinth eingeführt, gegen die das Folgende geschrieben sein will, damit die Gläubigen vor Verführung und Abfall von der apostolischen Wahrheit bewahrt werden. Hier liegt die antihäretische, speziell antignostische Tendenz offen zutage. Und auch die literarische Form ist eine spezifisch andere. Das erste Stück bewahrt von Anfang bis zu Ende mit Ausnahme von Cap. 4 den Charakter einer Rede, ohne daß die Person des Verfassers irgendwie hervortritt, hier dagegen bezeichnen sich die Apostel selbst als diejenigen, welche die empfangenen Offenbarungen niedergeschrieben haben. Sie haben dazu das literarische *εἶδος* des Briefes gewählt. Der Brief ist gerichtet an die Söhne und Töchter, d. h. an die geistigen Kinder der Apostel, und endet mit dem bekannten Briefgruß: *χάρις ὑμῖν πληθυνθείη* (1. Petr. 1, 2; 2. Petr. 1, 2). So liefert uns diese Praefatio alles das, was wir zu wissen begehren, 1. die Verfasser, welches sind die Apostel, 2. die Adressaten, welches sind die wahren Christen in ihrer Gesamtheit, 3. die Veranlasser, welches sind die häretischen Eindringlinge Simon und Cerinth, 4. den Inhalt, welcher besteht aus Offenbarungen Jesu an die versammelten Jünger, 5. die äußere Einkleidung, welches ist die Form eines Briefes.

Testament, welches unser Herr Jesus Christus seinen Jüngern sagte".

Nach dieser vollständigen Praefatio lesen wir die Worte S. 26, 9 ff.: „(Wir) Johannes, Thomas, Petrus, Andreas, Jacobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und Cephas, wir schreiben[1] an die Kirche[2] des Ostens und Westens, Nordens und Südens (über Norden und Süden), indem wir euch verkündigen und mitteilen das, was wir über unsern Herrn Jesum Christum, wie wir ihn gesehen haben (nach C), aufgeschrieben haben und (wie) wir ihn hörten und berührten, nachdem er von den Toten auferstanden war, und wie er uns Großartiges, Staunenerregendes und Wirkliches offenbart hat". In diesem zweiten Proömium stellen sich die mit Namen angeführten 11 Apostel als Verfasser vor; als neue Adresse erscheinen die Gemeinden resp. die ἐκκλησία der vier Weltgegenden und als Inhalt wird bezeichnet die Mitteilung dessen, was die Apostel von Christus nach der erfolgten Auferstehung als Offenbarung empfangen haben. Das ist das Großartige und Staunenerregende; in diesem Schreiben sind Spezialoffenbarungen aufgezeichnet, die über das aus der früheren irdischen Wirksamkeit Übermittelte weit hinausgehen. Aber der Brief beginnt nicht sofort mit diesen Offenbarungen, sondern zuvor wird die präexistente Wirksamkeit Jesu Christi in einem besonderen Glaubensbekenntnis zu dem Sohne Gottes als dem Weltschöpfer geschildert (S. 27, 3 ff.) und am Schluß an dieses Bekenntnis der Glaube an den früher in den alttestamentlichen Propheten wirksamen, jetzt im Fleisch erschienenen, von Maria durch den heiligen Geist und den Willen Gottes in Bethlehem geborenen Logos angeschlossen (S. 28, 8 ff.). Darauf folgt eine ausführliche Zusammenstellung von Wundertaten Jesu, sei es als Knabe nach dem apokryphen Kindheitsevangelium des Thomas (S. 29, 1 ff.), sei es während seines Verkehrs mit den Jüngern nach den von diesen aufgezeichneten Berichten (S. 29, 7 ff.). Erst in Cap. 6 (= S. 32, 6 ff.) wird der Faden von Capitel 2 (= S. 26, 9 ff.) mit den Worten wieder aufgenommen: „Dies offenbarte uns unser Herr und Erlöser und belehrte uns. Wir aber tun es wie er, damit ihr an der Gnade des Herrn, unserm Gottesdienst und unsern Lobgesängen teilnehmet, indem ihr für das ewige Leben Sorge traget. Seid fest und

1) Im Original stand ἐγράψαμεν. 2) Die Hdd. ABCS bieten übereinstimmend: „an die Gemeinde" resp. „an die Kirche", L und Or. 795: „an die Gemeinden".

wanket nicht in der Erkenntnis und in der Erforschung unseres Herrn Jesu Christi, und er wird Gnade tun und (euch) retten immerdar und ewiglich bis in die Unendlichkeit". Damit schließt die ganze Introductio ab. Wiederum hören wir die Mahnung wie in der Praefatio, im Glauben festzustehen und nicht zu wanken, um nicht verlustig zu gehen der Gnade Christi, d. h. des ewigen Lebens, und um zunächst hier auf Erden Teilhaber zu bleiben an dem Gemeindegottesdienst mit seinen Lobgesängen. Vor allem kommt es auf die richtige Erkenntnis des Herrn Jesu Christi an. Aber noch immer nicht wird der Inhalt der Offenbarungen vorgelegt, vielmehr wird noch einmal die Veranlassung des Briefes wie in der Praefatio, aber detaillierter, bekannt gegeben. Cerinth und Simon sind die beiden Häretiker, die in der Welt ihr Unwesen treiben, indem sie einerseits die Worte des Herrn verkehren, andererseits über die Person des Herrn falsche Meinungen verbreiten. Wiederum werden vor diesen die Gläubigen eindringlich verwarnt: „Ihr nun haltet euch ferne von diesen, weil nämlich Tod sich befindet in ihnen und große Befleckung und Verderben, diesen, denen das Gericht zuteil werden wird und das Ende und das Verlorensein ewiglich" (S. 34, 2 f. = Ko. I, 4 f.[1]). Und weil eine große Gefahr für die Christen von diesen Häretikern droht, „deswegen", so heißt es, „haben wir nicht gezögert euch zu schreiben inbetreff des Zeugnisses von unserm Erlöser Christus, was er getan hat, während wir ihn (beständig) begleiteten, und noch mehr(?) in den Gedanken und Werken, dieser, über den wir Zeugnis ablegen, daß der Herr ist dieser" (S. 34, 5 f. = Ko. I, 8 f.). Dieses besondere Zeugnis über den *κύριος* beginnt mit der Kreuzigung und dem Begräbnis und mündet aus in einem ausführlichen Auferstehungsbericht, der die Erscheinung des Auferstandenen vor den drei Frauen am Grabe und den Unglauben der Jünger in lebhaften Farben schildert, bis letztere sich durch persönliche Berührung überzeugen, daß ihr Herr wirklich im Fleische auferstanden ist. Damit ist nun die doketische Anschauung der Gegner widerlegt, zugleich aber die äußere Situation für die Unterredung des Auferstan-

1) S. mit nachfolgender Zahl bedeutet die Seite und Zeile der äth. Übersetzung. Ko. die entsprechende kopt. Übersetzung. Ich gebe den Text stets nach dem Kopten, da er die ältere und überwiegend beste Überlieferung repräsentiert.

denen mit seinen Jüngern gewonnen. Am Auferstehungstage unmittelbar im Anschluß an seine Erscheinung vor den Jüngern, die wegen ihres Unglaubens auf ihr Antlitz gefallen sind und ihre Sünden bekannt haben, gibt der Herr ihnen die Verheißung: „Erhebt euch, so will ich euch offenbaren das was oberhalb der Himmel und das was in den Himmeln und eure Ruhe, die im Himmelreich. Denn mein Vater hat mir die Macht gegeben, euch hinaufzuführen und die, welche an mich glauben" (S. 42, 13 ff. = Ko. IV. 14 ff.). Und diese Spezialoffenbarungen nach der Auferstehung werden eingeleitet mit den Worten: „Was er aber offenbart hat, ist dies, was er sagte" (S. 44, 5 = Ko. V, 5). Sie erfolgen aber nicht in Form einer fortlaufenden Ansprache, sondern in Form eines Dialoges. Die Apostel richten gewöhnlich bestimmte Fragen an den Herrn, die dieser jedesmal beantwortet. Das Ganze bewegt sich bis zum Schluß zwischen den stereotypen Formeln: „wir sprachen zu ihm" und „er antwortete und sprach zu uns". Man könnte daher die Schrift betiteln: „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung" oder „Offenbarungen Jesu an seine Jünger nach seiner Auferstehung". Kaum ist das Gespräch beendet, so erfolgt die Himmelfahrt (S. 154, 6 ff.) und die Schrift endet mit den Worten: „Und als sie (sc. die Engel) dem Firmament sich genähert, vernahmen wir seine Stimme: »Gehet hin in Frieden«" (S. 154, 14 f.).

Diese kurze Analyse des Inhalts gibt den unumstößlichen Beweis, daß der von Guerrier publizierte Text nicht eine, sondern zwei ganz verschiedene Abhandlungen umfaßt, wenn auch beide für die erfolgte Offenbarung die Zeit nach der Auferstehung angeben. In der ersten Abhandlung ist der Schauplatz nach Galiläa verlegt, in der zweiten nach Jerusalem. Deshalb durfte Guerrier das Ganze nicht „Testament en Galilée" betiteln, da diese Ortsbezeichnung auf den zweiten Teil gar nicht zutrifft. Dazu hebt sich diese zweite Abhandlung auch äußerlich von der ersten ab, als in letzterer die Dialogform nur ein einziges Mal in Cap. 4 (= S. 52*—53*) angewendet wird. Und betrachten wir dieses Capitel etwas genauer, so machen wir die überraschende Entdeckung, daß die dort gegebene Schilderung der Wehen vor Anbruch des Endes fast wörtlich mit den Ausführungen auf S. 102, 11 ff. übereinstimmt. Es ist doch unmöglich, daß ein und derselbe Schriftsteller dasselbe Thema in gleicher

Weise behandelt hat. So bleibt nur die Frage übrig, wo wir den Benutzer zu suchen haben. Und diese Frage ist mit absoluter Sicherheit dahin zu beantworten, daß in der zweiten Abhandlung das Original vor uns liegt (s. den Beweis weiter unten). Auch wird niemand, der die von uns abgelöste zweite Abhandlung durchliest, leugnen, daß sie ein abgerundetes Ganze bildet. Freilich Guerrier scheint anderer Meinung zu sein, wenn er Avant-Propos p. 18 am Ende schreibt: On a sans doute remarqué combien manquait d'unité la doctrine du Testament, tantot orthodoxe tantôt hétérodoxe, tour a tour gnostique, par exemple, et antignostique. De plus, si nous exceptons la premiere partie (1 a 12) qui offre assez d'unité, on sent a chaque instant que la trame du récit et des idées est fréquemment rompue, mais — chose importante — pour être reprise plus loin. A partir du paragraphe 12 le texte ne se suit plus. C'est un enchevetrement de fragments de caractère tout différent. Daß der von ihm publizierte Text zwei incipit enthält, ist ihm schließlich nicht entgangen: Nous avons deux incipit: celui qui ouvre le Testament, puis, après le passage sur le sort des justes et des méchants, un nouvel incipit que rien ne réclamait et que rien ne justifie. C'est à partir de là que le texte paraît bouleversé, et dans lequel nous avons toute une partie qui ne répond plus à la promesse de Jésus: „Je vous révélerai ce qui arrivera dans le monde afin que, l'apprenant, ceux qui croient en moi craignent", alors que l'autre partie réalise encore cette promesse (S. 19). Diese ungünstige Beurteilung betreffs der Anordnung des Stoffes führt sich auf die Nichtbeachtung der Tatsache zurück, daß bei einem Dialoge das Thema nicht so streng logisch durchgeführt zu werden pflegt wie bei einer Abhandlung. Dazu übt bei Guerrier noch der Umstand seine Nachwirkung aus, daß er ursprünglich das Ganze als Einheit angesehen hat und seine Ansicht nachträglich, als er von der Existenz des koptischen Textes erfuhr, in etwas geändert, aber es nicht über sich gebracht hat, diese rundweg aufzugeben. Die Hypothese von der Vereinigung von zwei verschiedenen Texten hält er für soutenable. Le Testament, fügt er erläuternd hinzu, présenterait un texte eschatologique (E), dans lequel aurait été inséré, par fragments divisés, un texte historique et moral (H) sous forme de Lettre des apôtres, texte s'ouvrant après le second incipit, par la recomman-

dation de se tenir en garde contre Simon et Cérinthe, ou par la liste des apôtres; nous lui croirions une tendance antignostique et antidocète. Les traits gnostiques ne pourraient-ils pas être attribués au compilateur lui-même de ces deux documents? (S. 20). So nimmt G. hier, um wenigstens die Einheit der beiden Abhandlungen in der äthiopischen Überlieferung behaupten zu können, zu dem unbekannten Kompilator seine Zuflucht. Aber noch unglücklicher ist sein Einfall, einen Gnostiker für diese Kompilation verantwortlich zu machen, dessen Zeit auf das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jahrhunderts angesetzt wird. Und so schließt er in resigniertem Tone mit den Worten: „Après avoir présenté ces conclusions, nous ne nous dissimulons pas tout ce qu'elles ont de provisoire sans doute. C'est à M. Schmidt, qui pourra désormais comparer le texte copte, qu'il a découvert, avec le texte éthiopien, qu'il appartiendra de donner des conclusions plus fermes, en conformité ou en opposition avec les nôtres" (S. 22). Leider muß ich das letztere feststellen, da Guerrier die elementarsten Regeln der Literarkritik außer acht gelassen hat und Schwierigkeiten aufgetürmt, wo keine vorhanden sind. Er hat insbesondere das Problem dadurch kompliziert, daß er auf die einfache Frage, ob in der eschatologischen Partie (Cap. 4 und 45. 46) eine Benutzung von seiten eines der beiden Verfasser vorliegt, gar nicht einmal zur Diskussion gestellt hat. Überhaupt ist es mir unverständlich, wie Guerrier an dem wirklichen Tatbestande so nahe vorbeistreifen konnte, wenn er S. 20, Anm. 3 schreibt: A première vue, on inclinerait peut-être à penser qu'un document nouveau commence, mais il est difficile de le croire; il n'y a pas de titre réel à cet endroit, et le fragment 1—12 ne peut être isolé du reste, car les mêmes idées sont reprises, la forme, l'allure de ce commencement se continue par endroit jusqu'à la fin qui maintient le titre et donne l'explicit du Testament. Il semble que 1—12 ainsi que l'apocalypse du T. R. (= Testamentum Rahmani) dérivent d'une source commune traitée librement par chacun, mais ce texte commun a dû être utilisé par le compilateur lui-même de notre texte éthiopien. Il aura pu introduire la Lettre des apôtres au milieu de l'autre, afin de moins attirer l'attention et d'essayer de donner plus d'apparence d'unité. Die Einführung des ominösen Kompilators macht wirklich die Sache

nicht einleuchtender. denn was müßte das für ein wunderlicher Kompilator gewesen sein, der für seine eschatologischen Ausführungen zweimal denselben Stoff verwendet! Oder sollte er so gedankenlos gewesen sein, wenn er tatsächlich in beiden Abhandlungen dasselbe vorfand, dies nebeneinander stehen zu lassen? Man sollte doch aufhören, den angeblichen Kompilatoren jeden Unverstand zuzutrauen. Überhaupt verrät Guerrier nicht deutlich, wie die beiden verschiedenen Abhandlungen ineinander geschoben sind. Freilich brauchen wir uns darüber heute nicht mehr den Kopf zu zerbrechen, denn durch den neu entdeckten koptischen Text haben wir den urkundlichen Beweis in den Händen, daß das von Guerrier Cap. 12—62 publizierte Stück einst als selbständiges Werk überliefert wurde.

In der koptischen Übersetzung ist ja leider der Anfang nicht erhalten, es fehlen 4 Blätter = 8 Seiten. Auf diesen 8 Seiten kann aber unmöglich der gesamte Text der ersten Abhandlung Cap. 1—11 noch gestanden haben, vielmehr reichen sie gerade aus, um den überlieferten äthiopischen Text von Cap. 12—17 (incl.) wiederzugeben. Das zeigt eine einfache Berechnung. Denn der gedruckte äthiopische Text umfaßt 64 Zeilen in der Publikation von G., mithin würden je 8 Zeilen äthiopischen Textes je einer Seite koptischen Textes entsprechen. Diese Zahl würde sich für die Seite um 1 resp. 2 Zeilen erhöhen, wenn wir für den Titel des Werkes im Koptischen einen größern Raum ansetzen müßten, obwohl ich vermute, daß der Titel wie in allen alten Hdd. am Schluß gestanden hat. Das eben gefundene Verhältnis entspricht genau demjenigen, das wir bei einem Vergleich der erhaltenen Seiten des koptischen Textes mit denen des äthiopischen Textes konstatieren können. Da nun der Kopte in allen erhaltenen Partien denselben Text bietet wie der Äthiope, so waltet kein Zweifel darüber ob, daß zur Zeit, als der Text vom Griechischen — denn griechisch war das Original — ins Koptische übersetzt wurde, dieser denselben Umfang hatte. Hat diese Übersetzung bereits im 4. Jahrh. stattgefunden, so erweist sich die Guerrier'sche Annahme eines gnostischen Kompilators am Ende des 2. Jahrh. als Phantasie. Und nicht nur die koptische Übersetzung, sondern auch das von Bick entdeckte lateinische Fragment erhebt dagegen Protest. Denn der Anfang: nos enim temptantes quod vere in carne resurrexerat

entspricht einem Satze in Ko. IV, 10, der am Schluß eines mit ιε̄ paginierten Blattes steht. Demgemäß würden 12 dem koptischen Text entsprechende Seiten verloren gegangen sein. Da nun, wie S. 21 bemerkt ist, in dem lateinischen Codex die mittlere Lage von 3 Doppelblättern = 12 Seiten ausgefallen ist, für den Text der vorhergehenden Apokalypse des Thomas höchstens 6 Seiten beansprucht werden, blieben noch 6 Seiten für den Anfang der lateinischen Übersetzung übrig. In diesem Falle kann der lateinische Übersetzer resp. Abschreiber Cap. 1—11 des äthiop. Textes nicht gekannt haben. Damit ist der vollgültige Beweis geliefert, daß der äthiopische Text von Cap. 12 ff. in der altchristlichen Literatur ein gesondertes Dasein geführt hat, die handschriftliche Zusammenstellung mit der διαθήκη und der Apokalypse einer viel späteren Zeit angehört.

Wie lautete nun der wirkliche Titel dieser Schrift, wenn die Benennung mit „Testament" ausgeschlossen ist? Im Äthiopischen ist der Titel bei der Verbindung mit der διαθήκη unterdrückt, im Koptischen infolge des Verlustes des Anfanges und des Schlusses verloren gegangen; im Lateinischen liest man auf den beiden Versoseiten die Überschrift Epistula, während die Fortsetzung des Titels auf den Rectoseiten durch Beschneidung des Randes weggefallen ist. Nun trägt ja der Eingang der Schrift unverkennbar den Charakter des Briefes an der Stirn: alles was zum antiken Schema des Briefes gehört, finden wir in der Adresse beisammen, selbst der Segensgruß fehlt nicht. Als Briefschreiber sind an der Spitze die elf Apostel genannt, in einem Wirbericht teilen sie die empfangenen Offenbarungen durch den vorliegenden Brief mit und noch einmal S. 34, 5 = Ko. I, 9 heben sie den Anlaß ihres Schreibens hervor. Es ist also ein Brief und zwar ein katholischer im wirklichen Sinne des Wortes, da er nicht nur von der Gesamtheit der Apostel verfaßt, sondern auch für „alle" Christen bestimmt (S. 24, 4), d. h. an die Gemeinden der vier Himmelsrichtungen gerichtet ist. Deshalb werden wir wohl kaum in die Irre gehen, wenn wir die Schrift unter dem griechischen Titel ἐπιστολὴ τῶν ἀποστόλων einführen. Denn eine längere Bezeichnung kann im Lateinischen auf epistula nicht gefolgt sein, da der Raum auf dem oberen Rande der Rectoseite sonst nicht ausreichen würde. Wir würden also eine analoge Überschrift wie bei der διδαχὴ τῶν

δώδεκα ἀποστόλων besitzen. Freilich ist diese Epistola apostolorum nicht identisch mit derjenigen Schrift, auf die Origenes hom. in Lev. 10[1] anspielt, da das von ihm angeführte Zitat sich in unserer Schrift nicht findet. Der jetzt vollständig vorliegende Text bestätigt meine frühere Vermutung nicht. Aber selbst wenn man jenen Titel nicht gelten lassen will, die Hauptsache bleibt, daß uns eine altchristliche Schrift von hohem Alter und ungemein hervorragender theologischer Bedeutung von neuem geschenkt ist. Die nachfolgenden theologischen Untersuchungen werden sich ausschließlich auf diese Epistola erstrecken; auf die Apokalypse betreffs des Weltendes werde ich nur ganz kurz am Schluß eingehen.

II. Integrität des Textes.

Bevor ich die theologischen Untersuchungen in Angriff nehmen kann, muß noch eine Vorfrage erledigt werden, ob und wieweit der ursprüngliche Text der Epistola uns aufbehalten ist. Denn wir besitzen ja nicht den griechischen Urtext, sondern sind ganz auf die Versionen angewiesen. Was den koptischen und lateinischen Text anbetrifft, so geht die Überlieferung auf ein hohes Alter zurück, indem die Abschrift des ersteren bereits aus dem Ende des 4. resp. Anfang des 5. Jahrh., die des letzteren aus dem 5. resp. 6. Jahrh. stammt. Aber vom lateinischen Text besitzen wir ja nur ein einziges Blatt und überdies noch in einem schwer lesbaren Palimpsest. Die koptische Version zeigt nicht nur am Anfang und Schluß, sondern auch in der Mitte bedeutende Lücken, und noch dazu an Stellen, die für die theologischen Untersuchungen von besonderem Werte sind. So liegt das Werk vollständig nur in der äthiopischen Version vor, die durch ganz junge Hdd. repräsentiert wird, welche über das 18. Jahrh. nicht hinausgehen. Als weiterer ungünstiger Umstand kommt hinzu, daß die äthiopische Version nicht wie die koptische und lateinische auf das griechische Original zurückgeht, sondern eine Afterversion ist, vielleicht gar durch zwei Mittelglieder von dem Urtext getrennt ist.

1) Sed est et alia adhuc religiosa (ieiunandi ratio), cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur, invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem.

Nun lehrt eine flüchtige Vergleichung des koptischen und äthiopischen Textes, daß, auf die Substanz des Stoffes gesehen, keine irgendwelche in die Augen springenden Differenzen vorliegen. Den besten Prüfstein bilden die von den Aposteln gestellten Fragen. Ihre Zahl wie die Reihenfolge decken sich vollständig in beiden Versionen. Nur an einer Stelle habe ich einen Zwiespalt der Überlieferung bemerkt. In Ko. X, 3 ff. nämlich heißt es: „Da sprach er zu uns: Ich bin ganz in meinem Vater und mein Vater ist in mir in Rücksicht auf die Ähnlichkeit der Gestalt und der Macht(?) und der Vollkommenheit und des Lichtes und des vollkommenen Maßes und der Stimme. Ich bin der Logos". Dagegen bietet der Äthiope S. 58, 5 ff.: „Und er sagte zu uns: Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir. Darauf sagten wir zu ihm: Wirst du uns wirklich bis zu deiner Ankunft verlassen? Wo aber werden wir einen Meister finden? Er aber erwiderte und sprach zu uns: Wisset ihr denn nicht: wie ich bis jetzt hier war, so war ich auch dort bei dem, der mich gesandt hat? Und wir sagten zu ihm: O Herr, ist es denn möglich, daß du hier und dort seiest? Er sprach zu uns: Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir, denn (ich bin) von seinem Ebenbild und Gestalt, von seiner Macht und Vollkommenheit und von seinem Lichte. Ich bin sein vollkommenes Wort". Offensichtlich überliefert der Äthiope den ursprünglichen Text, denn vorher hatte der Herr von der Parusie des Vaters gesprochen und die erstaunte Frage der Jünger hervorgerufen, wie seine frühere Aussage, er selbst werde kommen, sich zusammenreime mit der jetzigen: „der, welcher ihn gesandt hat, werde kommen". Das Rätsel löst der Herr durch seine Identität mit dem Vater in der Formel: „Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir". Jetzt stellen die Jünger die Frage, ob er wirklich sie bis zu seiner Ankunft verlassen wolle, worauf der Herr an sein gleichzeitiges Sein auf Erden wie beim Vater hinweist, und diese Identität illustriert er auf den Einwurf der Jünger, wie ein solches gleichzeitiges Sein möglich sei, noch eingehender, indem er an die früheren Worte: „Ich bin ganz im Vater usw." anknüpft. Das kann von einem späteren Interpolator unmöglich herrühren; dazu sind die dahinter liegenden theologischen Anschauungen viel zu singulär. Daß der Äthiope hier den ursprünglichen Text überliefert, bestätigt auch der

Lateiner, bei dem wir noch die Worte lesen: Quid est quod derelinquis nos usque ad adventum tuum? ubi autem possimus. Der Defekt des Kopten kann auf ein Versehen des Abschreibers basieren, indem sein Auge von dem ersten Satze: „Ich bin ganz im Vater usw." auf den gleichlautenden Anfang des zweiten Satzes hinübersprang, oder was vielleicht noch wahrscheinlicher ist, dieser Lapsus ist bereits dem Übersetzer des achmimischen Textes passiert. Der Kopte ist trotz seines hohen Alters kein absolut zuverlässiger Zeuge; in späterer Zeit werden noch andere Übersetzungen nach dem griechischen Text[1] stattgefunden haben, auf die indirekt der Äthiope zurückgeht. Daraus erklärt es sich, daß der Äthiope trotz seiner Jugendlichkeit an manchen Stellen den ursprünglichen Text bietet. Ich will noch ein zweites Beispiel anführen. Ko. XXVIII, 5 f. lesen wir: „O Herr, an jenem Tage werden sie zu dir sagen: Nicht hast du getrachtet nach der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, dem Licht und der Finsternis, dem Bösen und dem Guten", dagegen im Äthiopischen S. 124, 1 f.: „Werden sie dir an jenem Tage nicht sagen: Du hast den Weg gezeigt zur Gerechtigkeit und zur Sünde, die Finsternis und das Licht und das Böse und das Gute unterschieden?" Hier hat bereits der Übersetzer aus dem Griechischen die Fragenegation fälschlich in den Aussagesatz gestellt und ferner die ihm bekannte Phrase *διώκειν τὴν δικαιοσύνην* statt *διαχρίνειν* eingesetzt. Derartige Übersetzungsfehler finden sich mehrfach. Aber auf das Ganze gesehen, überragt der Kopte seinen Rivalen an Güte nicht allein deshalb, weil er noch den Originaltext vor sich hatte und noch an zahlreichen Stellen den griechischen Urtext beibehalten hat, sondern auch darin, daß die koptische Sprache eine viel getreuere Übersetzung zuläßt als die äthiopische. Der Äthiope hat sich viele Mühe bei der Übersetzung der Vorlage gegeben, aber die Vorlage muß bereits manche Verderbnisse erlitten haben; von sich selbst aus scheint er sich keine größeren Eingriffe in den Text erlaubt zu haben, aber die Übersetzung ist unbeholfen. Andererseits zeigen die uns

1) Denselben Sachverhalt konnte ich bei der Übersetzung des 1. Clemensbriefes konstatieren, wo die jüngere Straßburger Hd. einen andern Übersetzungstypus gegenüber der alten Berliner Hd. zeigt und an manchen Stellen den ursprünglichen Text aufbewahrt hat; vgl. meine Ausgabe in den TU. Bd. 32, H. 1, S. 14 f.

vorliegenden jungen Hdd. eine große Verwilderung. Leider konnte Wajnberg eine kritische Ausgabe auf Grund einer eingehenden Untersuchung über das gegenseitige Verwandschaftsverhältnis der Hdd. nicht in Angriff nehmen, da eine Kenntnisnahme derselben abgesehen von der Stuttgarter Hd. nicht möglich war, auch müßte die Untersuchung sich auf das voraufgehende Testament erstrecken. Soviel ist m. E. sicher, daß alle Hdd. trotz aller Abweichungen im einzelnen auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehen, der bereits eine Reihe Alterationen des ursprünglichen Textes erfahren hatte. Als Beleg dafür mögen einige Beispiele dienen. Nach dem Kopten (Ko. II, 2) sind die drei Frauen, die zum Grabe wandern, Maria, Martha und Maria Magdalena, nach dem Äthiopen Sarrha, Martha und Maria Magdalena (S. 38, 1); nach dem Kopten (Ko. II, 12 u. Ko. III, 4) schickt der Herr Martha und Maria zu den Jüngern, um ihnen die Kunde von der Auferstehung zu bringen, nach dem Äthiopen (S. 38, 11 u. 40, 3) sind es Maria und Sarah. Der Name der Sarah als einer der Myrophoren ist ganz unbezeugt in den Evangelienberichten — er kommt im N. T. überhaupt nicht vor —, ein Versehen der Schreiber kann nicht vorliegen, da der Name ja zweimal vorkommt und die Hdd. an keiner Stelle schwanken. Es muß also dieser Name im Archetypus gestanden haben; nur bleibt auffallend, daß keiner der Abschreiber den Versuch gemacht hat, den unevangelischen Namen zu verbessern[1]. Ein zweites Beispiel finden wir Ko. VII, 8: „Ihr Herz nahm mich auf und sie glaubte; ich (resp. sie) formte mich und ich ging in ihren Leib hinein". Im Äthiopen S. 50, 11 lesen wir: „ihr Herz nahm mich auf, sie glaubte und lachte. Darauf ging ich, das Wort, in sie hinein". Wiederum überliefern alle äthiopischen Hdd. übereinstimmend „sie lachte". Im Kopt. ist noch das griechische Originalwort ⲛⲗⲁⲥⲥⲉ beibehalten. Daher muß der äthiopische Übersetzer oder seine Vorlage statt ⲛⲗⲁⲥⲥⲉ das Wort ⲙⲉⲗⲁⲥⲥⲉ gelesen resp. verlesen haben. Und noch ein drittes Beispiel. In Fortsetzung der oben angeführten christologischen

1) BS überliefern S. 40, 6 statt des richtigen Textes: „Da sprach der Herr zu Maria und ihren Schwestern" die Worte „zu Maria und Martha". Das ist sicherlich eine Verbesserung, indem der Schreiber den Plural „ihren Schwestern" nicht verstand und statt „ihrer Schwester" sofort den Namen Martha einsetzte.

Stelle lesen wir in Ko. X, 7ff.: „Ich bin ihm geworden ein Etwas d. h. . . . (der Gedanke?) vollendet im Typus; ich bin geworden in der Achtheit, welches ist die *κυριακή*. Die gesamte Vollendung aber der Vollendung werdet ihr sehen infolge der Erlösung". Dafür steht im Äthiopen Folgendes (S. 60, 1ff.): „Dieser ist, der, nachdem er gekreuzigt, gestorben und auferstanden ist, so redet, und das Werk, das vollbracht ist im Fleische, nachdem er gekreuzigt ist, und seine Himmelfahrt, diese sind in der Vollendung der Zahl. Die Wunder, die Symbole und die ganze Vollendung werdet ihr sehen in mir infolge der Erlösung"[1]. Die Ausdrücke *ὀγδοάς* und *κυριακή*, überhaupt die christologischen Vorstellungen tragen ein so altertümliches Gepräge, daß sie von einem Übersetzer oder Korrektor im 4. Jahrh. gar nicht erfunden sein können. Das Ganze mußte bei späteren Lesern berechtigten Anstoß erregen, und so ist es durch einen neuen Satz ersetzt, der sich schon dadurch als Einschub zu erkennen gibt, daß der Text von der Ichrede unvermittelt in ein farbloses Referat der dritten Person übergeht. Der Äthiope muß diesen Ersatz schon in seiner Vorlage vorgefunden haben, da alle Hdd., abgesehen von einigen unbedeutenden Varianten, den gleichen Text überliefern. Jedenfalls müssen wir uns bei den schwierigen Stellen von Fall zu Fall für diese oder jene Lesart entscheiden. Das gilt besonders für die Partien, welche uns im Koptischen nicht erhalten sind, d. h. Capp. 1—6, 31—37 und 49—51 nach der Zählung der vorliegenden Publikation. Immerhin ist die äthiopische Überlieferung an diesen Stellen nicht von solcher Verwilderung, daß sie für die Untersuchung ausgeschaltet werden müßte, vielmehr können wir sie im großen und ganzen mit Vertrauen benutzen.

III. Adresse und Zweck der Epistola.

Während manche urchristliche Schriften erst umfangreichere Untersuchungen erfordern, um die Adresse und ihre Veranlassung zu eruieren, ist dies bei unserer Epistola nicht nötig. Denn ausdrücklich wird in dem Briefeingange bemerkt, daß die von den Aposteln mitgeteilten Offenbarungen Jesu für alle bestimmt sind, d. h. für alle durch die Predigt der Apostel für den Glauben

[1] Die Übersetzung nach Littmann verbessert.

an Christus gewonnenen Vollchristen. Denn das Wort des Evangeliums ist von den Aposteln in der Welt verkündigt, u. zw. nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich ist es für alle Welt aufgezeichnet. So wenden die Apostel sich in der Anrede „unsere Söhne und Töchter" (S. 26, 6) an ihre geistigen Kinder, wie Paulus 1. Kor. 4, 14 und Gal. 4, 19 die Korinther und Galater als seine *τέκνα* bezeichnet. Wir werden dabei an das Proömium des Barnabasbriefes erinnert: *χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ὑμᾶς, ἐν εἰρήνῃ.* Während aber dieser Brief eine oder mehrere Gemeinden im Auge hat, ist unter den geistigen Kindern der Apostel die damalige Christenheit zu verstehen. Denn wir haben die echtkatholische Vorstellung vor uns, daß die Urapostel die Weltmissionare gewesen sind[1]. Im Einklang mit jener alten Vorstellung wird S. 26, 11 hervorgehoben, daß der Brief an die *ἐκκλησία* des Ostens und Westens, Nordens und Südens gerichtet ist. Das setzt voraus, daß nach der Meinung des Verfassers das Christentum noch zu Lebzeiten der Apostel in der ganzen Welt festen Fuß gefaßt hat. Aber was versteht denn unsere Epistola unter der Gesamtheit der Christenheit? Die frühere Forschung der altchristlichen Literatur stand unter dem Zeichen: Heidenchristentum oder Judenchristentum. Diese Fragestellung hat die Kontroversen, oft noch bis in die neueste Zeit, beherrscht, ist aber heute zu gunsten des Heidenchristentums entschieden, indem das Judenchristentum als Faktor der kirchengeschichtlichen Entwicklung ausgeschieden ist. Unsere Epistola nimmt nun eine einzigartige Stellung ein, als sie noch das Bewußtsein verrät, daß die Christen aus den Heiden und aus den Juden eine Einheit bilden. Wie Matth. 28, 19 dem Auferstandenen der Missionsbefehl an alle Völker in den Mund gelegt ist (vgl. den unechten Marcusschluß 16, 15), so ergeht auch hier der Ruf aus dem Munde des Herrn an die Apostel (S. 94, 4f. = Ko. XXV, 12f.): „Gehet ihr und prediget den zwölf Stämmen und prediget auch den Heiden und dem ganzen Lande Israels[2] vom Aufgang bis zum Untergang und vom Süden bis zum Norden, so werden viele glauben an den Sohn Gottes". Was hier in der Form der

1) Vgl. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums II[3], S. 15ff. 2) Man könnte das originale *καὶ — καὶ* mit „sowohl — als auch" übersetzen.

Prophetie verkündet wird, das ist zu Lebzeiten des Verfassers der Epistola Tatsache geworden. Viele haben durch die Predigt des Evangeliums den Glauben an den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gewonnen. Wie aber setzen sich die vielen Christgläubigen zusammen? Während Matth. im allgemeinen von *πάντα τὰ ἔθνη* (vgl. Matth. 24, 14; 10, 18; Marc. 13, 10; 1. Tim. 3, 16 — Marc. 16, 15 *ὁ κόσμος ἅπας*; vgl. Röm. 1, 8; Kol. 1, 6) redet, wird hier das Missionsgebiet in zwei Teile zerlegt. An der Spitze stehen die zwölf Stämme; die äthiop. Hdd. fügen in Erinnerung an Matth. 19, 28; Luc. 22, 30; Apoc. 21, 12 hinzu „Israels". Unter den zwölf Stämmen können doch wohl nur die Juden, speziell die Juden Palästinas im Sinne von Matth. 10, 6; 15, 24 (vgl. Act. 26, 7; 1. Clem. 55, 6; 31, 4; Justin, Dial. c. Tryph. c. 126; 355 C) verstanden werden, nicht wie bei Barnabas 8, 3[1] und Hermas Sim. IX, 17, 1. 2[2] (vgl. Jacob. 1, 1?; Apoc. 21, 12) im geistigen Sinne das christliche Volk als das wahre Israel. Dagegen spricht schon die besondere Aufforderung, auch den *ἔθνη* zu predigen. Mit dieser zweiten Gruppe ist eng verbunden „das ganze Land Israels". Ich vermutete anfangs eine Korruptel des Textes, indem Israel an falscher Stelle eingefügt sei, so daß es heißen müsse „der ganzen Erde vom Aufgang bis zum Untergang usw.", aber der Äthiope hat einen gleichen Text vor sich gehabt, wenn er auch damit nicht viel anfangen können, denn wir lesen: „und dem Israel und dem Lande Israels"[3]. Demnach muß im griechischen Originaltext gestanden haben: *κηρύσσετε καὶ τοῖς ἔθνεσι καὶ πάσῃ τῇ γῇ (τοῦ) Ἰσραήλ*. Das ist ein seltsamer Ausdruck, aber zu meiner Überraschung finde ich den gleichen Ausdruck in der Nachschrift eines Lesers des gnostischen Codex Brucianus am Schlusse der Pistis Sophia[4]. Hier heißt es: „Sie zogen aus zu dreien nach den vier Himmelsrichtungen (— *κλί-*

1) *Οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὗσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν* (ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ *Ἰσραήλ*), *εἰς τὸ κηρύσσειν.* 2) *τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα* (δώδεκα) *φυλαί εἰσιν οἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.* 3) LB bietet „zu ihrer Belehrung" statt „und dem Lande"; S „und prediget den zwölf Stämmen Israels zur Bekehrung im Osten usw." 4) S. meine Übersetzung in den koptisch-gnostischen Schriften Bd. I, S. 254.

ματα) und predigten das Evangelium (*εὐαγγέλιον*) vom Reiche in der ganzen Welt (*κόσμος*), indem Christus mit ihnen wirkte (*ἐνεργεῖν*) in dem Worte der Bekräftigung und den Zeichen, die sie begleiteten, und den Wundern. Und also haben sie erkannt das Reich Gottes auf der ganzen Erde und in der ganzen Welt (*κόσμος*) Israels zu einem Zeugnis für alle Völker (*ἔθνος*), die vorhanden vom Aufgang bis zum Untergang". Wir haben in diesem Stücke den Schluß eines Werkes vor uns, wahrscheinlich eines apokryphen Evangeliums, in dem der unechte Marcusschluß (vgl. Marc. 16, 20. 21) benutzt ist. Der Titel ist leider von einem Späteren ausradiert. Diese Stelle zeigt bemerkenswerte Berührungen mit der Epistola, zumal da die Jünger die besorgte Frage stellen, wer denn auf sie hören wird, da sie nicht im Besitz der Kräfte, der Zeichen und Wunder sind, die der Herr getan hat. Das Reich Gottes wird verkündigt auf der ganzen Erde und in der ganzen Welt Israels. Wenn wir den Ausdruck Israels nicht im übertragenen Sinne aufzufassen haben, sondern als einen geographischen Begriff, so wäre es entschieden eine rhetorische Übertreibung, sollte das kleine Land Palästina bezeichnet werden als die „ganze Welt Israels". Wird dies noch dazu in Parallele gestellt zu der ganzen Erde, so ist doch ohne Zweifel das große Gebiet gemeint, das ausschließlich Palästina von den Juden resp. von den Diasporajuden bewohnt wird. Ihnen gegenüber stehen die *ἔθνη*, die sich befinden vom Aufgang bis zum Niedergang (unechter Marcusschluß *ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως* vgl. Luc. 13, 29. Matth. 8, 11)[1]. Auch in der Epistola bilden die Heiden mit dem ganzen Lande Israel eine Einheit, denn die Aufforderung „prediget" steht nicht vor dem dritten Gliede; auch muß sich der Ausdruck vom Aufgang bis zum Niedergang und vom Süden bis zum Norden sowohl auf die Heidenwelt wie auf das ganze Land Israels beziehen; dazu heißt es nicht einfach „und dem Lande Israels"[2], sondern „dem ganzen Lande Israels" wie in der Pistis Sophia „in der ganzen Welt Israels". Ist nun im ersten Gliede unter den zwölf

1) Nach 1. Clem. 5, 6 war Paulus *κῆρυξ ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει.* 2) Unter *ἡ γῆ* (*τοῦ*) *Ἰσραήλ* verstanden freilich die Juden und Judenchristen Palästina auch nach der Zerstörung Jerusalems (vgl. Matth. 2, 20 und die Mischna, s. Zahn, Einleitung ins N. T. I[1], 57, Anm. 7.

Stämmen das von Juden bewohnte Palästina zu verstehen, so unter dem zweiten Gliede m. E. die gesamte Heidenwelt und das Diasporajudentum[1]. Oder bedeutet „das ganze Land Israel“[2] soviel wie Gesamtisrael und schließt die Diasporajuden und die palästinensischen Juden geographisch zusammen? Dann würden die zwölf Stämme mehr eine ethnographische Bedeutung haben im Sinne von „Volk“, also würde die Aufforderung lauten: Prediget den Juden sowohl wie den Heiden.

Wie man auch immer entscheiden mag, soviel ist sicher, daß der Herr die Urapostel nicht nach Matth. 28, 19 mit der Mission an alle ἔθνη, d. h. Heidenvölker betraut, wie er sie in seinem früheren Missionsbefehl Matth. 10, 6; 15, 24 ausschließlich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt, vielmehr sind die Juden wie die Heiden als zwei verschiedene Gruppen deutlich unterschieden. Aber nicht dies ist das Auffällige, sondern vielmehr die Anführung der Juden an erster Stelle, während die Mission der Heiden gewissermaßen als eine Nebenaufgabe erscheint, um den Gedanken der Weltmission zum Ausdruck zu bringen. Hier muß eine bestimmte Absicht des Verfassers vorliegen. Und in der Tat klären uns die folgenden Ausführungen darüber genügend auf. Denn der Herr verheißt seinen Jüngern, sie mit seinen Kräften auszurüsten, damit sie wie er gläubige Aufnahme finden. „Gehet ihr und prediget die Barmherzigkeit meines Vaters, und das was er getan hat durch mich, werde ich selbst tun durch euch, indem ich mich befinde in euch, und ich werde euch geben meinen Frieden und von meinem Geiste werde ich euch geben eine Kraft, auf daß ihr prophezeit ihnen zum ewigen Leben“ (S. 94, 11 f. = Ko. XXVI, St.). Plötzlich fährt er aber fort: „Den andern aber selbst werde ich auch geben meine Kraft, auf daß sie lehren die übrigen Völker“[3]. Wer sind denn „die andern“, die der Herr mit der gleichen Kraft ausrüsten will wie die Urapostel u. zw. zu dem Zwecke, die anderen Völker zu lehren? Sind denn nicht eben

1) Act. 4, 27 ἔθνη und λαοὶ Ἰσραήλ zusammengestellt. 2) Act. 4, 20 πρὸς ὁ λαὸς Ἰσραήλ. 3) Der Äthiope hat die feine Nuance ganz verwischt: „ich werde euch meinen Frieden (und) meinen Geist geben und meine Kraft soll euch zuteil werden, damit sie glauben: auch ihnen wird diese Kraft gegeben und als Erbe verliehen, damit sie sie den Völkern geben“.

erst die Urapostel mit dem Mandat der Heidenmission betraut worden? Reichen ihre Kräfte nicht aus? Hier scheint tatsächlich die dogmatische Theorie betreffs der Weltmission der Urapostel von der historischen Reminiszenz an die Tätigkeit anderer Apostel unter den Heiden durchkreuzt zu werden. Es existieren also neben den um den Herrn versammelten Aposteln noch andere Missionare, die auf den Ehrentitel „Apostel" Anspruch machen können, da auch in ihnen der Geist und die Kraft Christi wirksam ist, ohne daß sie unmittelbar von ihm berufen und Zeugen seines Erdenwandels gewesen sind. Noch ist die Bezeichnung „Apostel" nicht ausschließlich auf die ἕνδεκα resp. δώδεκα beschränkt. Der Herr spricht von diesen weiteren Aposteln in der Mehrzahl. Ob nun unser Verfasser dabei wie die Didache cap. 11, 3 an das noch existierende Institut der missionierenden ἀπόστολοι denkt oder an Paulus und seine Mitarbeiter, ist im letzteren Sinne zu entscheiden. Denn unmittelbar darauf führt der Herr den Paulus als den von ihm ausgerüsteten Heidenapostel ein. Während die uns bekannten altchristlichen Schriftsteller über die Controversen zwischen Paulus und den Urapostel mit Stillschweigen hinweggleiten und nicht deutlich zu erkennen geben, ob sie bei Anführung der δώδεκα Paulus unter die Zwölf begreifen oder als Dreizehnten hinzurechnen, hat unser Verfasser den von Paulus um die Anerkennung seines Apostolates gegen die Urapostel geführten Kampf an der Hand der Acta und der Paulusbriefe noch lebhaft empfunden. Nicht ohne bestimmte Abzweckung wird hier in einem längeren Exkurse dieses Thema angeschnitten. Wiederum gibt unser Verfasser die einfachste Lösung, indem er sie in die Hand des Auferstandenen legt. Christus selbst stellt in Form einer Weissagung den Paulus den Urapostel als ihren zukünftigen Collegen vor und malt ihnen seine Persönlichkeit und seine Schicksale mit Benutzung der Berichte der Apostelgeschichte vor Augen, damit sie schon jetzt orientiert sind. Freilich die Kernfrage, um die es sich bei der Auseinandersetzung zwischen den Urapostel und Paulus handelt, die Frage nach der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, wird nicht berührt; das braucht ihnen der Herr nicht direkt zu sagen, auch wird bei den Lesern der Epistola die Kenntnis der Sachlage als bekannt vorausgesetzt. Paulus wird als Jude, der den Gesetzen gemäß beschnitten ist, eingeführt. Das wird

mit besonderer Absicht betont, damit die Jünger nicht von vornherein von innerer Abneigung gegen den Neuling erfüllt sind. Es ist also ihr Volksgenosse, dessen Bekanntschaft sie machen sollen. Von ihm wird weiter in Aussicht gestellt, daß er nach seiner wunderbaren Bekehrung beim Volke eine Macht erlangen wird und daß viele, die ihn predigen hören, Wonne empfinden werden (S. 98, 2). Unter dem Volke kann doch wohl nur das Volk Israel gemeint sein. Es wird damit erinnert an die Missionstätigkeit des Paulus unter den Juden, wie ja auch Paulus in seiner Verteidigungsrede vor König Agrippa sich auf diese seine Mission am Volke beruft (Act. 26, 20). Um so mehr ist man überrascht zu hören, daß sie dem Paulus gram werden und ihn in die Hände seiner Feinde ausliefern werden. Also aus der Zahl der eigenen Volksgenossen kommt der Haß, der sich nicht scheut, ihn in die Hände der feindlichen Obrigkeit zu liefern (S. 98, 4). Welches der Grund dieses Hasses ist, wird wiederum mit Stillschweigen übergangen. Jetzt erst wird mitgeteilt, gleichsam als wenn eine neue Periode des Wirkens beginnt, daß Paulus predigen und lehren wird, daß er als auserwähltes Gefäß, als der Letzte der Letzten den Heiden zum Prediger (S. 98, 8f.), resp. den Heiden zum Heil wird (S. 99, 11). Dieses sein Amt als Heidenapostel ist nicht von ihm selbst angeeignet, sondern ihm durch den Willen des Vaters Christi übertragen (S. 99, 1; vgl. 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Röm. 1, 1; Gal. 1, 15. 16); die Stimme des Erhöhten vom Himmel (S. 102, 6), auf die der historische Paulus sich so oft berufen, ist seine Beglaubigung. Das ersetzt vollkommen die Nichtbekanntschaft mit dem Herrn, die von den Gegnern so oft gegen den Apostolat des Paulus ins Feld geführt wurde. Sein Erfolg unter den Heiden wird als Erfüllung eines sonst unbekannten Prophetenspruches hingestellt: „Siehe, von Syrien aus werde ich anfangen zusammenzurufen ein neues Jerusalem, und Sion werde ich mir bezwingen, und es wird gefangen werden, und die Unfruchtbare, die kinderlos ist, wird kinderreich werden und Tochter meines Vaters und meine Braut genannt werden“ [1] (S. 101, 3ff.). Syrien, speziell Damaskus [2], ist das neue Zentrum der von Paulus inaugurierten Heidenmission. Der Erfolg ist ein ungeahnter. Ein

1) S. die Bemerkung von W. zum Texte. 2) Ohne Zweifel schwebt auch Antiochien vor.

neues Jerusalem wird zusammenberufen an Stelle des alten, das von auswärtigen Feinden vernichtet und in Gefangenschaft geführt wird. Der Gedanke, den Paulus Gal. 4, 27 durch Jes. 54, 1 belegt hat, daß die Einsame viele Kinder hat, mehr als die, die einen Mann hat, wird hier in anderer Variation aufgenommen. Die geschichtliche Tatsache, daß die Zahl der Christen aus den Heiden die aus den Juden bei weitem überragt[1], wird auf einen Ratschluß Gottes zurückgeführt, indem es im Anschluß an das Prophetenwort heißt: „denn so hat es gefallen dem, der mich gesandt hat" (S. 102, 1). Offenbar schweben dem Verfasser die Worte des Galaterbriefes 2, 7 vor Augen, daß Paulus mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen von Gott betraut ist, die Urapostel mit dem Evangelium für die Beschnittenen. Die Missionsgebiete beider sind voneinander getrennt. Es gibt Christen, die von den Urapostеln missioniert und zum Glauben an Christus gebracht sind (S. 100, 7; 103, 4), und Christen, die auf Paulus gehört haben und für das Evangelium gewonnen sind (S. 103, 5); die ersteren rekrutieren sich ausschließlich aus Juden, die letzteren aus den Heiden. So erscheinen die Urapostel als die berufenen Repräsentanten des Judenchristentums und in diesem Sinne richten sie an den Herrn die Frage: „O Meister, ist für uns und sie ein und dieselbe Hoffnung auf das Erbe?" (S. 99, 12). Aus diesen Worten tritt uns die judaistische Anschauung entgegen, daß die ἐλπὶς τῆς κληρονομίας resp. τῆς ἐπαγγελίας (Act. 26, 6) nur den Messiasgläubigen aus dem auserwählten Volke zuteil werden könne, da die Verheißungen Gottes auf das Volk Israel abzielen, die Heiden dagegen nicht, wie Paulus Ephes. 3, 6 behauptet, Miterben und Leibesgenossen und Teilnehmer der Verheißung in Christo Jesu wären. Der Herr weist diese Anmaßung, indem er sich ganz auf den Standpunkt des Paulus stellt, in zarter Anspielung mit der Gegenfrage zurück (S. 99, 14 f.): „Sind denn die Finger der Hand einander gleich oder die Ähren im Felde, oder bringen die Fruchtbäume gleiche Frucht? Bringt nicht ein jeder Frucht nach seiner Natur?" An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen (Matth. 7, 16), an diesem Maß-

1) Auf diese Tatsache weist auch Justin, Apol. I, 53, 5 hin (vgl. Iren. adv. haeres. I, 10, 3; Clemens, Alex. Protrept. cap. 1, 9, 5), während der Verf. des 2. Clemensbriefes 2, 3 in Jes. 54, 1 die zahlenmäßige Überlegenheit der Heidenchristen über die Juden geweissagt findet.

stabe gemessen, wird den Heiden der Vorrang zugesprochen; die Predigt unter ihnen hat, von der Zukunft in die Gegenwart übertragen, größeren Ertrag gehabt wie unter den Juden. Das Volk der Verheißung hat sich in der überwiegenden Mehrzahl abseits gestellt; damit ist die Prärogative des jüdischen Volkes im Gottesreiche aufgehoben und die Heiden sind als das wahre Israel die Erben geworden. Die Jünger wollen diese Andeutungen nicht verstehen, sie antworten: „O Herr, willst du zu uns wiederum in Gleichnissen sprechen?" (S. 100, 2 vgl. Matth. 13, 10; Joh. 16, 25). Jetzt wird der Herr deutlicher, ohne aber das Judenvolk als solches zu nennen, indem er spricht: „Jammert nicht!" Es hilft eben nichts, über die Halsstarrigkeit des Volkes zu trauern und zu wehklagen, mögen auch die Apostel als Angehörige dieses Volkes innerlich davon noch so schwer betroffen werden. Ihnen selbst, die an ihn glauben, gibt der Herr die trostvolle Versicherung: „Wahrlich, ich sage euch: Meine Brüder seid ihr, meine Genossen im Himmelreich bei meinem Vater, denn so hat es ihm gefallen" (S. 100, 4f.). Und diese Versicherung dehnt er auch auf die von den Uraposteln bekehrten Juden aus mit den Worten: „Wahrlich, ich sage euch: auch denjenigen, die ihr belehret und die an mich glauben, werde ich jene Hoffnung schenken" (S. 100, 6). Die Judenchristen sind also trotz ihres Festhaltens am Gesetz Vollbürger des Reiches — hier zeigt sich der Herr als treuer Sohn seines Volkes, der Glaube an ihn ist die Hauptsache —, das Gesetz hat die heilsmittlerische Bedeutung verloren, aber das Verhältnis hat sich entschieden geändert. Hat Paulus für die Heidenchristen die Berechtigung erst heiß erkämpfen müssen, als Miterben des Reiches Gottes anerkannt zu werden, so sind jetzt die Judenchristen in die frühere Stellung der Heidenchristen gerückt und müssen sich das Gastrecht durch den Mund des Herrn verschaffen.

Diese ganze Episode hat nur dann einen Sinn, wenn die Auseinandersetzung zwischen Heidenchristentum und Judenchristentum noch im Flusse ist; vor allem gilt es, den Apostolat des Paulus gegen alle Angriffe sicherzustellen. Die Angriffe gehen sicherlich von Judenchristen aus, denn nach übereinstimmendem Bericht der Kirchenschriftsteller war ihr Haß gegen Paulus im Laufe der Zeit in keiner Weise gemildert; er blieb in ihren Augen der Apostat des Nationaljudentums und Ver-

ächter des mosaischen Gesetzes (vgl. Iren. I, 26, 2; Origenes c. Cels. V, 65; Eusebius h. e. III, 27, 4 und die Pseudoklementinen). Zwecks ihrer Widerlegung wird Paulus als Heidenapostel durch den Auferstandenen feierlichst proklamiert, er wird als durch Gottes Willen bestellter Apostel den Urapostеln an die Seite gestellt und gewissermaßen in das Collegium der *δώδεκα* aufgenommen. Jetzt nachdem er vom Herrn als das auserwählte Rüstzeug prophetisch angekündigt ist, kann kein Mißtrauen mehr von seiten der Jünger bestehen gegen den einstigen Verfolger der Messiasgemeinden. Im übrigen ist von einem inneren Gegensatz zwischen den Urapostеln und Paulus keine Rede; auf dem Gebiete der Lehre herrscht vollständige Einstimmigkeit. In dieser Beziehung rückt der Verfasser der Epistola weit von dem überspannten Paulinismus des Marcion ab; hier zeigt er sich voll und ganz wieder als Vertreter der altkatholischen Kirche, für die die Einstimmigkeit der Apostel feststehendes Axiom ist. Das was Tertullian de praescr. haeret. c. 23 mit besonderer Energie gegenüber den Marcioniten betont, es habe stattgefunden nur eine distributio officii, nicht eine separatio evangelii, nec ut aliud alter, sed ut aliis alter praedicarent, Petrus in circumcisionem, Paulus in nationes, ist auch der Standpunkt unseres Verfassers[1]. Zu diesem Zwecke greift er zu der Fiktion, daß die Urapostel bereits bei der Bekehrung des Paulus eine Rolle gespielt haben. Nicht nur wird die Gründung der Gemeinde von Damuskus auf die Urapostel zurückgeführt (S. 100, 14), sondern sie werden auch gegenwärtig gedacht, als der erblindete Paulus dorthin gelangt[2]. Denn es heißt S. 96, 5 u.: „seine Augen werden durch eure Hand bekreuzigt[3]. Tut ihm alles, was ich euch tat". Die Person des Ananias wird also ganz ausgeschaltet, die Urapostel nehmen die Heilung des Erblindeten vor, u. zw. erfolgt sie nicht durch Handauflegung, sondern durch Speichel, wie der Herr den Blindgeborenen sehen machte (Marc. 8, 23; Joh. 9, 6), dabei wird auch das Kreuzzeichen resp. die *σφραγίς* als christliches Heilmittel zur Anwendung gebracht[4]. Dazu kommt die Taufe als Sünden-

1) Vgl. Iren. adv. haeres. III, 13, 1 f. 2) Hat der Verf. dies aus Act. 9, 19 geschlossen, daß Paulus *μετὰ τῶν ἐν Δαμασκῷ μαθητῶν* einige Tage nach seiner Heilung verweilte? 3) Die besten Hdd. ABC bieten: „und mit dem Speichel mit eurer Hand werden seine Augen bekreuzigt". 4) Vgl. Tertullian, Scorpiace c. 1: Nobis

vergebung, die von den Aposteln an Paulus vorgenommen wird: „Tut ihm alles, wie ich euch tat", denn diese Vorstellung, daß Christus die Jünger getauft, finden wir bereits vorher S. 86, 6 f. = Ko. XXII, 3 f.: „Und ich habe ausgegossen (?) mit(?) meiner rechten Hand über sie die Taufe(?) des Lebens und Vergebung und Errettung von allem Bösen, sowie ich es euch getan habe und denen, die an mich glauben". Leider ist nicht klar, was die folgenden Worte S. 97, 1 u. besagen, da der äthiopische Text nicht richtig überliefert zu sein scheint, auch die Übersetzer sie verschieden wiedergeben. Guerrier übersetzt: Convertissez-le pour les autres. Wajnberg: „übertraget es den andern", Littmann schlägt vor: „erhebt ihn für die andern". M. E. steckt dahinter der Gedanke, daß die Urapostel gewissermaßen dem Paulus das Amt des Apostolates für die Heiden übermitteln sollen, denn unter „den andern" sind die Heiden zu verstehen, wie Christus die Urapostel selbst mit seinem Geiste für die Mission unter den Juden ausgerüstet hat. So verdankt Paulus den Uraposteln nicht allein seine leibliche Heilung, sondern auch sein geistiger Besitz ist an ihre Vermittlung geknüpft, wenn auch die Berufung selbst durch Christus erfolgt ist. Dazu ist vor allem die persönliche Berührung notwendig und der Herr leitet die ganze Episode mit den Worten ein: „Und siehe, ihr werdet einem Manne begegnen, dessen Namen ist Saul, was bedeutet Paulus" (S. 96, 1 u.), und dazu erhalten die Jünger auf die Frage: „wann werden wir jenem Manne begegnen?" (S. 100, 9) die Antwort: „er wird bald kommen" [1]. Der katholische Traditionalismus kann mit der so energisch von Paulus Gal. 1, 1 verfochtenen These, daß er sein Evangelium nicht *ἀπ' ἀνθρώπων*, sondern selbständig *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* empfangen, nichts anfangen; er ignoriert vollständig die bestimmte Mitteilung Gal. 1, 16, daß Paulus erst mehrere Jahre nach seiner Bekehrung mit den Aposteln bzw. mit Petrus und Jakobus in Jerusalem in Berührung getreten ist. So wird Paulus zum gelehrigen Schüler der Urapostel herabgedrückt, wenn sie den Auftrag erhalten:

fides praesidium, si non et ipsa percutitur diffidentia, signandi statim et adurandi et unguendi bestia calcem.

1) Die Hdd. AC bieten fälschlich: „und ich werde schnell kommen". Einen langen Intervall zwischen der Himmelfahrt Christi und dem Auftreten des Paulus hat also der Verfasser nicht angenommen.

„wie auch ihr aus den Schriften erfahren habt, daß eure Väter, die Propheten, von mir gesprochen haben, und an mir ist es wirklich erfüllt worden, so werdet auch ihr ihnen zum Führer, und alles, was ich euch gesagt habe und ihr über mich geschrieben, daß ich das Wort des Vaters bin und der Vater in mir ist, so sollt ihr auch zu jenem Manne sein, wie es euch geziemt; belehret und erinnert (ihn an das), was in den Schriften über mich gesprochen und erfüllt worden ist, und er wird nachher den Völkern (Heiden) zum Heil" (S. 99, 2ff.). In dem ersten Teil scheinen die Urapostel mehr als Missionare der Heidenwelt gewertet zu sein, wenn wir unter „ihnen", denen sie als Wegweiser dienen sollen, die Heiden zu verstehen haben, aber es braucht nur im allgemeinen an ihre Mission, ohne direkte Beziehung auf Heiden oder Juden, gedacht zu sein. Der Hauptgedanke liegt im zweiten Teil, daß sie speziell den von ihnen bekehrten Paulus in das Verständnis der alttestamentlichen Schriften einführen sollen. Denn diese Schriften des Propheten zeugen von Christus und legen zugleich Zeugnis dafür ab, daß das, was sie über ihn geweissagt haben, wirklich in dem Erschienenen erfüllt ist. In dieser Gestalt erhalten die Jünger den Auftrag, den Paulus mit dem Weissagungsstoff bekannt zu machen und ebenso als Augen- und Ohrenzeugen der Worte und Taten des auf Erden Erschienenen die wahre Erkenntnis über den göttlichen Logos zu übermitteln. So ausgerüstet kann Paulus den Heiden das wahre Evangelium verkünden und das Heil bringen. Irgendwelche Disharmonie unter den Verkündern des Evangeliums herrscht nicht, vielmehr beruht auf der solidarischen Einheit der gesamten apostolischen Überlieferung der Wahrheitsbesitz der Großkirche gegenüber den gnostischen Sekten (vgl. Clemens Alex. Strom. VII, 17; Tertullian, de praescript. c. 32). Die Apostel sind bereits eine ganz objektive Größe geworden [1].

1) Sehr geschickt hat der Verfasser des Kerygma Petri sich dem Dilemma: Weltmission oder Judenmission durch die Annahme entzogen, daß die Urapostel sich zwölf Jahre hindurch auf Geheiß des Herrn auf die Mission der Juden beschränkt und danach erst ihre Weltmission angetreten haben, eine Ansicht, die auch von Tertullian de praescr. haer. c. 20 geteilt wird: apostoli primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Von

Des inneren Widerspruches zwischen der Weltmission der Urapostel und ihrer speziellen Mission unter den Juden ist auch unser Verfasser in seiner Tragweite sich nicht mehr bewußt gewesen. Schon kündigt sich hier der Successionsbegriff an: der Herr, die Jünger, Paulus. Die schlagendste Parallele bietet der Verfasser der Paulusakten, der in ganz naiver Weise den Paulus selbst an die Korinther ungefähr also schreiben läßt: *ἐγὼ γὰρ ἐν ἀρχῇ παρέδωκα ὑμῖν ἃ παρέλαβον ἀπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων, οἳ ἐν παντὶ χρόνῳ συνῆσαν Ἰησοῦ Χριστῷ* (vs. 4 im apokryphen Sendschreiben nach der Rückübersetzung von Harnack), eine Erklärung, die genau entspricht dem Berichte der Korinther an Paulus in bezug auf die Lehre des Simon und Cleobius: *οὐδέποτε γὰρ ἠκούσαμεν οὔτε παρὰ σοῦ τοιαῦτα οὔτε παρὰ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ἀλλ' ἃ παρὰ σοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἐλαβόμεν κρατοῦμεν* (vs. 4. 5). Hier lesen wir in kurzen Worten: 1) Paulus hat sein Evangelium von den Begleitern des Herrn empfangen, 2) er hat seinen Besitz unverändert tradiert, und 3) die *ἄλλοι*, d. h. die Urapostel, sind gleichfalls wie Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden als Missionare aufgetreten. Aber noch ragt in den Horizont des Verfassers der Epistola das Christentum jüdischer Observanz[1], es ist noch eine lebendige Größe. Mag es in der Lehre sich nicht unterscheiden, so aber in der Sitte. Zu den Vertretern dieser jüdischen Observanz, gewissermaßen zu den Häuptern des Judenchristentums werden die Urapostel gezählt. Aber dieses starre Festhalten am Gesetz involviert noch keinen Bruch mit dem Heidenchristentum. Für unsern Verfasser, der offensichtlich Heidenchrist ist und sich zur Majorität bekennt, liegt das Judenchristentum auf der gleichen Linie; er erkennt sie als seine Brüder an und macht ihnen die Teilnahme am Reiche Gottes nicht streitig; die Hoffnung auf das von Gott verheißene Erbe ist ihnen verblieben. Dabei

---

der Judenmission hat der Verfasser des Kerygma scheinbar keine hohe Meinung gehabt, wenn er den Herrn sagen läßt: *ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοήσας διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν εἰς τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι.*

1) Auch der Verfasser der Paulusakten hat sich mit dem Judenchristentum und mit der Stellung des Paulus zum Gesetz beschäftigt, wie die Fragmente S. 68ff. meiner Ausgabe der Acta Pauli noch deutlich verraten.

wird auf die Stellungnahme der Judenchristen zu den Heidenchristen nicht weiter reflektiert; sie gelten als eine Einheit. Es macht den Eindruck, als ob der Verfasser nicht mit solchen Judenchristen in Berührung gekommen ist, die die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupteten und das Christentum im national-partikularistischen Sinne festhielten. Er denkt wohl in erster Linie an Judenchristen milder Observanz, wie sie uns Justin im Dialog c. Tryph. c. 47; 266 B schildert: *Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, ὡς προείπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς μήτε σαββατίζειν μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν καὶ προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαίνομαι.* Jedenfalls ist die brüderliche Gemeinschaft nicht aufgehoben, der Zusammenhang mit der Kirche nicht gelöst; das verschiedene Volkstum bildet keine Trennungslinie. Deshalb dürfen wir nicht behaupten, daß als Adressaten nur die Heidenchristen gemeint sind. Denn der Brief ist doch verfaßt von den Uraposteln, deren Judenchristentum nicht geleugnet wird. Ihr Schreiben trägt einen ökumenischen Charakter. Wie sie den Auftrag erhalten, in die Welt zu gehen und zu predigen den zwölf Stämmen und den Heiden und dem ganzen Lande Israels vom Aufgang bis zum Untergang und vom Süden bis zum Norden, so ist ihr Brief gerichtet an die Kirche des Ostens und Westens, des Nordens und Südens. Die *ἐκκλησία* umschließt in ihrer Gesamtheit Heidenchristen wie Judenchristen, mögen auch erstere an Zahl den Vorrang haben und für den Verfasser als Heidenchristen diese Gegenstand seiner besonderen Sorge sein.

Welches sind nun die Gründe, die die Apostel zur Abfassung ihres Schreibens an die Gesamtchristenheit bewogen haben? Auch hierüber gibt der Brief volle Aufklärung. Das von den Aposteln in der ganzen Welt begründete Christentum sieht sich aufs ernstlichste bedroht durch die gnostische Bewegung, die hier durch zwei namentlich angeführte Personen, nämlich Simon und Cerinth, repräsentiert wird. Ausdrücklich

werden diese beiden in der Praefatio als *ψευδαπόστολοι*[1] (S. 25, 4) bezeichnet. Sie treten als Konkurrenten der von Christus ausgesandten Apostel auf und dehnen ihre Tätigkeit in der Nachfolge dieser nicht auf einzelne Provinzen, sondern ebenfalls auf die Welt aus. Von ihnen heißt es S. 32, 1 u. = Ko. 1, 1: „Cerinth und Simon sind gekommen, um zu wandeln in der Welt". Sie werden zugleich charakterisiert als „Feinde unseres Herrn Jesu Christi", u. zw. deshalb, weil sie „die Worte und den Gegenstand, d. h. Jesum Christum, verdrehen". Demzufolge richtet das pseudoapostolische Sendschreiben seine Spitze nicht gegen Montanisten oder Marcioniten, sondern gegen entschiedene Vertreter der gnostischen Häresie. Dabei handelt es sich nicht um die Bekämpfung der Sekte der Simonianer und Cerinthianer, vielmehr sind diese beiden Namen nur Typen der Gesamterscheinung. Denn nicht ohne bestimmte Absicht sind gerade Simon und Cerinth ausgewählt. Sollte nämlich die Fiktion aufrecht erhalten werden, daß die Apostel selbst als Bekämpfer der gnostischen Häresie auftreten, so mußte der Verfasser Häretiker der apostolischen Zeit namhaft machen. Als solche gelten von jeher Simon Magus auf Grund von Acta 8, 9ff., der Vater der Gnosis, und Cerinth nach der Tradition der Rivale des Apostels Johannes in Kleinasien (vgl. Iren. adv. haer. I, 26, 1; III, 11, 1). Ein ähnliches gnostisches Paar[2] hat der Verfasser der Paulusakten in dem Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern unter dem Namen des Simon und Cleobius eingeführt. Auch diese sind nur Typen der gnostischen Häresie, auch sie sind als Konkurrenten des Paulus gedacht, die durch ihre Mission die Gemeinde von Korinth teilweise für sich gewonnen haben. In den Acta

1) Vgl. 2. Kor. 11, 13; Didache c. 11, 4. Betreffs der Gnostiker berichtet Hegesipp bei Eusebius h. e. IV, 22, 6: *ἀπὸ τούτων ψευδοχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθορικοῖς λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* und Tertullian, de praescript. haer. c. 4: Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores? Qui pseudoapostoli, nisi adulteri evangelizatores? Qui antichristi, nisi Christi rebelles? 2) Solche Aufstellungen von Paaren sind in der Literatur sehr beliebt. In den Acta Theclae (Acta Pauli) erscheinen als Gegner des Paulus Demas und Hermogenes, in 2. Tim. 1, 15 Phygelius und Hermogenes oder 2, 18 Hymenaeus und Philetus. Das sieht zum Teil nach literarischer Mache aus.

Pauli werden die gemeingefährlichen Lehren der gnostischen Missionare im einzelnen also charakterisiert: 1) *οὐ δεῖ τοῖς προφήταις χρῆσθαι* 2) *οὔτε τὸν θεὸν εἶναι παντοκράτορα* 3) *οὔτε ἀνάστασιν εἶναι τῆς σαρκός* 4) *οὔτε πλάσιν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τοῦ θεοῦ* 5) *οὔτε ἐν σαρκὶ τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι οὔτε γεγεννῆσθαι ἐκ Μαρίας* 6) *οὔτε τὸν κόσμον εἶναι τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῶν ἀγγέλων*. In unserer Schrift werden die Sonderlehren nicht direkt hervorgehoben; sie sind vielmehr in den Gespächsstoff verwoben. Dabei beschränkt sich der Verfasser auf die unter Nr. 3 und 5 berührten Punkte über die Auferstehung des Fleisches und über die Person Christi[1]. Nicht dem gnostischen Dualismus mit seinen kosmologischen Spekulationen und seinen Äonensystemen, sondern dem gnostischen Spiritualismus und Doketismus gilt die entschlossene Abwehr. Man könnte das Thema des Briefes noch kürzer dahin zusammenfassen, daß es sich um die Verteidigung der gesamten urchristlichen Eschatologie handelt, in der die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und auf die Auferstehung des Fleisches[2] den Mittelpunkt bildet. Dadurch wird wiederum bestätigt der Satz von Harnack (Dogmengeschichte I[4], S. 289, Anm. 1), daß „in der Eschatologie sich neben der Verwerfung des A. T.s und der Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott die stärkste Abkehr des Gnostizismus von der Überlieferung darstellt". „Feinde unseres Herrn Jesu Christi", damit sind die Gnostiker im allgemeinen charakterisiert, speziell werden sie bezichtigt der Verkehrung der Worte und der Person Jesu. Der Vorwurf des *διαστρέφειν, μεταστρέφειν, παραχαράσσειν τοὺς λόγους* (*τὰ λόγια*) *τοῦ Χριστοῦ* wurde stets von den Ketzerbestreitern gegen die Gnostiker erhoben[3]. Die zweite Sondermeinung hat die Person Jesu zum Gegenstand, indem die Gegner einer doketischen Auffassung huldigen. Ihre Propaganda muß große Verwüstung in den Ge-

1) Auf diese beiden Hauptpunkte geht auch die Polemik des Polykarp Philipperbr. c. 7, 1: *Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.* 2) Auch in dem Korintherbriefwechsel bildet die Lehre von der Auferstehung des Fleisches das Hauptthema. 3) S. die vorher zitierte Stelle bei Polykarp. Auch Paulus im apokryphen Korintherbriefe nennt Simon und Cleobius „Verkehrer der Worte Christi" (vs. 3).

meinden angerichtet haben. Offen wird dies zugestanden, wenn wir S. 116, 7 f. = Ko. XXVIIa, 12 f. lesen: „Und unter ihnen werden Leute sein, die an meinen Namen glauben und (dennoch) dem Bösen folgen und eitle Lehre verbreiten. Und viele (so nach dem Kopt.) werden ihnen folgen und ihrem Reichtum, ihrer Verworfenheit, Trunksucht und Bestechung unterliegen; und es wird unter ihnen ein Ansehen der Person stattfinden". Simon und Cerinth werden weiter geschildert als solche, in denen „eine List ist, mit der sie die Menschen töten" (S. 25, 6) oder wie es S. 34, 3 = Ko. I, 5 heißt: „Tod befindet sich in ihnen und große Befleckung und Verderben". Sie nehmen von dem Geschriebenen weg und fügen hinzu (vgl. Apok. Joh. 22, 18. 19), das treibende Motiv ist dabei das „Streben nach eigenem Ruhm" (S. 90, 9 f. = Ko. XXIII, 15 f.; S. 153, 16; vgl. Joh. 7, 18). Und als die Jünger ängstlich fragen: „O Herr, werden denn Lehren von andern existieren, abgesehen von dem, was du uns gesagt hast?", bezeichnet der Herr die Existenz von Häretikern als ein notwendiges Übel, indem er antwortet: „Es ist notwendig, daß sie existieren, damit die Bösen und die Guten offenbar werden" (S. 90, 12 ff. = Ko. XXIV, 5 ff.)[1]. Ihnen droht für ihren Abfall vom Glauben das Gericht und die ewige Verdammnis, wenn es heißt: „denen das Gericht zuteil werden wird und das Ende und das Verlorensein ewiglich" (S. 34, 3 = Ko. I, 7 vgl. Philipp. 3, 19; 1, 28), und die gleiche Strafe trifft die Verführten, sie werden empfangen ewige Strafe (S. 90, 11 = Ko. XXIV, 4). Und wie der Verfasser im Proömium seinen Kampf gegen die Pseudoapostel ankündigt, so schließt er sein Werk mit den Worten Jesu ab (S. 153, 15 ff.): „Es wird eine andere Lehre und eine Verwirrung vorkommen, indem sie ihre eigene Erhöhung erstreben und eine unnütze Lehre vorbringen werden (BS). Und es wird darin ein Ärgernis des Todes sein, und sie werden (es) lehren und diejenigen, die an mich geglaubt haben, von meinem Gebote abwenden und von dem ewigen Leben entfernen. Wehe aber denjenigen, welche dies mein Wort und mein Gebot fälschen, und denjenigen, die ihnen gehorchen und von dem Leben der Lehre abweichen (C „die sich durch ihre Lehre von dem

1) Damit tröstet auch Justin Dial. c. Tryph. c. 35: 253 B seine Leser, ebenso Tertullian de praescr. haeret. c. 4: et ideo haereses quoque oportebat esse, ut probabiles quique manifestarentur: dazu 1. Kor. 11, 19; Luc. 17, 1; 1. Joh. 2, 19.

Leben entfernen")[1]. Sie werden mit jenen zusammen dem ewigen Gerichte anheimfallen"[2]. So schleudert noch am Schluß der Verfasser sein furchtbares Verdikt auf die Betrüger und auf die Betrogenen herab. Das sind Töne, die wir bei den Verfassern der Pastoralbriefe und der katholischen Briefe in ihrem Kampfe gegen die häretischen Sonderlehrer vernehmen. Zu ihnen gesellt sich Ignatius, der insbesondere in seinen Briefen an die Gemeinden zu Ephesus, Tralles und Smyrna die Leugner der realen Leiblichkeit Jesu und die Bestreiter des Glaubens an die *ἀνάστασις τῆς σαρκός* mit glühendem Fanatismus bekämpft und nicht müde wird, die Gemeindemitglieder vor diesen Wölfen in Schafskleidern auf das dringendste zu warnen. Diesen Kämpfern im Dienste der Kirche wollte sich auch unser Verfasser an die Seite stellen. Sein pseudoapostolisches Sendschreiben soll durchaus keine Apologie zur Widerlegung der Gnostiker sein, es ist vielmehr auf die Befestigung des Glaubens der Katholiken berechnet. Die Gläubigen sollen vor Abfall bewahrt werden. Darum der dringende Appell: „Seid standhaft, wanket nicht, kommt nicht in Verwirrung, weicht nicht ab vom Worte des Evangeliums, das ihr gehört habt!" (S. 26, 2f.). Und in gleicher Weise die Mahnung S. 33, 3f. o.: „Seid fest und wanket nicht in der Erkenntnis und in der Erforschung unseres Herrn Jesu Christi, und er wird Gnade tun und (euch) retten immerdar und ewiglich bis in die Unendlichkeit" und S. 34, 2 = Ko. I, 5: „haltet euch ferne von diesen".

Aber bei dieser Verteidigung des christlichen Auferstehungsglaubens und bei dieser Bekämpfung doketischer Anschauungen betreffs der Person des auf Erden Erschienenen erhob sich das Problem, mit welchen Mitteln der Glaube der Kirche sicher-

---

1) L fügt noch hinzu: „die sich vom Gebot des Lebens entfernen". 2) Nach dieser Stelle scheint die Zahl der Abgefallenen nicht so groß zu sein, wie man nach den früheren Aussagen vermuten möchte, denn als die Jünger fragen: „Wird, o Herr, solches unter uns sein?" antwortet der Herr: „Fürchtet nicht, es wird nicht in vielen sein, sondern in wenigen" (S. 153, 11f.). Soll damit gesagt sein, daß die Zahl der Häretiker, die aus den christlichen Gemeinden stammen, im Verhältnis zu den treuen Söhnen der Kirche keine wesentliche ist? Überhaupt ist bei diesen Ausführungen mehr an Abtrünnige infolge ihres sittlichen Verhaltens als infolge ihrer abweichenden Lehrmeinung gedacht.

gestellt werden sollte. Die Position der Gegner war doch eine zu starke, als daß sie leichter Hand erschüttert und siegreich überwunden werden konnte. Mit einfachen Behauptungen durfte man schwerlich auf Erfolg hoffen. Der christliche Gemeindeglaube von der leiblichen Auferstehung war ja ein Erbstück aus der jüdischen Vergangenheit, daher war er bereits beim Eintritt des Christentums in den Kreis des Hellenismus, ehe überhaupt die gnostische Krisis auftauchte, zum Gegenstand von Erörterungen innerhalb der Heidenchristen erhoben geworden, wie wir aus den Ausführungen des Paulus 1. Kor. 15 und 2. Kor. 5, 1 ff. ersehen. Und seit dieser Zeit war dieser Satz des christlichen Bekenntnisses nicht mehr aus der Diskussion geschwunden. Nicht nur die Schriften der apostolischen Väter wie der 1. Clemensbrief (cap. 24—27) und die Briefe des Ignatius, abgesehen von einzelnen Bemerkungen bei Barnabas, Polykarp, 2. Clemensbrief, haben ihr Augenmerk auf die Verteidigung dieses Glaubensstückes gerichtet, sondern vor allem die Apologeten haben ihre Feder in den Dienst der Sache gestellt[1]. Stammen die in den SS. Parallela des Joh. Damascenus enthaltenen umfangreichen Fragmente[2] wirklich von Justin, so hat dieser bereits eine Schrift unter dem Titel *περὶ ἀναστάσεως* gegen die Gnostiker verfaßt. Ihm gesellt sich hinzu Athenagoras in seiner Spezialschrift *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, und auch Irenäus hat im fünften Buche seines ketzerbestreitenden Werkes die christliche Auferstehungslehre im Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie eingehend beleuchtet. Und daß noch im 3. Jahrh. das Thema lebhaft die Geister beschäftigte, lehren Abhandlungen Tertullians de resurrectione carnis und de carne Christi, ferner die nicht erhaltene, der Kaiserin Julia Mammaea gewidmete Schrift des Hippolyt *περὶ ἀναστάσεως (καὶ ἀφθαρσίας)* und die bis auf wenige Fragmente verloren gegangenen zwei Bücher *περὶ ἀναστάσεως* des Origenes. Ignatius sucht bekanntlich die Häresie zu beschwören durch eindringliche Mahnungen zum Zusammenschluß der einzelnen Gemeindemitglieder um den monarchischen Bischof als Repräsentanten Gottes und

1) Vgl. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1892, S. 274 ff. 293 ff.
2) Vgl. Holl, Fragmente vornicän. Väter aus den Sacra Parallela T.U., N.F. V, 2 S. 36 ff.

Inhaber des charisma veritatis; im übrigen ruht sein Glaube auf der persönlichen Gewißheit und Sicherheit der geschichtlichen Tatsachen. Die Apologeten und antignostischen Väter haben mit philosophisch-rationellen Argumenten einerseits und mit den Autoritäten der heiligen Schriften andererseits die gemeinkirchliche grobsinnliche Auffassung der Auferstehung zu beweisen gesucht. Gerade in der Verwertung neutestamentlicher Zeugnisse müssen die Gnostiker Meister gewesen sein; ihre Hauptstütze fanden sie abgesehen von andern evangelischen und apostolischen Zeugnissen in dem Satze des Paulus 1. Kor. 15, 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben". Id est, sagt Irenäus adv. haeres. V, 9, 1, quod ab omnibus haereticis profertur in amentiam suam, ex quo et nos retardare et ostendere conantur, non salvari plasmationem dei. Irenäus sucht mit krampfhaftem Bemühen diese Waffe den Gnostikern aus der Hand zu winden, indem er die Ausdrücke „Fleisch und Blut" auf das des göttlichen Geistes und des heiligen Wandels bare, somit tote Fleisch deutet (vgl. Tertullian, de resurr. c. 48—51). Aber mit solchen gewaltsamen Interpretationen war nicht viel zu erreichen, der Streit auf Grund der Schrift mußte stets, wie auch Tertullian in seiner Abhandlung de praescriptione haereticorum richtig bemerkt hat, einen wenig befriedigenden Eindruck hinterlassen, da jeder der Gegner seine Interpretation als die allein wahre hinstellte und da insbesondere die aus Paulus entnommenen Zeugnisse durchaus nicht die Kirchenlehre einwandsfrei bestätigten. In dieser Notlage hat der Verfasser der Acta Pauli zu einer pia fraus seine Zuflucht genommen, indem er in dem von ihm erdichteten Briefwechsel des Apostels mit den Korinthern der Kirche einen Paulus zeichnen wollte, der als entschiedener Gegner der Gnosis die Lehre der katholischen Kirche über die Auferstehung des Fleisches in jeder Beziehung sich zu eigen gemacht hatte. Gegen diesen Pseudopaulus mußte jeder Feind die Waffen strecken. Und das, was diesem Presbyter der Kirche Kleinasiens im Herzen bewegt hat, — darum er mit Recht, als er wegen seines Unterfangens vor einer Synode zur Verantwortung gezogen wurde, sich damit entschuldigen konnte: amore Pauli id se fecisse (Tertullian de baptismo c. 17), er hätte mit gleichem Rechte behaupten können: amore ecclesiae catholicae id se fecisse — das hat auch unser Verfasser zur Erdich-

tung des pseudoapostolischen Sendschreibens getrieben. In den Worten Jesu, in den evangelischen Berichten der Apostel und in der übrigen apostolischen Briefliteratur suchte er vergebens nach beweiskräftigen Zeugnissen für die kirchliche Lehrtradition, und doch waren der Herr und die Apostel in seinen wie in den Augen der Kirche die einzigen untrüglichen Zeugen der Wahrheit im Kampfe wider die Irrlehre. Was Wunder, wenn er den kühnen Entschluß faßte, die so schmerzlich empfundene Lücke der Überlieferung durch eine Fälschung auf den Namen der Urapostel auszufüllen. Das konnte er aber nur auf dem Wege erreichen, daß er dem schriftlich fixierten, auf die Autorität der Apostel gestützten Evangelium — denn, wie wir noch sehen werden, lagen ihm die vier Evangelien bereits vor — ein neues Evangelium an die Seite setzte, das speziell die eschatologische Gedankenwelt in den Mittelpunkt der Unterweisungen Jesu an seine Jünger setzte. Diese Unterweisungen in die von den Evangelien behandelte Periode des Erdenlebens Jesu zu verlegen, verbot freilich die Existenz der von der Kirche approbierten Evangelien, wenigstens hat unser Verfasser es nicht gewagt, eine esoterische Geheimtradition neben der öffentlichen Verkündigung für die Zeit vor der Auferstehung zu statuieren. Gerade einer solchen Geheimtradition rühmten sich die Gnostiker und suchten ihre eigenen Geistesfabrikate unter dieser Maske einzuschmuggeln[1]. Freilich standen sie in dieser Beziehung nicht so isoliert da, wie die Großkirchler zu behaupten pflegten, denn auch ein Mann wie Clemens Alexandrinus stellt die von ihm gelehrte Gnosis unter den Schutz der apostolischen Geheimtradition, der besonderen *παράδοσις ἄγραφος*[2].

Der Autor unserer Epistola verlegt die Offenbarung auf die Zeit nach der Auferstehung oder richtiger ausgedrückt auf den

1) Vgl. Iren. adv. haer. I, 25, 5 bezüglich der Carpokratianer: *τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι* und bezüglich der Valentinianer vgl. Clem. Alex., Exc. ex Theodoto 66: *ὁ σωτὴρ τοῖς ἀποστόλοις ἰδίᾳ ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ αἰνιγματώδως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.* 2) Vgl. Strom. VI, 7, 61: *ἡ γνῶσις δὲ αὕτη ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν* und VI, 15, 131: *αὐτίκα διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις.*

Auferstehungstag selbst. Sofort in der Praefatio wird der Inhalt des Briefes als Offenbarung Jesu an seine um ihn versammelten Jünger gekennzeichnet und im Proömium wird weiter als Zeitpunkt dieser Offenbarung die Auferstehung von den Toten (S. 26, 15) angegeben; damals habe er Großartiges, Staunenerregendes und Wirkliches ihnen offenbart (S. 27, 1)[1]. Demgemäß leitet Jesus in unmittelbarem Anschluß an die Auferstehungsszene, die die Jünger zu der Überzeugung von der realen Erscheinung des Auferstandenen im Fleische gebracht hat, seine Gespräche mit den Worten ein: „Erhebet euch, so will ich euch offenbaren das was oberhalb der Himmel und das was in den Himmeln und eure Ruhe, die im Himmelreich. Denn mein Vater hat mir die Macht gegeben, euch hinaufzuführen und die, welche an mich glauben" (S. 42, 13ff. = Ko. IV, 14ff.). Und diesem fügen die Apostel die Worte hinzu: „Was er aber offenbart hat, ist dies, was er sagte" (S. 44, 5 = Ko. V, 5). Also Spezialoffenbarungen des Auferstandenen, mitgeteilt von den Jüngern in Form eines Briefes!! Damit streift der Verfasser auf das bedenklichste die pseudepigraphische Schriftstellerei der Gnostiker, die neben der allgemeinen Unterweisung während der öffentlichen Lehrtätigkeit mit besonderer Vorliebe die Zeit nach der Auferstehung für ihre Spezialoffenbarungen sich ausgesucht hatten. Da der neue Stoff zu umfangreich war, begnügten die Gnostiker sich nicht mit der kirchlichen Tradition von 40 Tagen, sondern dehnten den Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern auf

---

1) Immer von neuem betonen die Jünger den Empfang der Offenbarungen. Wie der Herr sie ihnen mitgeteilt, wollen sie sie weiter tradieren, da es S. 32, 6f. heißt: „Dies offenbarte uns unser Herr und Erlöser und belehrte uns. Wir aber tun es euch wie er, damit ihr an der Gnade des Herrn, unserm Gottesdienst und unsern Lobgesängen teilnehmet". Dazu vgl. S. 56, 3 = Ko. IX, 2: „O Herr, was du nämlich uns zuvor offenbart hast, ist groß". — S. 70, 4 = Ko. XIII, 15f.: „In allen Dingen hast du dich unser erbarmt und uns errettet und hast uns alles offenbart". — S. 102, 8f.: „O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen und uns mitgeteilt, und hast uns offenbart, was nie gesagt worden ist, und in allem hast du uns Ruhe geschenkt und bist uns gnädig gewesen. Nach deiner Auferstehung offenbartest du uns alles, damit wir wirklich erlöst werden". — S. 142, 9 = Ko. XXXVII, 9: „O Herr, schön hast du uns alles offenbart".

18 Monate[1], ja sogar auf zwölf Jahre aus. Den besten Beweis für diese gnostische Schriftstellerei liefern uns die in koptischer Sprache erhaltenen Originalwerke. Die Pistis Sophia beginnt mit den Worten: „Es geschah aber, nachdem Jesus von den Toten auferstanden war, da verbrachte er elf Jahre, indem er sich mit seinen Jüngern unterredete“[2] — und die nun die folgenden Blätter ausfüllenden Geheimoffenbarungen sind in das zwölfte Jahr verlegt. Auch das letzte in der Pistis Sophia enthaltene Buch hat folgenden Anfang: „Es geschah nun, als unser Herr Jesus gekreuzigt und von den Toten am dritten Tage auferstanden war, da versammelten sich um ihn seine Jünger usw.“[3] Hier wie in der Epistola sind die Offenbarungen auf den Auferstehungstag verlegt. Ohne Zweifel hatten auch die beiden Bücher Jeu des Codex Brucianus dieselbe literarische Einkleidung. In dem ersten Buche wird Jesus der „Lebendige“ genannt, im zweiten Buche sind die zwölf Jünger und Jüngerinnen um Jesus versammelt, als er ihnen die großen Mysterien des Lichtschatzes offenbaren will, und wird von ihnen ausdrücklich gesagt, daß sie ihm zwölf Jahre gefolgt waren[5]. In dem noch unedierten gnostischen

1) Vgl. Iren. adv. haer. I, 3, 2 von den Valentinianern: *καὶ τοὺς λοιποὺς δεκαοκτὼ αἰῶνας φανεροῦσθαι διὰ τοῦ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεκαοκτὼ μησὶ λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν οὖν τοῖς μαθηταῖς* und von den Ophiten ibid. I, 30, 14: remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est; et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec. Aber auch unter den Großchristen müssen ähnliche Ansichten zirkuliert haben, wie die Notiz des christlichen Bearbeiters der Ascensio Jesaiae c. 9, 16 zeigt: et cum depeculatus est angelum mortis, ascendet [surget] Jesus tertio die et manebit in isto mundo DXLV dies. Vgl. Harnack, Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1912, S. 677 f. 2) S. meine Ausgabe der koptisch-gnostischen Schriften Bd. I, S. 1 [Die griech. christl. Schriftst. der ersten 3 Jahrh.]. 3) ibid. S. 232. 4) ibid. S. 306, 5. Es ist nicht deutlich, ob die hier angegebenen zwölf Jahre den Verkehr vor der Kreuzigung einschließen. Die Normierung auf zwölf Jahre könnte auf Zahlenspielerei in Analogie zu den zwölf Äonen wie bei den 18 Monaten beruhen, oder, was vielleicht noch näher liegt, auf Benutzung einer falsch verstandenen urchristlichen Tradition zurückgehen, wie sie uns im Kerygma Petri vorliegt, derzufolge nach einem Gebot des Herrn die zwölf Jünger erst zwölf Jahre nach der Auferstehung Jerusalem verlassen und die Heidenmission antreten sollen. Vgl. Clemens Alex. Strom. VI, 5, 43. Apollonius in

'Evangelium der Maria' enthält der erste Teil Unterredungen mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, das zweite in demselben Berliner Codex aufbewahrte ‚Apokryphon Johannis' bietet Offenbarungen des Erhöhten an den Apostel Johannes, die dieser nach den Schlußworten seinen Mitjüngern mitteilt, und das dritte Originalwerk, die ‚Sophia Jesu Christi', beginnt mit den Worten: „Die Sophia Jesu Christi, nachdem er von den Toten auferstanden war, als seine zwölf Jünger und sieben Jüngerinnen hinaufgegangen waren nach Galiläa, auf dem Berge, der genannt wird »..... und Freude« ....., da offenbarte sich der Erlöser ihnen". Wie man sieht, verfügen die Gnostiker über ein reiches Repertoire. Als Ort dient bald Jerusalem, bald Galiläa, als Empfänger der Geheimgnosis ist bald die Gesamtheit der Jünger, bald ein einzelner Jünger oder eine Jüngerin vorausgesetzt, und als Offenbarungsmittler erscheint bald der Auferstandene, bald der Erhöhte. Und die Großkirche selbst mußte ihnen notgedrungen auf diesem Wege folgen, wollte sie den Angriffen der Gegner ein Paroli bieten. Ging sie darauf aus, den Gesamtbesitz ihrer Glaubensurkunden auf die evangelisch-apostolischen Schriften zu reduzieren, mußte sie zu der Erkenntnis der Mangelhaftigkeit resp. der Lückenhaftigkeit der ihr zur Verfügung stehenden Schriften kommen und diesen Mangel durch Produktion neuer Schriften von gleicher Autorität zu heben suchen. Und sie konnte dies mit gewisser Berechtigung tun, solange sie sich im Vollbesitze des Geistes Christi wähnte und den Glauben an eine fortgehende Prophetie, durch welche neue Erkenntnisse der Gemeinde übermittelt, noch nicht verloren bzw. ausgemerzt hatte. Dabei braucht man durchaus nicht die Meinung zu vertreten, als habe der Kampf mit der Häresie ausschließlich diese Produktion hervorgerufen; diese mußte vielmehr spontan eintreten, sobald die geistigen und religiösen Interessen umfassender wurden und die bestehenden Zustände auf dem Gebiete der Verfassung, des Kultus und der Lehre als apostolisch legitimiert werden sollten, um jeden Gedanken einer fortschreitenden Entwicklung von vornherein abweisen zu können. Deshalb ist die christliche pseudapostolische Literatur durchaus kein Ableger

seiner Streitschrift wider die Montanisten bei Euseb. h. e. V, 18 und der Verfasser der Acta Petri (p. 49, 22 ed. Lipsius, Apostol. Apocrypha Bd. I). Dazu von Dobschütz, Das Kerygma Petri S. 53.

der gnostischen, vielmehr beide gehen nebeneinander her, da sie aus gleichen Nöten geboren sind; nur ist die gnostische Produktion eine viel intensivere, da die Neuheit des Stoffes zu neuen Offenbarungen anreizte, während die kirchlichen Schriftsteller durch die Religion des Buches stärker beengt waren. Beide, Gnostiker sowohl wie Großkirchler, konnten sich für die angeblichen Sonderoffenbarungen Jesu nach seiner Auferstehung auf den Gemeindeglauben berufen, daß erst der auferstandene Herr die letzten und höchsten Offenbarungen seinen Jüngern übermittelt hätte; denn nach Act. 1, 4 hatte er sich nicht auf bloße Erscheinungen während der 40 Tage beschränkt, sondern bis zu seiner Himmelfahrt die Belehrung fortgesetzt, insbesondere *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* behandelt, oder nach Luc. 24, 45 ihnen den Verstand zur Einsicht in die Schriften geöffnet. Das alles setzt also keinen stummen Verkehr voraus. So hatte auch unser Verfasser freie Bahn für seine Gespräche Jesu mit den Jüngern und brauchte nicht zu befürchten, sofort als Verfälscher der Schrift entlarvt zu werden. Von einem Evangelium quadraginta dierum hat er abgesehen; die Gespräche sind auf den Auferstehungstag beschränkt, denn nach S. 154, 10 f. folgt dem Abschluß der Unterredung die Himmelfahrt auf dem Fuße nach. Bereits bei Justin Apol. I, 67, 8 finden wir die Vorstellung, daß Jesus am Auferstehungstage seinen Jüngern besondere Erkenntnisse mitgeteilt habe[1], und ohne Scheu hat Clemens Alex. die Ansicht geäußert, der Herr habe die *γνῶσις* nach der Auferstehung seinen Lieblingsjüngern, nämlich Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus übermittelt[2]. Jedenfalls darf der Verfasser der Epistola wegen der von ihm vertretenen Geheimoffenbarung nach der Auferstehung nicht zu den Gnostikern ohne weiteres gerechnet werden. Wie wenig die Großkirche ihn als solchen angesehen hat, zeigt nicht nur die Übernahme in die christlich-koptische Literatur — das würde nicht so hoch zu bewerten sein —, sondern noch mehr die Übersetzung ins

1) *καὶ τῇ μετὰ τὴν χρονικήν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς ὁ Ἰησοῦς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπισκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.* 2) Vgl. Euseb. h. e. II, 14 aus dem 7. Buche der Hypotyposen: *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρναβᾶς.*

Lateinische. Ja, wie wir noch sehen werden, hat sein Beispiel auf das *εἶδος* der kirchenrechtlichen Literatur maßgebenden Einfluß ausgeübt.

Das führt uns dazu, noch einen kurzen Blick auf die literarische Form zu werfen. Wie wir oben festgestellt haben, ist die Epistola den katholischen Briefen zuzurechnen, aber das ist nur äußerlich. In Wahrheit geht der Brief von S. 44, 6 = Ko. V, 6 in eine Apokalypse über, die die Form von Gesprächen zwischen Jesus und seinen Jüngern angenommen hat. Diese literarische Einkleidung war ebenfalls bei den Gnostikern sehr beliebt. Die Pistis Sophia liefert dafür ein klassisches Beispiel. Die Gesprächsform wird auch in den beiden Büchern Jeû, in dem ‚Evangelium der Maria' und in der ‚Sophia Jesu Christi' benutzt. Die von den sogenannten *Γνωστικοί* fabrizierten *ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι* und *μικραί* (Epiph. h. 26, 8) verraten sich schon durch ihren Titel als Fragen der Maria Magdalena an Jesus und waren sicherlich auch auf die Zeit nach der Auferstehung verlegt. Auch bei andern gnostischen Schriften, die den Titel von Apokalypsen und Evangelien tragen, werden wir dasselbe vermuten können. Aber diese Gesprächsform ist keine Erfindung gnostischer Schriftsteller, vielmehr bildet die Vorstufe die jüdische Apokalyptik, die die Form von Unterredungen des Engels mit dem Apokalyptiker angenommen hatte. Auf dem Boden der Kirche bietet abgesehen von der Apokalypse des Petrus der Hirte des Hermas die schlagendsten Parallelen in Gestalt der Gespräche zwischen Hermas und der Kirche einerseits und mit dem Hirten andererseits. Einzelheiten mögen dies noch näher beleuchten. Bevor die Jünger die Offenbarungen empfangen, heißt es in der Epistola S. 42, 11f. = Ko. IV, 12f.: „Wir fielen auf unser Antlitz, indem wir unsere Sünden bekannten, daß wir ungläubig gewesen seien". In ähnlicher Weise legt Hermas vor Empfang seiner Offenbarungen ein Sündenbekenntnis ab nach Vis. I, 1, 3: *τιθῶ τὰ γόνατα καὶ ἠρξάμην προσεύχεσθαι τῷ κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαί μου τὰς ἁμαρτίας*[1]. Besonders zeigt das Frage- und Antwortspiel in beiden Apo-

1) Vgl. Vis. II, 1, 2: *τιθῶ τὰ γόνατα καὶ ἠρξάμην προσεύχεσθαι τῷ κυρίῳ καὶ δοξάζειν αὐτοῦ τὸ ὄνομα* und Vis. III, 1, 5: *θεὶς τὰ γόνατα ἐξωμολογούμην τῷ κυρίῳ πάλιν τὰς ἁμαρτίας μου ὡς καὶ πρότερον.*

kalypsen eine auffallende Übereinstimmung, vor allem in kleinen Nebenzügen. So z. B. begründen die Jünger in der Epistola ihr anhaltendes Fragen mit den Worten: „O Herr, eine Notwendigkeit nämlich ist uns zu erforschen durch dich, weil du uns befiehlst zu predigen, damit wir selbst mit Sicherheit durch dich erfahren und nützliche Prediger werden, und (damit) die, welche durch uns belehrt werden, an dich gläubig werden" (S. 76, 4f. = Ko. XVII, 3f.). In gleicher Weise führt Hermas seine andauernde Fragestellung nicht auf die Befriedigung eigener Wißbegierde zurück, sondern motiviert dies Vis. III, 3, 1: *Ναί, κυρία, ἵνα τοῖς ἀδελφοῖς ἀναγγείλω καὶ ἱλαρώτεροι γίνωνται καὶ ταῦτα ἀκούσαντες γινώσκωσιν τὸν κύριον ἐν πολλῇ δόξῃ.* Das bewegt ihn, auch alles genau zu erfragen[1]. Dabei stellen die Fragesteller den Befragten durch ihren Unverstand oder Zweifel auf eine harte Probe und erregen oft Unwillen. So spricht Jesus S. 76, 2 = Ko. XVII, 1: „Bis zu welchem Tage fragt ihr und grübelt ihr?" — ferner S. 78, 5 = Ko. XVIII, 1: „Und er zürnte uns, indem er zu uns sagte: O ihr Kleingläubige, bis zu welchem Tage fragt ihr?" und S. 109, 6: „Noch seid ihr träge in eurem Herzen. Wie lange noch?" Den gleichen Vorwurf muß Hermas über sich ergehen lassen in Vis. III, 6, 5: *ἕως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνετος καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς;* oder Vis. III, 10, 9: *μέχρι τίνος ἀσύνετοί ἐστε;* oder Simil. IX, 14, 4: *ἔτι, φησίν, ἄφρων εἶ καὶ ἀσύνετος;* Auf der andern Seite ist der Herr über die stetige Belästigung nicht ungehalten, vielmehr beruhigt er die Jünger mit den Worten: „Ich weiß nämlich, daß in Glauben und mit eurem ganzen Herzen ihr mich befragt. Deswegen freue ich mich über euch, denn wahrlich ich sage euch: Ich bin erfreut und mein Vater, der in mir, daß ihr mich befragt. Eure Unverschämtheit aber gereicht mir zum Frohlocken und gibt euch selbst Leben" (S. 80, 5ff. = Ko. XIX, 3ff.). Auch Hermas muß den Vorwurf der Unverschämtheit über sich ergehen lassen Vis. III, 3, 2: *ἀλλ' οὐ παύσῃ αἰτούμενος ἀποκαλύψεις· ἀναιδὴς γὰρ εἶ* oder Simil. V, 4, 2:

1) Vgl. Mand. IV, 2, 3: *διὰ τοῦτο οὖν, κύριε, ἐξακριβάζομαι παρὰ σοῦ πάντα.* Simil. V, 4, 5: *κύριε, ἐγὼ ἔχων σὲ μεθ' ἑαυτοῦ ἀνάγκην ἔχω σὲ αἰτεῖσθαι καὶ σὲ ἐπερωτᾶν.* Dazu Mand. IV, 3, 3: *ἐπεὶ δὲ πάντα ἐξακριβάζῃ, καὶ τοῦτό σοι δηλώσω* und Simil. IX, 13, 6: *ἐπειδὴ πάντα σοι μέλει καὶ ἀκριβῶς ἐξετάζεις, ἄκουε.*

αὐθάδης εἶ λίαν εἰς τὸ ἐπερωτᾶν und ib. 5, 1: *εἰπόν σοι καὶ ἄρτι, ὅτι πανοῦργος εἶ καὶ αὐθάδης, ἐπερωτῶν τὰς ἐπιλύσεις τῶν παραβολῶν.* Trotz alledem soll Hermas seine Fragen fortsetzen, ihre Beantwortung wird ihm in Aussicht gestellt Vis. III, 3, 3: *ὃ ἂν οὖν θελήσῃς, ἐπερώτα περὶ τοῦ πύργου, καὶ ἀποκαλύψω σοι, ἵνα χαρῇς μετὰ τῶν ἁγίων.* Desgleichen sagt auch der Herr zu den Jüngern: „In betreff dessen aber, was ihr wünschet, fraget mich danach, so werde ich mit euch in angenehmer Weise reden" (S. 70, 7 f. = Ko. XIV, 5 f.), als sie ihn bitten: „Noch mehr wünschen wir dich zu befragen, wenn du es uns gestattest". Und zuletzt, die Fragesteller sind voll Verwunderung über die großartigen Offenbarungen, wenn sie ausrufen: „O Herr, was du nämlich uns zuvor offenbart hast, ist groß (herrlich)" (S. 56, 3 = Ko. IX, 2) und S. 102, 8: „O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen und uns mitgeteilt, und hast uns enthüllt, was nie gesagt worden ist" (vgl. S. 27, 1). Dazu vergleiche man Simil. V, 5, 4: *κύριε, μεγάλως καὶ θαυμαστῶς πάντα ἐστὶ καὶ ἐνδόξως πάντα ἔχει* oder Simil. IX, 14, 4: *τὰ γὰρ πάντα μεγάλα καὶ ἔνδοξά ἐστι* oder Simil. IX, 18, 4: *μεγάλως, κύριε, καὶ ἐνδόξως πάντα ἔχει.* Eine literarische Verwandtschaft zwischen Hermas und unserer Epistola ist mithin nicht zu leugnen, wenn man nicht noch weiter gehen und eine gegenseitige Benutzung statuieren will.

IV. Stellung zum A. und N. Testament.

Bei einer Fiktion, die Offenbarungen Jesu an seine Jünger zum Gegenstand hat, wird man nicht von vornherein erwarten können, daß alttestamentliche Stellen angeführt werden, und doch wird man durch die Tatsache überrascht, daß die Epistola wiederholt Zitate aus dem A. T. bringt, und zwar, was sehr charakteristisch ist, stets im Munde Jesu. Dies entspricht der Gesamthaltung der Schrift, alle Erkenntnis auf den Offenbarungsträger zurückzuführen und zugleich den auf Erden erschienenen Logos mit dem im A. T. durch das Medium der Propheten Redenden zu identifizieren. Am deutlichsten tritt die Stellung des Verfassers in dem Zitate des dritten Psalms uns entgegen. Dieses Zitat wird von Jesus mit den Worten eingeleitet: „Siehe ich habe angezogen euer Fleisch, in dem ich geboren und ge-

kreuzigt und auferstanden bin durch meinen Vater, der im Himmel, damit erfüllet würde die Prophezeiung des Propheten David in betreff dessen, was verkündigt ist über mich und meinen Tod und meine Auferstehung, indem er (sc. David) sagte" (S. 66, 9ff. = Ko. XII, 3ff.). Darauf wird der ganze dritte Psalm zitiert. Was zunächst den Text anbetrifft, so liegt eine wörtliche Übersetzung des Septuagintatextes vor; nur in vs. 1 ist die Frage in eine Aussage verwandelt und durch *καὶ* mit dem zweiten Satzgliede *ἐπανίστανται* resp. *ἐπανέστησαν* verbunden; in vs. 4 sind die Worte *ἐξ ὄρους ἁγίου* ausgelassen[1]. Der Inhalt des Psalms wird gedeutet als eine Weissagung des Propheten David auf die Geburt, den Tod und die Auferstehung und zwar auf die wirkliche menschliche *σάρξ* des Herrn zur Widerlegung des gnostischen Doketismus. Die Einführungsformel lautet in Übereinstimmung mit den ntlichen und altchristlichen Schriftstellern: *ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ ἡ προφητεία τοῦ Δαυεὶδ τοῦ προφήτου.* Somit verlegt der Verfasser diese Formel des Weissagungsbeweises, wie sie sonst der Reflexion der Schriftsteller entsprang, in den Mund des lebendigen Jesus; ja noch mehr, indem er dem Zitate die Versicherung Jesu hinzufügt: „Wenn aber alle Worte, die geredet sind durch die Propheten, erfüllet sind durch mich — ich (selbst) nämlich habe mich in ihnen befunden —, um wieviel mehr wird das, was ich euch sage, wahrhaftig geschehen, damit der, welcher mich gesandt hat, verherrlicht werde von euch und denen, die an mich glauben" (S. 68, 18f. = Ko. XIII, 8f.) — läßt er den Gemeindeglauben, daß der auf Erden Erschienene bereits in der vorchristlichen Zeit durch den Mund der Propheten zu den Menschen geredet habe, ausdrücklich bestätigen und bekräftigen. Mit allem Nachdruck wird das A. T. für das Christentum reklamiert und die negative Stellung der gnostischen Gegner rundweg abgelehnt. Schon diese eine Stelle würde genügen, um den großkirchlichen Charakter der Schrift festzulegen. Auch sonst betont der Herr den Weissagungscharakter des A. T.s auf ihn, wenn er spricht: „Wie auch ihr aus den Schriften erfahren habt, daß eure Väter, die Propheten, von mir gesprochen haben, und an mir ist es wirklich erfüllet worden" (S. 99, 2f.) und gleich darauf: „Belehret und erinnert

1) Der Äthiope hat nach dem offiziellen Bibeltexte konformiert.

(ihn an das), was in den Schriften über mich gesprochen und erfüllet worden ist" (S. 99, 8).

Eine zweite Psalmstelle im Munde Jesu finden wir S. 110, 1 ff.: „Diejenigen aber, welche in der Welt Betrüger und Feinde der Gerechtigkeit sind, an ihnen wird zur Verwirklichung gelangen die Prophezeiung von David, der sprach: »Ihre Füße sind rüstig zum Blutvergießen, ihre Zunge bringt Lästerung hervor und unter ihren Lippen ist Schlangengift. Ich sehe dich, wie du mit einem Diebe herumläufst, und mit einem Hurer deinen Anteil, und ferner wie du sitzest, indem du deinen Bruder schmähst und wie du dem Sohne deiner Mutter Hindernis stellst. Was dachtest du dir, daß ich werde sein wie du?«" Leider fehlt hier die Kontrolle des Kopten, so daß wir den genauen Wortlaut nicht mehr feststellen können. Es handelt sich um eine Kombinierung von Ps. 13, 3 mit Ps. 49, 18 f. Die erste Stelle zeigt eine Umstellung einzelner Satzglieder, da der Urtext lautet: *τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν. ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν· ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν, ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει· ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα.* Noch freier ist Ps. 49, 18 f. behandelt: 18) *εἰ ἐθεώρεις κλέπτην. συνέτρεχες αὐτῷ καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις.* [19) *τὸ στόμα σου ἐπλεόνασε κακίαν καὶ ἡ γλῶσσά σου περιέπλεκε δολιότητα.*] 20) *καθήμενος κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον.* 21) *ταῦτα ἐποίησας καὶ ἐσίγησα, ὑπέλαβες ἀνομίαν ὅτι ἔσομαί σοι ὅμοιος.* Auch hier wird die Erfüllung der Weissagung besonders hervorgehoben, wenn hinzugefügt wird: „Nun sehet, wie der Prophet Gottes gesprochen hat von allem, damit erfüllet wird alles, was er vorhergesagt hat" (S. 111, 2 f.).

Einem dritten Zitate begegnen wir mit der solennen Einführungsformel *καθὼς ὁ προφήτης εἶπεν* auf S. 148, 15 f. = Ko. XL, 4 f.: „Wehe denen, die die Person ansehen und die rechtfertigen den Gottlosen um Geschenke willen, diese, deren Gott ihr Bauch ist". Es handelt sich um Jes. 5, 23: *οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*, das *οὐαί* ist den vorhergehenden Versen entnommen. Das erste Satzglied „denen, die die Person ansehen" steht nicht an der betreffenden Jesaiasstelle; man kann im allgemeinen vergleichen Ps. 81, 2; Sir. 4, 27; 42, 1. Guerrier zieht ohne Grund Jes. 10, 1 zur Vergleichung herbei: *οὐαὶ τοῖς*

γράφονται πονηρίαν ... 2) *ἐκκλίνοντες κρίσιν πτωχῶν.* Der Schlußteil stammt überhaupt nicht aus dem A. T., sondern wahrscheinlich aus Philipp. 3, 19: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία.*

Dazu kommt eine Reihe von Zitaten, die in der angeführten Form nicht nachweisbar sind.

1) Auf S. 42, 6 = Ko. IV, 8 führt der Herr mit der Zitationsformel *γέγραπται γὰρ ἐν τῷ προφήτῃ* den Spruch an: „Eines Dämonsgespenstes (*δαίμων — φαντασία*) Fuß haftet nicht auf der Erde“[1]. Guerrier vermutet eine Anspielung an Daniel 14, 18ff. (Bel und der Drache), indem aus der Bemerkung des Königs, daß die *ἴχνη* im Tempel von Männern, Frauen und Kindern herrühren, indirekt zu folgern sei, daß Götter keine *ἴχνη* hinterlassen, aber schwerlich hat unsere Stelle damit etwas zu tun, ebensowenig mit Sap. Salom. 18, 17, worauf Harnack (Theolog. Studien ..... B. Weiß zu seinem 70. Geburtstage dargebracht) verweist[2], da hier von *φαντασία ὀνείρων* die Rede ist. Vielleicht ist der Prophetenspruch von dem Verfasser selbst komponiert; er ist an die Stelle von Luk. 24, 39: *πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει* gesetzt. Die Vorstellung von dem Nichthaften der Fußspur eines göttlichen Wesens liegt auch dem Berichte in den Johannesakten c. 93 (ed. Bonnet 1898, S. 197) zugrunde: *ἐβουλόμην δὲ πολλάκις οὖν αὐτῷ βαδίζων ἴχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ἰδεῖν εἰ φαίνεται· ὁρῶν γὰρ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα· καὶ οὐδέποτε εἶδον*[3].

2) Auf S. 101, 2ff. lesen wir in bezug auf Paulus: „Und er wird stark werden in jenem Glauben, damit erfüllet wird das Wort des Propheten (*ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥητὸν τοῦ προφήτου*): ›Siehe, von Syrien aus werde ich anfangen zusammenzurufen ein neues Jerusalem, und Sion werde ich mir bezwingen, und es wird gefangen werden, und die Unfruchtbare, die kinderlos, wird kinderreich werden und sie wird die Tochter meines Vaters genannt werden, mir aber — meine Braut‹“. Nirgendswo findet sich ein ähnlicher Spruch bei einem alttestamentlichen Propheten. Die Vorstellung von dem „neuen Jerusalem“, das am Ende der

1) Der Äthiope: „Ein Dämonsgespenst hat keine Fußspur auf der Erde“. 2) *τοτε παραχρῆμα φαντασίαι μὲν ὀνείρων δεινὰς ἐξεταράξαν αὐτούς, φόβοι δὲ ἐπέστησαν ἀδοκήτοι.* 3) Über den Ausdruck *φάσματα δαιμόνων* vgl. Acta des Karpus, Papylus und Agathonike vs. 6 ed. v. Gebhardt, Acta martyrum selecta p. 13.

Tage vom Himmel auf die Erde herabkommt, lesen wir Apoc. Joh. 3, 12; 21, 2 (vgl. Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22). Hier hat der Verf. das irdische Jerusalem im Auge, das zerstört und dessen Bewohner in Gefangenschaft geführt werden; ihm stellt er gegenüber das „neue Jerusalem", das im Gegensatz zu dem alten Jerusalem eine ideale Größe bildet, da es erst zusammengerufen werden muß. Von Syrien aus wird nämlich der Apostel im Auftrage Gottes durch seine Mission unter den Heiden ein neues Gottesvolk zusammenbringen, d. h. an die Stelle des alten vernichteten Judentums wird das neugewonnene Heidentum treten. Offenbar schwebt dem Verfasser Gal. 4, 25. 27 vor; das zeigt deutlich die Bezugnahme auf Jes. 54, 1, die Paulus dort vornimmt. Die Unfruchtbare, die kinderreich werden wird, ist eben das Heidentum. Der Nachsatz: „sie wird Tochter meines Vaters genannt, mir aber meine Braut, denn so hat es gefallen dem, der mich gesandt hat" verrät ohne weiteres seinen späten Ursprung. Daher vermute ich, daß auf Grund der Jesaiasstelle das ganze Agraphon, das in der vorliegenden Form m. E. vom Verfasser selbst gebildet ist, einem Propheten des A. T.s zugeschrieben wird.

3) S. 136, 11 = Ko. XXXIV, 12 f.: „Diese (sc. die zehn Jungfrauen) nämlich, bezüglich deren der Prophet geredet hat: ›Töchter Gottes sind sie‹". Der Kopte bietet dafür: „Söhne Gottes", er denkt offenbar an Ps. 81, 6: *θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες* resp. Röm. 8, 14: *οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ*. Für die Ursprünglichkeit von *θυγατέρες* spricht auch S. 144, 9 = Ko. XXXVIII, 4, wo die zehn Jungfrauen als die „Töchter Gottes, des Vaters" bezeichnet sind. Der Prophetenspruch wird ebenfalls ein freies Gebilde des Verfassers auf Grund der vorher angegebenen Stelle sein.

4) S. 150, u. 1 f.: „Beim Hören einer Rede glaube nicht gegen deinen Bruder, verleumde nicht und lieb es nicht, Verleumdung anzuhören. Denn so ist es geschrieben: ›Lasse nicht hören dein Ohr gegen deinen Bruder‹, sondern wenn du (etwas) siehst, weise ihn zurecht, züchtige ihn und bekehre ihn". Bei dem mit *γέγραπται* eingeleiteten Zitat verweist Guerrier zweifelnd auf Eccles. 7, 12; das ist wohl ein Druckfehler für Sir. 7, 12: *μὴ ἀροτρία ψεῦδος ἐπ' ἀδελφῷ σου μηδὲ φίλῳ τὸ ὅμοιον ποίει*, aber dies deckt nicht das Zitat. Eine sichere Parallele kann

ich nicht nachweisen, nur für die Einleitung finde ich eine Übereinstimmung mit Hermas, Mand. II. 2: *πρῶτον μὲν μηδενὸς κατα λάλει μηδὲ ἡδέως ἄκουε καταλαλοῦντος.*

Unsere Zusammenstellung läßt keinen Zweifel darüber obwalten, daß der Verfasser der Epistola das A. T. stets als heilige Schrift mit den bekannten solennen Formeln[1] zitiert. Auffallend ist dabei, daß nur zwei Zitate, die ausdrücklich auf den Propheten David zurückgeführt werden, sich als solche nachweisen lassen, die überwiegende Mehrzahl dagegen als Agrapha bezeichnet werden muß; bei diesen hütet sich der Verfasser wohlweislich, den Namen des Propheten anzugeben. Was im A. T. steht oder angeblich stehen soll, ist durch die Propheten verkündigt. Wenn also die gnostischen Gegner nach dem Verfasser des apokryphen Korintherbriefwechsels lehren: *οὐ δεῖ τοῖς προφήταις χρῆσθαι*, so nimmt die Epistola den entgegengesetzten Standpunkt in Übereinstimmung mit der Großkirche ein.

Wenden wir uns nun zum N. T.

Der Verfasser des pseudoapostolischen Sendschreibens hatte, wie wir gesehen haben, sich die Aufgabe gestellt, Offenbarungen des Auferstandenen an seine Jünger zur Mitteilung zu bringen. Es sollten ja nicht eigene Gedanken sein, wie sie die Gnostiker ihren Lesern auftischten, sondern die Lehren, wie sie von der rechtgläubigen Kirche vertreten und ihren Gliedern als die alleinige Wahrheit überliefert, sollten direkt auf den Religionsstifter resp. auf die Apostel zurückgeführt werden. Mochte der Stoff in mancher Beziehung ein anderer sein, die Sprache, die Haltung, das ganze Kolorit durfte keine Abweichung zeigen, um zu verhüten, daß die Fiktion vom Leser auf den ersten Blick durchschaut würde. Nun kannten die Leser die Kirchenlehre nicht allein aus der öffentlichen Verkündigung, sondern sie hatten

1. Nur ein einziges Mal, nämlich S. 111. 6, scheint eine alttestamentliche Stelle ohne jedes äußere Zeichen eingeführt zu sein: „Werden denn die Heiden nicht sagen: Wo ist ihr Gott?“ Vgl. Ps. 78. 10: *μή ποτε εἴπωσιν ἐν τοῖς ἔθνεσι Ποῦ ἐστιν ὁ θεὸς αὐτῶν*: Aber es handelt sich hier mehr um ein geflügeltes Wort als um ein Zitat. Wir finden es während der gallischen Verfolgung im Munde der Heiden (vgl. Euseb. h. e. V. 1. 60), dazu die Anspielungen bei Justin Apol. II. 5, 1: Clemens Alex. Strom. IV. 78, 1 u. 80. 1, Bd. II. S. 283 ed. Stahlin: Minucius Felix, Octav. 12. 2: Lactant. de ira dei 139.

das schriftlich fixierte Evangelium zur Hand. Mit Nachdruck verweisen die Briefschreiber in dem Proömium S. 26, 3f. auf diese beiden Quellen, indem sie die Adressaten auffordern, nicht vom Worte des Evangeliums, das sie gehört haben, abzuweichen, und andererseits betonen, daß sie selbst das Wort des Evangeliums in der Gestalt, wie sie es gehört und im Gedächtnis behalten, für alle Welt aufgezeichnet haben[1]. Um alle Differenzen zwischen den offiziellen Urkunden und dem neuen Evangelium der Offenbarung zu verwischen, hat der Verfasser sich in die ihm vorliegenden Evangelien versenkt — er war ohne Zweifel kein Laie, sondern ein kirchlicher Amtsträger, dem die ntlichen Schriften zu Gebote standen — und hat es meisterhaft verstanden, mit Hilfe der dort fixierten Worte und Gedanken einen Jesus zu schaffen, der in vieler Beziehung dem Jesus der Evangelien ähnelt. Auf Schritt und Tritt begegnen wir Phrasen und Anspielungen, auch der ganze Ton ist vorzüglich getroffen, so daß man über den pseudepigraphischen Charakter der Schrift oft hinweggetäuscht wird. Derartig ist dem Verfasser das schriftliche Evangelium in Fleisch und Blut übergegangen, daß er mit souveräner Beherrschung des alten Stoffes den neuen formuliert. Ich habe mich bemüht, in den Anmerkungen auf die Parallelen hinzuweisen, aber ich mache auf Vollständigkeit keinen Anspruch; auch habe ich in den nachfolgenden Untersuchungen noch zahlreiche Parallelen hinzugefügt.

Betrachten wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen das Einzelne, so haben wir zunächst zu konstatieren, daß Jesus das schriftliche Evangelium bereits in den Händen der Jünger befindlich voraussetzt. Nach der ganzen Anlage konnte der Autor an diesem Hysteron Proteron nicht so leicht vorbeikommen. S. 50, 4 = Ko. VI, 13 spricht der Herr: „Denn ihr wisset, daß der Engel Gabriel der Maria die Botschaft gebracht hat. Wir selbst antworteten: Ja, o Herr“. Dieses „Wissen“ um das Fak-

1) Man könnte freilich den Satz: „wie wir gehört, im Gedächtnis behalten und für alle Welt aufgezeichnet haben“ auch auf den Stoff der Epistola beziehen. Ebensowenig ist klar, ob die Worte S. 99, 5: „und alles, was ich euch gesagt habe und ihr über mich geschrieben, nämlich daß ich das Wort bin des Vaters und der Vater in mir ist“ auf das schriftliche Evangelium, insbesondere auf das Johannesevangelium zu deuten sind.

tum der Gabrielsendung ist in Wirklichkeit ein Hinweis auf die Erzählung bei Luc. 1, 26ff.[1] Daß es sich um einen gegebenen Stoff handelt, zeigt weiter die besondere Deutung, die der Verfasser dieser Gabrielerscheinung in betreff der Empfängnis des Logos gibt.

2) S. 102, 8ff. sagen die Apostel: „O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen und uns mitgeteilt, und hast uns offenbart, was nie gesagt worden war ..... Nach deiner Auferstehung offenbartest du uns alles„ damit wir wirklich erlöst werden. Du sagtest uns aber bloß, es werden Zeichen und Wunder geschehen im Himmel und auf der Erde, noch bevor das Ende der Welt kommt. Lehre uns nun, auf daß wir es also erkennen". In unserer Schrift kommt eine derartige Aussage Jesu, auf die sich die Jünger berufen könnten, nicht vor. Augenscheinlich ist an die sogenannte kleine Apokalypse Matth. 24; Marc. 13 und Luc. 21 gedacht, wo die Jünger nach den Zeichen der Ankunft Jesu und des Endes der Welt fragen. Die dort gegebene Auskunft hat also nicht befriedigt. Die Zeichen und Wunder im Himmel und auf Erden sind Matth. 24, 29ff. und Par. geschildert.

3) S. 92, 11f. = Ko. XXV, 8f. sprechen die Apostel: „O Herr, in welcher Weise wird man glauben können, daß du gehen und uns verlassen wirst, wie du zu uns sagst: ›Es wird ein Tag kommen und eine Stunde, daß ich hinaufgehe zu meinem Vater‹". Von seinem Heimgang zum Vater hat Jesus verschiedentlich geredet (vgl. S. 48, 5 = Ko. VI, 8; S. 50, 3 = Ko. VI, 12; S. 52, 3 = Ko. VII, 13; S. 60, 8 = Ko. X, 12), aber niemals in der hier gegebenen Form von Zeit und Stunde. Das *ἔρχεται ἡμέρα καὶ ὥρα* ist m. E. dem johanneischen *ἔρχεται ὥρα* (vgl. Joh. 4, 21. 23; 5, 25. 28; 16, 2. 25. 32) nachgebildet, wie auch das zweite Satzglied *ὑπάγω* (*πορεύομαι*) *πρὸς τὸν πατέρα μου* aus Johannes geflossen ist (vgl. Joh. 16, 10. 17 usw.).

4) S. 130, 5f. = Ko. XXXI, 12 spricht Jesus: „Seid ihr denn nicht alle Väter und alle Meister?" Darauf antworten die Jünger: „O Herr, bist du es nicht, der zu uns gesagt hat: ›Nicht nennet (Jemand) Vater euch auf Erden und Meister, denn einer ist euer Vater, der im Himmel und euer Meister‹". Wiederum

1) Matth. 1, 20 ist nur von einem „Engel Gottes" die Rede.

suchen wir vergebens in unserer Schrift nach einem derartigen Ausspruche, dagegen finden wir ihn Matth. 23, 8. 9.

Betrachten wir die eben aufgeführten Stellen noch etwas genauer, so springt in die Augen, daß es sich bei den Nrn. 1. 3. 4 um Anspielungen handelt, die nur in je einem Evangelium vorkommen; die Gabrielerzählung findet sich nur bei Lucas, der Ausspruch in Nr. 4 nur bei Matthäus, hinter Nr. 3 steht Johannes. Daraus erhellt mit Evidenz, daß unser Verfasser den Vier-Evangelienkanon besessen hat. Dieses Resultat wird durch die weitere Detailforschung aufs beste bestätigt.

S. 29, 7 ff. geben die Apostel einen kurzen Abriß der Wundertaten des Herrn während ihres Verkehrs mit ihm vor der Kreuzigung. Sie schöpfen dabei aber nicht aus ihrer persönlichen Kenntnis, sondern wie jeder andere Christ aus dem N. T. Sie beginnen ihre Aufzählung mit der Hochzeit zu Kana, die bekanntlich nur in Joh. 2, 1 ff. mitgeteilt wird und zwar wie hier als Anfang der Wundertaten. Ausdrücklich heißt es *ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας*, nur werden neben der Mutter zu den Eingeladenen nicht die Jünger, sondern die Brüder des Herrn gerechnet. Ob letztere Notiz in dem benutzten Texte stand, möchte ich bezweifeln, da er dies aus vs. 12 selbständig entnehmen konnte. Daß die Jünger dabei waren, brauchte nicht besonders erwähnt zu werden, da sie ja für alles Geschriebene als Augenzeugen gelten.

Die weitere Notiz, daß Jesus Tote auferweckte und die Lahmen gehen machte, ist zu allgemein gehalten. Spezieller ist schon die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand, die von den Synoptikern (Matth. 12, 13 ff.; Marc. 3, 1 ff.; Luc. 6. 10 ff.) überliefert wird. Daran wird angeschlossen eine ausführliche Schilderung von der Heilung der Blutflüssigen, die wir ebenfalls nur bei den Synoptikern lesen. Matth. 9. 20 ff. kann nicht in Betracht kommen, da hier die Nebenzüge nicht angeführt werden, auch Marc. 5, 25 ff. nicht, da nur vom Berühren des Gewandes die Rede ist, während in unserm Texte die Berührung des Saumes (der Quaste) des Kleides hervorgehoben wird. Das berichtet uns aber Luc. 8, 44 und gleichfalls stammt daher die Aussage vs. 46 *ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ*, während Marc. 5, 30 referiert *ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν*. Da die Jünger bei dieser Erzählung

aktiv beteiligt sind, hat unser Verfasser den Wirbericht angewendet.

Es folgt eine Aufzählung von Wunderheilungen ohne bestimmte Angaben: „er machte die Tauben hören und die Blinden sehen, aus den Besessenen vertrieb er die Geister und die Aussätzigen reinigte er". Wir werden dabei an Matth. 11, 5 und Luc. 7, 22 erinnert.

Bestimmtere Färbung nimmt wieder die Erzählung von der Wundertat im Lande der Gerasener an: „Und ein Mann, in welchem der Geist Legion war, traf Jesum und schrie und sagte usw." Matth. 8, 28ff. scheidet aus, da hier von zwei Dämonischen die Rede ist; Marc. 5, 1ff. und Luc. 8, 26ff. berichten dagegen nur von einem Besessenen und benennen den Dämon übereinstimmend „Legion". M. E. ist auch hier wieder Lucas die Quelle. Und so wird auch wohl die kurze Notiz von dem Seewunder darauf zurückgehen, obwohl neben Luc. 8, 22ff. noch Matth. 8, 23ff. und Marc. 4, 35ff. dasselbe überliefern. Alle drei Synoptiker bringen die Erzählung von der stürmischen Meerfahrt vor der Gerasenergeschichte, es ist daher das einleitende „darauf" nicht zu pressen[1].

Festeren Boden betreten wir mit der Geschichte vom Denar im Fische für den Steuereinnehmer, denn diese ist allein Matth. 17, 24ff. überliefert. Der Stoff ist frei behandelt; wieder treten die Jünger als „wir" auf, obwohl nach dem Grundtext die Sache zwischen Jesus und Petrus sich abspielt. Dieser Sachverhalt schimmert auch noch deutlich durch, denn Jesus spricht: „Laß einer von euch die Angel in die Tiefe werfen". Damit ist Petrus gemeint. Auch für das Speisungswunder kommt m. E. ebenfalls nur Matth. 14, 17ff. in Betracht, denn die Angabe, daß die Gespeisten fünf Tausend außer Kindern und Frauen betrugen, findet sich nur dort vs. 21 (vgl. Marc. 6, 44; Luc. 9, 14; Joh. 6, 13 gibt keine Zahl der Gesättigten).

Damit schließt der Bericht über die Wundertaten. Soviel ist klar, Matth. und Luc., nicht Marc. sind die Quellen für unsern Kompilator.

---

1) Das „darauf" kehrt auch S. 29, 7; 30, 13 (fehlt freilich bei C) und 31, 10 wieder. Es ist m. E. nicht im Sinne der Zeitbestimmung, sondern der Aneinanderreihung aufzufassen.

Den kompilatorischen Charakter beleuchtet am besten eine eingehende Analyse des Leidens- und Auferstehungsberichtes (S. 36, 4ff. = Ko. I, 13ff.)[1]. Zunächst wird als Zeugnis der Apostel überliefert, daß Jesus gekreuzigt ist durch Pontius Pilatus und Archelaus[2] inmitten des Räuberjoches. Am meisten wird man erstaunt sein über den Namen des Archelaus[3] statt des geschichtlichen Herodes (Antipas). Pilatus und Herodes werden zusammen genannt Act. 4, 27; Ignatius ad Smyrn. 1, 2; Justin, Apol. I, 40, 6 und Dialog. c. Tryph. c. 103; 331 A[4]. Der Name des Archelaus als König von Judäa und Sohn Herodes' (des Großen) konnte dem Verfasser aus den Evangelien nur durch Matth. 2, 22 bekannt sein[4]. Es wäre m. E. vergebliche Mühe, nach einer besonderen Quelle zu forschen, aus der unser Verfasser geschöpft hätte, denn auf apokryphe Zusätze von eigner Hand muß man bei einem Kompilator gefaßt sein[5].

„Inmitten des Räuberpaares" (oder Räuberjoches) entspricht Matth. 27, 38 (Marc. 15, 27), da Luc. und Joh. den Ausdruck *λησταί* nicht gebrauchen. Der Äthiope fügt noch hinzu: „und er wurde mit ihnen zugleich vom Holze des Kreuzes herabgenommen". Das scheint mir aber ein späterer Zusatz zu sein.

Als Ort des Begräbnisses wird angegeben *χρανίου λεγόμενος τόπος*[6]. Die Schädelstätte gilt nach den Evangelien als der Ort der Kreuzigung, aber Joh. 19, 41 heißt es ausdrücklich, daß

1) Vgl. darüber Harnack: Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht (Theol. Studien Bernh. Weiß zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, 1897, S. 1ff.). — Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi S. 81ff. 2) Der Äthiope bietet: „in den Tagen des Herodes", also *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου* nach Luc. 1, 5; Matth. 2, 5, aber schwerlich ursprünglich. Vielleicht ist das koptische ⲉⲡⲏ = *διά*, *ὑπό* aufzufassen als *ἐπί* = unter. 3) Der Äthiope fügt „Fürst" hinzu. 4) Der König Herodes spielt bekanntlich im Petrusevangelium als Richter Jesu eine bemerkenswerte Rolle. 5) Justin, Dialog. c. Tryph. c. 103; 331 A nennt Archelaus Nachfolger Herodes des Großen, des Kindermörders von Bethlehem, und unterscheidet richtig von letzterem den Herodes (Antipas), der als Nachfolger des Archelaus die Gewalt in Judäa übernahm. In der sogenannten Anaphora des Pilatus (Tischendorf, Evangelia apocrypha[2] p. 439. 446) erscheint Archelaus neben seinen beiden Brüdern Herodes und Philippus und den Hohenpriestern Annas und Kaiphas als Überlieferer des gefangenen Jesus in die Hände des Pilatus. 6) Vgl. Matth. 27, 33; Marc. 15, 22; Luc. 23, 33; Joh. 19, 17.

der Garten des Begräbnisses an dem Orte lag, wo Jesus gekreuzigt ward[1]; demgemäß konnte der Autor den Ort des Begräbnisses und der Kreuzigung identifizieren. Daß der Begräbnisplatz ein Garten war, wird nicht hervorgehoben.

Zu diesem Orte begeben sich drei Frauen; dabei wird nicht gesagt, zu welcher Tagesstunde und an welchem Tage dies geschehen. Die Kenntnis der Evangelienüberlieferung wird wieder vorausgesetzt. Es wird ferner die Zahl der Myrophoren auf drei angegeben. Das stimmt mit den Angaben von Marc. 16, 1 und Luc. 24, 10 überein, aber die Namen differieren. Unser Verfasser nennt Maria, Martha und Maria Magdalena[2]; nach Marc. sind es Maria Magdalena, Maria des Jacobus und Salome (vgl. 16, 49), nach Luc. Maria Magdalena, Johanna und Maria des Jacobus, während Matth. 28, 1 (vgl. 27, 61) nur Maria Magdalena und die andere Maria anführt und Joh. 20, 1 allein die Maria Magdalena überliefert, desgleichen auch Aristion-Marcus 16, 9[3]. Aus dieser Zusammenstellung wird ersichtlich, daß Maria Magdalena übereinstimmend von der Überlieferung zu den Myrophoren gerechnet wird, daß aber das Geschwisterpaar Maria und Martha nur in unserer Epistola genannt wird[4].

Als Motiv des Ganges wird die Salbung des Leichnams wie Marc. 16, 1 (Luc. 24, 1; Petrusev. vs. 54) angegeben. Während ihres Ganges weinen und trauern sie über das Geschehene. Der Ausdruck des Weinens und Trauerns scheint aus Aristion-Marc. 16, 10 entnommen zu sein, wo dasselbe von den Jüngern berichtet wird[5].

„Als sie sich aber dem Grabe genähert hatten, blickten sie hinein und nicht fanden sie den Leichnam“[6]. Von der Sorge

1) Matth. 27, 60; Marc. 15, 46; Luc. 23, 53 sprechen nur von einem neuen Grab im Felsen, aber sie setzen seine Nähe von der Hinrichtungsstätte voraus. 2) Über die Namen Sarah, Martha und Maria Magdalena beim Äthiopen s. o. S. 180. 3) Das Petrusevangel. nennt vs. 50 Maria Magdalena mit ihren Freundinnen, jedoch ohne Angabe der Zahl, die syrische Didascalia (c. 21 p. 107, 2 ed. Achelis u. Flemming) Maria Magdalena und Maria, Tochter des Jacobus (vgl. die Apostolischen Constitutionen V, 13). 4) Über andere spätere Zeugnisse s. u. S. 232 f. 5) Im Petrusev. vs. 59 heißt es von den zwölf Jüngern wie hier von den Frauen *ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα ... διὰ τὸ σταβάν*. 6) Der Äthiope im Nachsatz: „fanden sie den Stein, wo man ihn vom Grabe fortgerollt hatte, sie öffneten den Eingang und fanden den Leichnam nicht“.

um das Abwälzen des großen Steines (vgl. Marc. 16, 3; Petrusev. vs. 53) ist keine Rede — das finden wir auch Luc. 24, 1. 2; Joh. 20, 1 nicht —, überhaupt wird der abgewälzte Stein wieder bei den Lesern vorausgesetzt. Von einem direkten Betreten des Grabes (Marc. 16, 5; Luc. 24, 2; Joh. 20, 6. 8) wird nichts berichtet, sondern nur von einem Hineinblicken (*παρακύπτειν* Joh. 20, 5. 11 vgl. Luc. 24, 12; Petrusev. vs. 55. 56). Dabei überzeugen sich die Frauen, daß der Leichnam nicht mehr vorhanden ist (Luc. 24, 3. 23). Abweichend von der Gesamtüberlieferung der Evangelien ist jede Erscheinung eines Engels (Matth. 28, 5; Marc. 16, 5; Petrusev. vs. 55. 56) oder zweier Engel (Luc. 24, 4. 23; Joh. 20, 12) übergangen. Statt dessen erscheint der Herr den trauernden und weinenden Frauen in eigener Person außerhalb des Grabes. Denn das Interesse des Verfassers hängt nicht an dem leeren Grabe — das Fehlen des Leichnams konnte ja die jüdische Verleumdung, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen (Matth. 27, 62—66; 28, 13. 15), nicht widerlegen —, sondern an der Erscheinung des Auferstandenen *ἐν σαρκί*. Deshalb wird die jüngste Überlieferungsphase der Evangelien weiter ausgesponnen, die die erste Erscheinung nicht allein nach Jerusalem auf den Tag der Auferstehung verlegt, sondern sie unmittelbar beim leeren Grabe erfolgen läßt, nur mit dem Unterschiede, daß diese Erscheinung nicht, wie bei Joh. 20, 14 und Aristion-Marc. 16, 9. der Maria Magdalena allein zuteil wird oder nach der Erweiterung bei Matth. 28, 9. 10 der Maria Magdalena und der andern Maria auf dem Heimwege vom Grabe, sondern allen drei Myrophoren unmittelbar am Grabe. Die Vorlage dafür hat unzweifelhaft das Ev. des Joh. gebildet. Schon die Anrede des Auferstandenen: „Wen beweinet ihr? Nicht weinet mehr; ich bin's, den ihr suchet" erinnert an Joh. 20, 15: *τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;* Auch die Aufforderung, zu den Brüdern mit der Meldung von der Auferstehung des Meisters zu gehen, stammt wohl aus Joh. 20, 17 — doch in Kombination mit Matth. 28, 7. 10 —, ebenfalls der Ausdruck *διδάσκαλος* aus Joh. 20, 16. Welchen Eindruck die Erscheinung des Auferstandenen auf die Frauen macht, darüber wird nicht weiter reflektiert. Nun werden im direkten Gegensatz zu der Überlieferung bei Matth. 28, 7. 10; Marc. 16, 7 die Jünger nicht nach Galiläa gewiesen, um der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt zu werden, sondern auch sie sollen

am Grabe selbst die Gewißheit erlangen, deshalb der Auftrag: „Kommet, der Meister ist von den Toten auferstanden". Aber jetzt zeigt sich, daß diese Kunde bei den Jüngern keine gläubige Aufnahme findet, eine zweimalige Mission hat keinen Erfolg. Martha sowohl wie Maria kehren mit der Meldung zurück: „Niemand von ihnen hat mir geglaubt, daß du lebst" (vgl. Luc. 24, 11; Aristion-Marc. 16, 11). Infolgedessen begibt sich der Herr selbst mit den Frauen nach Jerusalem; er findet sie drinnen (Joh. 20, 26), d. h. wohl aus Furcht vor den Juden halten sie sich verborgen (Joh. 20, 19 vgl. Petrusev. vs. 26). Der Herr tritt nun nicht bei verschlossenen Türen (Joh. 20, 19. 26 vgl. Luc. 24, 36) ein, sondern ruft sie heraus. Aber auch dadurch ist der Unglaube der Jünger nicht überwunden, sie halten die Erscheinung für ein Gespenst (vgl. Luc. 24, 37), wie sie es einst beim Wandel des Herrn auf dem See getan hatten (Matth. 14, 26; Marc. 6, 49; Joh. 6, 20), deshalb auch die Aufforderung: „Kommet, fürchtet euch nicht!"[1] Darauf stellt sich Jesus als ihr Meister vor und ruft den Petrus seine dreimalige Verleugnung ins Gedächtnis zurück (Matth. 26, 34. 69 ff. u. Parall.). Als die Jünger noch immer zweifeln, daß es wirklich der Herr wäre, redet er sie mit den Worten an: „Warum zweifelt ihr noch und seid ungläubig? Ich bin's, der euch gesagt hat inbetreff meines Fleisches und meiner Auferstehung". Damit sie sich von der Realität seines Leibes überzeugen, fordert er den Petrus auf, die Finger in die Nagelmale seiner Hände zu legen, den Thomas, die Finger in die Lanzenstiche seiner Seite zu legen, und den Andreas, seine Füße zu betrachten, ob sie die Erde berühren oder nicht[2]. Da haben wir deutlich eine Kombination von Luc. 24, 37 ff. u. Joh. 20, 25 ff. vor uns. Die Thomasgeschichte, die nach Joh. erst acht Tage nach der ersten Erscheinung stattfindet, wird in Übereinstimmung mit Luc. auf den Auferstehungstag verlegt, und während Thomas nach Joh. seinen Finger in die Nagelmale und seine Hand in die Seite legt, werden nach Luc. 24, 39 auch die Füße zum Beweis herangezogen und die körperliche Berührung auf die

1) Auch die Frauen redet Jesus nach Matth. 28, 10 mit den Worten an: μὴ φοβεῖσθε. 2) Über die zahlreichen Parallelen zu Joh. 29, 25 b u. 27 a vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien III, 192 f.

drei Zeugen Petrus, Thomas und Andreas verteilt. Und zu dieser Kombination tritt als dritte Quelle die Überlieferung bei Aristion-Marcus von dem Unglauben der Jünger trotz der Meldung von seiten der Maria Magdalena und der Emmausjünger. Auch hier müssen die Jünger erst durch den Herrn selbst zum Glauben an den leibhaftig Auferstandenen gebracht werden.

Der vorliegende Auferstehungsbericht, obwohl er sich als der authentische Bericht der Apostel ausgibt, trägt — darüber wird wohl niemand im Zweifel sein — einen durchaus sekundären Charakter an sich. Und nicht nur dies, der Bericht ist, wie Harnack mit Recht hervorhebt, eine literarische Komposition. Alle vier Evangelien haben zum Ganzen beigesteuert. Deshalb braucht man aber nicht anzunehmen, der Verfasser habe mechanisch, gleichsam mosaikartig diesem oder jenem Evangelium seinen Stoff entnommen, vielmehr hat er sich durch eifrige Lektüre der betreffenden Partien der Evangelien eine solche Kenntnis des Materials verschafft, daß er ganz frei über den überlieferten Stoff verfügen und mit Hilfe der eigenen Phantasie etwas Neues schaffen konnte. Die Tendenz, die ihn zu diesem neuen Auferstehungsbericht trieb, liegt offen zutage: alle doketischen Vorstellungen, die sich an die Person des Gekreuzigten und Auferstandenen knüpfen, sollen durch diesen authentischen Bericht der Apostel für immer aus der Welt geschafft werden. Nicht die Auferstehung als solche steht in Frage, sondern die Beschaffenheit des Auferstandenen, ob σάρξ oder πνεῦμα. Deshalb schließt das Ganze mit den Worten ab: „Wir aber haben ihn befühlt, damit wir erkannten, ob er wahrhaftig im Fleische auferstanden wäre". Das Befühlen[1] läßt an der Tatsache der vollen Leiblichkeit nicht mehr zweifeln, und so fallen die Apostel auf ihr Antlitz und bekennen ihre Sünden, daß sie ungläubig gewesen seien (S. 42, 9ff. = Ko. IV, 10ff.). Und in den Dienst dieser Apologetik wird die Zahlensymbolik gestellt

1) Bereits im Proömium betonen die Apostel dieses Berühren zur Widerlegung des Doketismus. Vgl. S. 26, 13 f.: „indem wir euch verkünden und mitteilen das, was wir über unsern Herrn Jesum Christum aufgeschrieben haben, wie wir ihn (sahen), hörten und berührten, nachdem er von den Toten auferstanden war" und S. 28. 7: „und von dem die Apostel in Wahrheit predigten und den die Jünger berührten". Das ἀληθῶς gehört auch zum zweiten Satze.

nach dem Grundsatze von Matth. 18, 16; 2. Kor. 13, 1 (Deuteron. 19, 15): *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.* Drei Frauen gehen zum Grabe und diese drei erleben die Erscheinung des Auferstandenen. Eine dreifache Mission (zweimal der Frauen, das dritte Mal des Herrn selbst) an die ungläubigen Jünger ist notwendig, dazu eine Berührung von seiten dreier Jünger und außerdem in dreifacher Weise. Erst die Berührung der Hände, der Seite und der Füße erbringt den endgiltigen Beweis für die leibliche *σάρξ*. So gibt die Dreizahl das Schema für die Gruppierung des Stoffes ab, und dieses Schema ist von dem Verfasser frei erfunden.

Konnten wir in dem Auferstehungsberichte eine Kompilation aus allen vier Evangelien konstatieren, so tritt an andern Stellen die eklektische Methode wieder zutage. Aus Matth. 25, 1 ff. ist die Parabel von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen (S. 136, 4 ff. = Ko. XXXIV, 5 ff.) entnommen, freilich nicht ohne bewußte Veränderung der Vorlage (s. u.). Demselben Evangelium (Matth. 15, 14, nicht Luc. 6, 39) verdankt der Verfasser den Gedanken von dem Blinden, der einen Blinden führt, so daß beide in eine Grube fallen (S. 148, 10 = Ko. XL, 1), und dasselbe gilt von dem Satze (S. 150, 4 ff. = Ko. XL, 11 ff.): „Wenn du einen Sünder siehst, so weise ihn zurecht zwischen dir und ihm[1]. Wenn er aber nicht auf dich hört, so nimm einen andern mit dir bis zu drei und belehre deinen Bruder; wiederum wenn er nicht auf dich hört, so stelle ihn vor dir hin wie (einen Heiden und Zöllner)". Hier kann nur Matth. 18, 15 f. in Frage kommen. Ferner ist der Gedanke, daß beim Gericht das Korn (Weizen) in die Speicher gesammelt und die Spreu in das Feuer geworfen wird (S. 152, 3), wohl durch Matth. 13, 12, nicht durch Luc. 3, 17 veranlaßt. Dazu kommt noch eine Reihe von Phrasen, wie z. B. „mein Vater, der sich in den Himmeln befindet (S. 60, 8 = Ko. X, 12 vgl. Matth. 7, 21 u. ö.), oder „das Himmelreich" (S. 44, 2 = Ko. V, 3 u. ö.), oder das häufig wiederkehrende „wahrlich, ich sage euch" oder „am Tage des Gerichts" (S. 84, 3 = Ko. XXI, 1 vgl. Matth. 10, 15; 11, 22. 24) und anderes mehr.

---

1) Der Äthiope fügt in Übereinstimmung mit dem Grundtexte hinzu: „wenn er dir gehorcht, so hast du ihn gewonnen". Es ist möglich, daß der Kopte diesen Satz aus Versehen ausgelassen hat.

Man kann also durchaus nicht mit Guerrier, Avant-Propos S. 4 behaupten: Il semble que dans les détails des faits évangéliques l'auteur suit de préférence le texte de S. Luc. Matthäus und Lucas haben vielmehr in gleicher Weise ihren Beitrag geliefert, wie wir bereits beim Auszuge aus den Wundertaten Jesu konstatierten. Als direktes lukanisches Gut möchte ich die Erwähnung des Ortes des Lazarus hinzufügen, zu dem der Herr nach seinem Tode herabsteigt (Ko. XXI, 12; der Äth. S. 86, 4 hat geändert), denn die Geschichte von Lazarus im Paradiese finden wir bekanntlich nur Luc. 16, 22 f.

Merkwürdig ist, daß die „goldene Regel" nicht in der Fassung von Luc. 6, 31 (Matth. 7. 12) gegeben ist, sondern in der negativen Form: ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖτε, wie in Cod. D zu Act. 15, 28. 29, der Didache 1, 2, Aristides, Apol. 15, 6, Iren. adv. haer. III, 12, 14[1].

Das Ev. des Marcus scheint keinen besonderen Beitrag geliefert zu haben, obwohl die Kenntnis desselben nicht geleugnet werden kann. Nur beim Auferstehungsberichte ließ sich Benutzung des unechten Marcusschlusses konstatieren.

Auf Grund der vorgetragenen Beobachtungen würde man zu der Ansicht geneigt sein, den synoptischen Typus unserer Schrift zu betonen, aber dies würde ein ganz falsches Bild geben. Denn es ist doch nicht mehr der auf Erden wandelnde Jesus, der hier zu seinen Jüngern redet, sondern der Erhöhte, der κύριος, wie er im Glauben der Gemeinde lebt. So ist denn auch das Christusbild mit johanneischen Farben gemalt. Schon die Stellung des Apostels Johannes an die Spitze des Apostelkollegiums (S. 26, 9) ist eine Singularität (s. u.), ebenso gibt die Anführung der Hochzeit zu Kana am Anfang der Wunderwirksamkeit Jesu wichtige Fingerzeige. Und überfliegen wir den ganzen Text, so stoßen wir auf Schritt und Tritt auf johanneisches Sprachgut, auf bekannte johanneische Gedanken. Ja, man kann geradezu die Behauptung aufstellen, daß, sollte unsere Epistola im 2. Jahrhundert entstanden sein, in keiner der uns überlieferten Schriften des 2. Jahrhunderts eine derartig starke

1) Vgl. Resch. Das Aposteldekret, 1905, S. 135 f.; ders. Agrapha[2], S. 60 und Außerkanonische Paralleltexte II, S. 80.

Benutzung des Johannesevangeliums hervortritt wie in der vorliegenden. Das Glaubensbekenntnis zu dem praeexistenten Logos, wie es der theologischen Reflexion des Evangelisten entsprungen ist, hat sich der Auferstandene selbst zu eigen gemacht. Feierlichst proklamiert er S. 58, 15 = Ko. X, 7: „Ich bin der Logos" und noch deutlicher mit Joh. 1, 14 S. 128, 1 = Ko. XXX, 4: „Ich bin der Logos, ich wurde Fleisch". So hat der dogmatische Christus den historischen Jesus verdrängt. Stetig redet er von seinem Vater, der ihn gesandt hat (S. 46, 4 = Ko. V, 13 u. ö. vgl. Joh. 4, 34; 6, 44 u. ö.) und von seinem Heimgang zum Vater (S. 48, 5 = Ko. VI, 8; S. 52, 3 = Ko. VII, 13 usw. vgl. Joh. 7, 33; 14, 12. 28 u. ö.). Johanneischen Ursprungs sind Ausdrücke wie „die δόξα dessen, der mich gesandt hat" (S. 50, 2 = Ko. VI, 11 vgl. Joh. 7, 18) resp. „die δόξα des Vaters" (S. 82, 6 = Ko. XX, 4), das „Halten der Gebote des Vaters" (S. 84, 1 = Ko. XX, 12 u. ko. XXI, 5 vgl. Joh. 15, 10) neben „Halten meiner Gebote" (S. 78, 8 = Ko. XVIII, 5; S. 86, 10 = Ko. XXII, 5 u. ö. vgl. Joh. 14, 15. 21; 15, 10); dazu πιστεύειν εἰς τὸ φῶς S. 124, 7 = Ko. XXIX, 1 (vgl. Joh. 12, 36). Echt johanneisch ist das mystische Verhältnis des Vaters zum Sohne, wenn es heißt S. 58, 6 = Ko. X, 3: „Ich bin ganz in meinem Vater und mein Vater ist in mir" (vgl. S. 66, 6 = Ko. XI, 15; 80, 8 = Ko. XIX, 7) nach Joh. 10, 38; 14, 10. 11, ein Verhältnis, das sich auch auf die Jünger ausdehnt, die sich in Christus befinden (S. 66, 6 = Ko. XII, 1; 96, 3 = Ko. XXVI, 10 vgl. Joh. 14, 20; 15, 4). Es ist der johanneische Christus, der zu uns mit den Worten redet S. 60, 8 = Ko. X, 13: „Aber siehe nun, ich gebe euch ein neues Gebot: Liebet einander" (Joh. 13, 34) oder S. 96, 3 = Ko. XXVI, 11: „Ich werde euch geben meinen Frieden" (vgl. Joh. 14, 27) oder S. 92, 7 = Ko. XXV, 2: „Selig vielmehr sind die, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben" (vgl. Joh. 20, 29). Auch das Bild von der Hürde des Hirten und seinen Schafen S. 142, 2 = Ko. XXVII, 1 wird wohl aus Joh. 10, 1 f. entnommen sein. Ja, das Johannesev. ist scheinbar in den Augen des Verfassers das Evangelium, welches die wahre Erkenntnis von Christus übermittelt. Denn S. 99, 5 f. lesen wir: „und alles, was ich euch gesagt habe und ihr über mich geschrieben, nämlich daß ich das Wort bin des Vaters und der Vater in mir ist". In diesem Sinne sollen die Apostel auch dem Paulus zum Führer sein und ihn belehren, d. h. die

johanneische Theologie über den Logos Christus soll die Richtschnur der Lehre bilden.

Diese Zusammenstellung, die noch bedeutend vermehrt werden kann, wird genügend die einzigartige Schätzung des Johannesevangeliums illustrieren. Es ist mithin in der Epistola synoptisches und johanneisches Gut bunt durcheinander gemischt. Man könnte daher die Vermutung hegen, daß der Anonymus eine Evangelienharmonie, speziell die Evangelienharmonie des Tatian benutzt hätte. Aber eine Benutzung des Tatian ist nicht nachweisbar, denn dort, wo man sie am besten kontrollieren könnte, d. h. in dem Auszuge der Wundertaten, ist die Reihenfolge eine verschiedene; z. B. steht nach der Rekonstruktion von Zahn (GK II, S. 539ff.) die Geschichte der Speisung in § 34; das in der Epistola vorher angeführte Fischwunder in § 45. Auch das chronologische Verhältnis ist einer Benutzung nicht günstig, sollte die Epistola bereits vor 170 verfaßt sein. So werden wir bei dem Resultat stehen bleiben, daß der Verfasser der Epistola selbst aus den vier getrennten Evangelien seinen Stoff auf eigene Faust komponiert hat.

Das braucht nun die Benutzung anderer außerkanonischer Evangelien nicht auszuschließen; wenigstens muß diese Frage erörtert werden, zumal da von anderer Seite die Kenntnis eines außerkanonischen Evangeliums behauptet ist.

Da treffen wir S. 29, 1ff. zwischem dem Berichte über die Geburt von Bethlehem und die Hochzeit zu Kana eine auch sonst bekannte Erzählung aus der Kindheit: „Dies tat unser Herr Jesus Christus, welcher von Joseph und Maria, seiner Mutter, geschickt worden war, wo er lernen könnte das Buch (om. A). Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: sprich Alpha, da antwortete er und sprach: du sage mir zuerst, was Beta ist. Diese Tatsache, die geschehen ist, ist wahrhaftig und wirklich" (nach S: „und eine wahre und wirkliche Tat ist es, die er getan hat").

Diese Geschichte wird uns im sogen. Thomasevangelium[1] c. 6, 3 (längere Rezension) überliefert: καὶ εἶπεν (sc. Ζαχχαῖος

1) Den Text des Evangeliums besitzen wir in einer längeren griechischen Rezension (Tischendorf, Evangelia apocrypha[2], 1876, p. 140—157) und einer kürzeren (ibid. p. 158—163). Dazu kommt eine lateinische Version (ibid. p. 164—180) und ein Stück auf einem Palimpsest aus dem 5. Jahrh. (ibid. Prolegom. p. XLIV sq.), ferner

αὐτῷ πάντα τὰ γράμματα ἀπὸ τοῦ α ἕως τοῦ ω μετὰ πολλῆς ἐξετάσεως τρανῶς. ἐμβλέψας δὲ τῷ καθηγητῇ Ζακχαίῳ λέγει αὐτῷ· Σὺ τὸ ἄλφα μὴ εἰδὼς κατὰ φύσιν, τὸ βῆτα πῶς ἄλλους διδάσκεις; ὑποκριτά, πρῶτον εἰ οἶδας δίδαξον τὸ ᾱ. καὶ τότε σοι πιστεύσομεν περὶ τοῦ β und c. 14. 2: *εἶπε δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Εἰ ὄντως διδάσκαλος εἶ. καὶ εἰ οἶδας καλῶς τὰ γράμματα, εἰπέ μοι τοῦ ἄλφα τὴν δύναμιν, κἀγώ σοι ἐρῶ τὴν τοῦ βῆτα.* Ähnlich lesen wir im Evangelium des Pseudo-Matthäus c. 38: Factum est secundo, ut Joseph et Maria rogarentur a populo ut Jesus doceretur litteris in schola. Quod et facere non negaverunt, et secundum praeceptum seniorum ducebant eum ad magistrum, ut doceretur ab eo scientia humana. Et tunc coepit magister imperiose eum docere dicendo Die Alpha. Jesus vero dixit ei: Tu mihi die prius quid sit Betha et ego dicam tibi quid sit Alpha. Schon die Marcosier des Irenäus adv. haer. I, 20, 1 kannten die Geschichte, wenn er von ihnen berichtet: *Προσπαραλαμβάνουσι δὲ εἰς τοῦτο κἀκεῖνο τὸ ῥᾳδιούργημα ὡς τοῦ κυρίου †τὰ διὰ†*[1] *τοῦ διδασκάλου αὐτῷ γήσαντος, καθὼς ἔθος ἐστίν, εἰπὲ ἄλφα, ἀποκρίνασθαι τὸ ἄλφα. Πάλιν τε τὸ βῆτα τοῦ διδασκάλου κελεύσαντος εἰπεῖν, ἀποκρίνασθαι τὸν κύριον· σὺ μοι πρότερον εἰπὲ τί ἐστι τὸ ἄλφα καὶ τότε σοι ἐρῶ τί ἐστι τὸ βῆτα.*

Vergleicht man die verschiedenen Textüberlieferungen, so ist angesichts des Textes bei Irenäus soviel m. E. evident, daß der griechische Text sekundär ist[2]; unbedingt war die erste Frage eine direkte: *εἰπὲ ἄλφα*. Unser Text stimmt wörtlich mit dem lateinischen Texte des Pseudo-Matthäus überein, nur

eine syrische Version aus dem 6. Jahrh. bei W. Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, London 1865, p. 11—16 (syr. Text) und p. 6—11 (englische Übersetzung). Auch gibt es ein Evangelium infantiae Salvatoris arabicum in lateinischer Übersetzung von Fleischer (Tischend. p. 181—209) und eine freie lateinische Bearbeitung des Stoffes in dem sogen. Evangelium Pseudo-Matthaei (ibid. p. 51—112). Vgl. die Übersetzung bei Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 67 ff.

1) Die Stelle ist verdorben, vielleicht *παιδὸς ὄντος καὶ μανθάνοντος τὰ γράμματα.* 2) Das gilt auch von dem verkürzten griech. Text (vgl. Tischendorf ibid. p. 160): *Γράψας δὲ ὁ Ζακχαῖος τὴν ἀλφάβητον Ἑβραϊστὶ καὶ λέγει πρὸς αὐτὸν Ἄλφα· καὶ φησὶν τὸ παιδίον Ἶσα· καὶ αὖθις ὁ διδάσκαλος Ἄλφα· καὶ τὸ παιδίον ὁμοίως· εἶτα πάλιν ὁ ἐμβλέψας ὁ Ἰησοῦς τῷ καθηγητῇ λέγει· Σὺ τὸ ἄλφα μὴ εἰδὼς πῶς ἄλλον τὸ βῆτα διδάξῃς;*

ist der Nachsatz: et ego dicam tibi quid sit Alpha, ausgelassen. Auch darin sind beide identisch, daß ausdrücklich hervorgehoben wird, der Knabe sei von Joseph und Maria in die Schule geschickt worden[1], nach den andern Texten ist es Joseph allein. Irenäus redet unmittelbar vor Anführung der Kindheitsgeschichte von einem *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νοθῶν γραφῶν*, die die Marcosier *εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα* verfaßt hätten, aber daß dieselben Gnostiker auch die Verfasser der apokryphen Schrift waren, sagt er nicht. Mit Recht betont Zahn (GK I, 746, Anm. 2), daß der Ausdruck *προσπαραλαμβάνουσι* nur besage, die Marcosier nähmen außer den vorher genannten selbstverfaßten Schriften auch noch diese leichtfertige Erfindung anderer zu Hilfe. Offensichtlich benutzten die Marcosier die angeführte Stelle für ihre Interpretation; nicht der Wortlaut, sondern erst die Exegese macht die Erzählung den Gnostikern schmackhaft, wie auch Irenäus dies hervorhebt: *καὶ τοῦτο ἐξηγοῦνται ὡς αὐτοῦ μόνου τὸ ἄγνωστον ἐπισταμένου, ὃ ἐφανέρωσεν ἐν τῷ τύπῳ τοῦ ἄλφα.* Die Marcosier stehen einem ihnen fremden Stoff gegenüber, dem sie genau so wie den von Irenäus in den vorhergehenden und nachfolgenden Kapiteln angeführten zahlreichen Stellen des A. und N. T.s durch ihre geistige Interpretation die gnostischen Geheimnisse resp. die beliebte Zahlenmystik entlocken. Ich muß deshalb, abgesehen von dem sonstigen Inhalt, in Übereinstimmung mit Zahn den gnostischen Charakter dieses Thomas-Evangeliums durchaus bestreiten. Der Verfasser der Epistola wenigstens, der doch sonst so energisch gegen die Gnostiker zu Felde zieht, ist sich nicht bewußt gewesen, ein gnostisches Buch in Händen zu haben. Was dem Irenäus als *ῥᾳδιούργημα* gilt — dieses ungünstige Urteil ist wohl einerseits durch die Benutzung von seiten der Gnostiker mitbeeinflußt, andererseits durch die zum Teil läppischen Erzählungen —, ist in seinen Augen eine Tatsache, die wahrhaftig und wirklich geschehen ist. Indem der Verfasser aber diesen Zusatz macht[2], bestätigt er, daß er

1) Diese Übereinstimmung zwischen Epistola und Pseudo-Matthäus kann m. E. nur auf eine gemeinsame griechische Überlieferung zurückgehen, die wir bis heute nicht kennen. 2) Wajnberg hat mit Unrecht diesen Satz als Überschrift zu der folgenden Erzählung von der Hochzeit zu Kana aufgefaßt.

eine schriftliche Quelle benutzt hat, die nach seiner Meinung mit den Evangelien nicht auf gleiche Stufe zu stellen ist, sondern erst noch einer besonderen Versicherung ihres Wahrheitsgehaltes bedarf. Die Apostel — das ist von besonderem Interesse — approbieren die Schrift, weil sie in großkirchlichen Kreisen zur Erbauung gelesen wird. Daß unser Verfasser der Schrift gerade das Schulmotiv entnahm, hat wohl seinen Grund in der besonderen Beliebtheit dieser Episode. Für ihn war die Erzählung im antignostischen Sinne wichtig als Beleg für die volle Menschheit Christi. Es soll die natürliche Entwicklung des Knaben geschildert werden, nachdem unmittelbar vorher die Geburt in Bethlehem, die Erziehung und Reifwerdung gestreift ist. Der Gedanke von Luc. 2, 40, daß das Kind wuchs und erstarkte und voll Weisheit ward, soll durch die Schulgeschichte illustriert werden, und da die Evangelien, abgesehen von der Erzählung des 12jährigen Knaben im Tempel, keinen Stoff aus der Jugendzeit liefern, sah sich unser Verfasser notgedrungen nach einer andern außerkanonischen Quelle um. Die Schulgeschichte ist nur ein Ersatz für Luc. 2, 41ff.; sie legt Zeugnis ab für die göttliche Natur des in der menschlichen σάρξ erschienenen Logos.

Die Benutzung eines apokryphen Kindheitsevangeliums bildet nun ohne Zweifel ein günstiges Präjudiz für die Annahme der Benutzung außerkanonischen Stoffes. Jüngst hat A. Baumstark auf Grund der Publikation von Guerrier in einer besonderen Abhandlung unter dem Titel: Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht Ägypterevangeliums) [Z. f. ntliche Wissenschaft 1913, Heft 3, S. 232ff.], den Nachweis zu führen versucht, daß der Verfasser der Epistola ein außerkanonisches Evangelium, höchstwahrscheinlich das Ägypterevangelium benutzt habe, und hat für seine These etwas voreilig die Zustimmung von F. Haase [Z. f. ntliche W. 1915, H. 1.2, S. 106ff.] erhalten. Baumstark gründet seine Ansicht auf zwei Punkte, auf den Apostelkatalog S. 26, 11f. und auf das Myrophorenpaar Maria und Martha.

In dem bisher nur äthiopisch erhaltenen Anfang der Epistola werden als Verfasser des apostolischen Sendschreibens elf Apostel namentlich aufgeführt und zwar in folgender Reihenfolge: Johannes, Thomas, Petrus, Andreas, Jacobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und Kephas.

Aus den ntlichen Schriften kann diese Liste nicht geflossen sein, denn dort stehen folgende Reihen:

Matth. 10, 2—4	Marc. 3, 16—19
1. Simon Petrus	1. Simon Petrus
2. Andreas	2. Jacobus Zebedaei
3. Jacobus Zebedaei	3. Johannes
4. Johannes	4. Andreas
5. Philippus	5. Philippus
6. Bartholomäus	6. Bartholomäus
7. Thomas	7. Matthäus
8. Matthäus	8. Thomas
9. Jacobus Alphaei	9. Jacobus Alphaei
10. [Lebbäus] Thaddäus	10. Thaddäus
11. Simon Kanan.	11. Simon Kanan.
12. Judas Iscariot	12. Judas Iscariot

Luc. 6, 16	Act. 1, 13
1. Simon	1. Petrus
2. Andreas	2. Johannes
3. Jacobus	3. Jacobus
4. Johannes	4. Andreas
5. Philippus	5. Philippus
6. Bartholomäus	6. Thomas
7. Matthäus	7. Bartholomäus
8. Thomas	8. Matthäus
9. Jacobus Alphaei	9. Jabobus Alphaei
10. Simon Zelotes	10. Simon Zelotes
11. Judas Jacobi	11. Judas Jacobi
12. Judas Iscariot	

Im Vergleich zu diesen kanonischen Listen zeigt die Epistola nachstehende Besonderheiten: 1) Stellung des Johannes an die Spitze des Apostelkollegiums statt des Petrus, 2) Ausfall des Jacobus Alphaei und des Simon Zelotes, 3) Einführung des Nathanael und Kephas, 4) Nennung des Judas Zelotes statt Judas Jacobi resp. Thaddäus. Nun besitzen wir aber in den Eingangsworten der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung eine Apostelliste, die mit derjenigen der Epistola die auffallendste Übereinstimmung zeigt. Sie hat folgende Reihenfolge, der ich zum besseren Vergleich die Liste der Epistola gegenüberstelle:

Apostol. Kirchenordnung	Epistola
1. Johannes	1. Johannes
2. Matthäus	2. Thomas
3. Petrus	3. Petrus
4. Andreas	4. Andreas
5. Philippus	5. Jacobus
6. Simon	6. Philippus
7. Jacobus	7. Bartholomäus
8. Nathanael	8. Matthäus
9. Thomas	9. Nathanael
10. Kephas	10. Judas Zelotes
11. Bartholomäus	11. Kephas.

Die beiden Listen stimmen nicht nur was die Zahl, sondern auch was die Namen anbetrifft abgesehen von einem einzigen Namen vollständig überein, nur die Reihenfolge — das ist aber irrelevant — ist etwas geändert. Gerade die Singularitäten der Epistolareihe kehren hier wieder: Johannes zu Anfang, Nathanael und Kephas als zwei Apostel. Baumstark will nun die einzige Namensdifferenz, Simon (Ap. KO.) und Judas Zelotes (Epistola) durch folgende Erwägungen beheben. In der äthiopischen Übersetzung der Ap. KO. werde die Zwölfzahl der Apostel dadurch gewonnen, daß unter die Sprechenden hinter Nathanael Judas eingefügt und auf beide der in der sonstigen Überlieferung dem Nathanael allein zugeschriebene Spruch verteilt wurde. Diese Veränderung wäre erst auf äthiopischem Boden entstanden, da sie nicht nur dem Koptischen, sondern auch dem Arabischen fremd sei. Nun wäre es gewiß nicht zufällig, daß auch in der Liste des „Testaments" (= Epistola) Judas sich gerade an Nathanael anschlösse. Bei der Bedeutung der Apostol. KO. als Anfang des großen pseudo-apostolischen Rechtsbuches Ägyptens wäre eine Korrektur der Liste des Testamentes (= Epistola) nach der Apostelliste des äthiopischen Textes der Apostol. KO. nur zu begreiflich. Ursprünglich wäre Judas auch der Liste des äthiopischen Testamentes fremd gewesen und erst nachträglich unter dem Einfluß der äthiopischen KO. eingefügt. Wenn nun aber dieser Judas im „Testament" den in keinem Text der apostol. KO. ihm gegebenen, in der kanonischen Überlieferung vielmehr dem zweiten Simon beigelegten Beinamen des Zeloten führe, so wäre andererseits klar, daß seiner Liste dieser heute

in ihr fehlende Simon Zelotes angehört haben müsse. Nachdem Judas hinter Nathanael und vor Simon Zelotes eingefügt worden wäre, sei entweder durch ein bloßes Schreibversehen der Name Simon ausgefallen, oder es habe ihn die Hand eines Redaktors absichtlich getilgt, um die bloße Elfzahl der Apostel wieder herzustellen. Durch die Substituierung des Simon für Judas würde sich im Namenbestand eine vollständige Übereinstimmung zwischen der Epistola und der Apostol. KO. ergeben.

Auf der andern Seite ist aber auch nach Baumstark die Anordnung in beiden Dokumenten eine so willkürlich verschiedene, daß es kaum angehen dürfte, das eine als Quelle des andern zu betrachten oder beide aus einem dritten noch älteren Denkmal urchristlicher Literatur abzuleiten. Vielmehr glaubt Baumstark den merkwürdigen Befund strengster Übereinstimmung im Namenbestand und weitestgehender Selbständigkeit in der Reihenfolge der Namen nur so erklären zu müssen, daß beide Listen unabhängig voneinander auf Grund einer Quelle entworfen wurden, welche selbst die elf Namen nicht im Rahmen eines festgeschlossenen Apostelkataloges bot, sondern wie das Johannesevangelium gelegentlich erwähnte. Diese Quelle — so schließt B. — könne dann aber nur ein außerkanonisches Evangelium gewesen sein, das unter Ausschluß der drei kanonischen Synoptiker, die ja ihnen eine fertige Liste geboten haben würden, von den Verfassern der Apostol. KO. und der Epistola gelesen wurde.

Das führt nun B. zu dem zweiten Punkte, zu dem Auferstehungsberichte, wo Maria, Martha und Maria Magdalena als die drei Myrophoren erscheinen. Auch B. hält diese Reihe statt der äthiopischen Überlieferung von Sarah, Martha und Maria Magdalena für die ursprüngliche. Nun geht B. von der Tatsache aus, daß Martha in keiner der kanonischen Erzählungen als eine der Myrophoren auftritt. Dagegen verweist er auf ein aus Ägypten stammendes altchristliches Amulett[1], das übereinander den Gang der Frauen zum Grabe und die Kreuzigung darbietet und die beiden Frauen mit Maria und Martha bezeichnet.

1) Aufbewahrt im Cabinet des Médailles der Bibliothèque Nationale zu Paris, abgebildet bei J. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904, Taf. I, Fig. 1.

Dazu kommt ein bildlicher Randschmuck in einer noch unedierten syrischen Evangelienhandschrift (saec. VI) Biblioth. Nat. 33 mit der Beischrift: „Maria, die Mutter unseres Herrn, und Martha, da sie gekommen waren, auf daß sie das Grab unseres Herrn versiegelten". Hier blicke noch die Überlieferung von den Schwestern durch, indem die Maria in die Mutter Gottes verwandelt sei. Zu diesen beiden Zeugnissen stellt B. noch ein liturgisches aus dem Missale Ambrosianum, wo in dem Postkommunionsgesang der Hauptmesse des Freitags in der Osteroktav folgendes gesungen wird: „Maria und Martha dum venirent at monumentum, angeli splendentes paruerunt dicentes: Quem quaeritis? Viventem inter mortuos? Non est hic! Venite, videte locum, ubi iacuit. Cito euntes dicite discipulis eius, quia surrexit dominus. Hallelujah".[1]

Auf Grund dieser drei Zeugnisse, in welchen Maria und Martha und zwar nur diese als Myrophoren erscheinen, glaubt B. einen außerkanonischen Paralleltext zu Matth. 28, 1—8; Marc. 16, 1—8 und Luc. 24, 1—10 statuieren zu können. Mit diesem bringt er auch unsern Auferstehungsbericht in Verbindung, aber letzterer soll die tendenziöse Überarbeitung des andern sein, und weiter diese so rekonstruierte Ostergeschichte soll demjenigen außerkanonischen Evangelium angehören, auf welches die Apostellisten der Epistola wie der Apostol. KO. zurückgehen. Die tendenziöse Überarbeitung in der Epistola soll darin bestehen, daß ihr Verfasser die Erzählung von der Engelbotschaft unterschlagen und dem Myrophorenpaare Maria und Martha die Maria Magdalena beigesellt habe. Für jenes außerkanonische Evangelium möchte nun B. nicht die eigentümliche Erzählung von der Berührung des Auferstandenen durch Petrus, Thomas und Andreas in der Epistola reklamieren, wohl aber den Abendmahlsbericht in der Apostol. KO. c. 26, der wiederum das Geschwisterpaar Maria und Martha auftreten läßt[2]. Schon Harnack hatte für letzteres auf das Ägypterevangelium[3] verwiesen, und seinen Spuren

1) Offensichtlich liegt hier eine Kontamination von Luc. 24, 6 mit Matth. 28, 5 ff. vor. Wie Baumstark wegen *τίνα ζητεῖτε* und *τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο* noch auf das Petrusevangelium verweisen kann, ist mir unbegreiflich. Der Zusatz *ὁ κύριος* Matth. 28, 6 fehlt ja in den besten Hdd. 2) *Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαρίαμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μιαθώσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα.* 3) Harnack, Lehre der

folgend möchte auch B. in der außerkanonischen Quelle ebenfalls das Ägypterevang. erblicken. Auf Ägypten weise 1) die Anführung des Kephas, da Clem. Al. im fünften Buche der Hypotypposen (Euseb. h. e. I, 12, 2) den Gal. 2, 11 erwähnten Kephas nicht mit Petrus, sondern mit einem der Siebzig identifiziert. 2) die Darstellung auf dem Amulett. 3) der Gesang in dem Mailänder Missale, dessen enge Beziehungen gerade für den Kultus der Osterwoche M. Heer (Patrol. Orient. IX, S. 144) nachgewiesen habe.

Soweit die Ausführungen von Baumstark. Ich muß bekennen, so scharfsinnig seine Argumente im ersten Augenblick erscheinen, so wenig vermögen sie einer ernsten Kritik standzuhalten. Bereits hat sich B. veranlaßt gesehen, seinem früheren Aufsatze einen Nachtrag unter dem Titel: „Hippolytos und die außerkanonische Evangelienquelle des äthiopischen Galiläa-Testaments" [Zeitschr. f. ntliche Wissenschaft 1914, H. 4, S. 332 ff.] folgen zu lassen. B. wurde nämlich von Bonwetsch auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß im Hippolytkommentar zum Hohenliede bei der Erklärung von cap. 3, 1—4 sich in cap. 24. 25 ein Auferstehungsbericht befindet, der eine auffallende Parallele zu dem Mailänder Transitorium bietet. Denn nicht nur werden hier in Übereinstimmung mit Matth. 28, 1 gegen Marc. 16, 1 und Luc. 24, 9 zwei Myrophoren eingeführt, sondern was die Hauptsache, sie tragen den Namen Maria und Martha: ferner erscheinen in Übereinstimmung mit Luc. 24, 4 f. den Frauen Engel in der Mehrzahl, nicht ein Engel, wie Matth. 28, 2 ff. und Marc. 16, 5. Im Transitorium endet der Gesang mit der Aufforderung der Engel, die Meldung von der Auferstehung eilends den Jüngern zu bringen (Matth. 28, 7), im Hippolytkommentar folgt noch eine Erscheinung des Auferstandenen, so daß für dieses Stück kein Vergleich möglich ist. Aber um es gleich hinzuzufügen, diese Episode ist ganz auf Joh. 20, 14 ff. aufgebaut, nur was hier von der Maria Magdalena alles berichtet wird, wird auf die beiden Frauen übertragen. Es heißt c. 25: „Als sie sich umwandten und weggingen, da begegnete ihnen der Erlöser" (Joh. 20, 14) — „der Erlöser aber antwortete und sagte: Martha, Maria!" Jene sagten: „Rabbuni,

zwölf Apostel in den TU II, H. 1/2, S. 215, Anm. 37 und derselbe, Die Quelle der sogenannten apostol. Kirchenordnung TU II, H. 5, S. 30, Anm. 13.

was in Übersetzung bedeutet: Mein Herr!" (Joh. 20, 16) — „Und er spricht zu ihnen: Rühret mich nicht an, noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater" (Joh. 20, 17). Aber nun wendet sich der Text wieder den Synoptikern zu, denn die Meldung an die Jünger lautet nicht wie Joh. 20, 17: „Ich steige auf zu meinem und eurem Vater", sondern sie ist den Engeln in den Mund gelegt nach Matth. 28, 7 (Marc. 16, 7.): „Gehet hin und sagt den Jüngern: Er geht vor euch hin nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen". Hier ist also die Harmonisierung der Evangelienberichte über die Auferstehung mit Händen zu greifen; Matth., Luc. und Johannes haben das Material geliefert. Dasselbe hatten wir auch für den Auferstehungsbericht der Epistola konstatiert; aber wie verschieden ist diese Harmonisierung ausgefallen! Von Übereinstimmung keine Spur, jeder der beiden Verfasser geht seine Wege. Trotzdem sucht B. beide zu vereinigen. Zunächst wendet er sich gegen die von Bonwetsch brieflich geäußerte Vermutung, daß die Mailänder Liturgie irgendwie mit Hippolyts Werk zusammenhänge, welches Ambrosius so viel benutzt habe. Auf diese Benutzung hatte Bonwetsch bereits in seinen Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede (TU. N.F. I, H. 2, S. 10f.) und Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (TU. N.F. VIII. 2. S. 13f. u. S. 60. Anm. zum Texte) hingewiesen und speziell für den Auferstehungsbericht auf Ambros., De Isaac et anima 42: et quoniam per evangelium in terris videmus caelestia mysteria figurata, veniamus ad illam Mariam, veniamus et ad Magdalenam, consideremus, quemadmodum Christum in cubili corporis sui, in quo defunctus iacebat in noctibus quaesiverint, quando dixit illis angelus: Iesum, qui crucifixus est, quaeritis, non est hic; surrexit enim, quid igitur quaeritis viventem cum mortuis? quid quaeritis in sepulchro eum qui iam in caelo sit? quid quaeritis in vinculis sepulturae universorum vincula solventem? non sepulchrum huic sedes, sed caelum est, et ideo dixit una ex his: quaesivi eum et non inveni eum, tamen dum vadunt apostolis nuntiare, miseratus quaerentes occurrit eis Iesus dicens: havete, illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius et adoraverunt, tenetur ergo Iesus, sed delectatur sic teneri, quia fide tenetur. Daß Ambrosius den Kommentar Hippolyts benutzt hat, ist evident und wird auch von B. nicht bestritten, nur urgiert er, daß Ambrosius bezüglich

der Namen der beiden Myrophoren nach Matth. 28, 1 korrigiert hat, ebenso auch bezüglich der Angabe des einen Engels nach Matth. 28, 5, wie besonders der Satz zeige: Iesum qui crucifixus est, quaeritis, non est hic; surrexit enim. Für die Korrektur kommt also ausschließlich Matthäus in Betracht[1]; das bestätigt auch noch die Einfügung der Anrede Jesu nach Matth. 28, 9: havete mit dem Nachsatze: illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius et adoraverunt eum. Und zuletzt, diese bewußte Veränderung einer Vorlage, die die johanneische Tradition benutzt hatte, zu Gunsten des Matthäus, wird noch deutlicher durch die Worte: denique in alio libro habes, quia tenentibus pedes et adorantibus dixit: nolite timere, wenn wir damit die vorhergehenden Worte vergleichen: et si dicat: noli me tangere ... nondum enim ascendi ad patrem meum, dixit semel, dixit: noli me tangere, quando resurrexit: aut forte illi dixit quae putabat furto esse sublatum et non virtute propria resuscitatum.

Gibt dieser Befund nun die Berechtigung mit B. zu behaupten, daß das Mittelglied, das zwischen dem Mailänder Ostergesang und dem Hippolytkommentar zum Hohenlied anzusetzen wäre, so vollständig als möglich versage? Ich muß diese Frage verneinen. Es ist doch auch der Fall möglich, daß Ambrosius die Vorlage an der einen Stelle korrigiert, an der andern voll akzeptiert habe. Für den Ostergesang eignete sich eine harmonisierte Evangelienerzählung viel besser. Aber wollte man den Zusammenhang zwischen dem Ostergesang und Hippolyt leugnen, so könnte doch nur die gemeinsame Abhängigkeit von einer andern außerkanonischen Quelle behauptet werden. Diese müßte dann, sollte an der früher von B. behaupteten Abhängigkeit des Auferstehungsberichtes der Epistola festgehalten werden, auch hier das Ägypterevangelium gewesen sein. Dieser zwingende Schluß macht aber doch B. stutzig; eine unmittelbare Abhängigkeit des Hohenliedkommentars von der außerkanonischen Evangelienquelle der Epistola hält er in Rücksicht auf die Stellung Hippolyts, des Verfassers der Philosophumena[2], zum Ägypter-

1) Der Wortlaut der Engelfrage quid igitur quaeritis viventem cum mortuis? ist nicht, wie B. annimmt, nach Luc. 24, 5 korrigiert, sondern behält den Wortlaut des Hippolyt bei, wie die folgenden mit quid quaeritis beginnenden Fragen zeigen. 2) Vgl. Refut. V, 7, 9; S. 81, 1 ed. Wendland.

evangelium für ausgeschlossen. Den Kommentar dem Hippolyt abzusprechen, wagt er angesichts der durchaus glaubwürdigen Überlieferung nicht, dagegen sucht er aus der Sackgasse, in die er geraten, durch die Vermutung zu entschlüpfen, daß die für Hoh. 3, 1—4 gegebene Erklärung durch Hippolyt aus einer noch älteren exegetischen Behandlung dieser Stelle übernommen sein könnte, deren Heimat Ägypten wäre. Er verweist dabei auf die Forschungen von E. Schwartz und Schermann bezüglich der sog. ägyptischen KO., denen zufolge in ihr Hippolyt alexandrinisches Gut auf römischen Boden verpflanzt hätte.

Aber wo bleibt dann die Quelle für den Ostergesang? Liegt auch hier derselbe ägyptische Import vor? Offenbar hat B. das Geschwisterpaar Maria und Martha oder besser gesagt das Vorkommen der Martha zu seinen seltsamen Thesen verführt. Er selbst sieht sich zu dem Bekenntnis S. 334 gezwungen, daß man, wäre nicht der Name Martha, die Ineinanderarbeitung von Matth. 28, 9 und Joh. 20, 16 f. auf das Konto des Hippolyt selbst setzen könne, ja fast müsse: nur weil jener Name seine Abhängigkeit von einem außerkanonischen Bericht außer Frage stelle, sei es zweifellos geratener, die Kontamination der Matth.- und Joh.-Erzählung bereits in dem letzteren vollzogen zu denken.

Aber diese ganze außerkanonische Quelle ist ein Phantom. Mit Entschiedenheit möchte ich zunächst an dieser Stelle die so häufig befolgte Methode ablehnen, bei vorhandenen Singularitäten sofort auf besondere Quellen zu fahnden, statt sich die Frage ernstlich vorzulegen, ob nicht der betreffende Verfasser selbst der Macher sei. Von jenem unkritischen Standpunkt müsste man z. B. zu der Annahme gelangen, daß der Verfasser des Testamentum Domini nostri, der in seiner Einleitung den Auferstandenen von Thomas, Matthaeus und Johannes berührt sein läßt, eine Evangelienquelle derartigen Inhalts benutzt habe. Dann würden wir eine Evangelienerzählung statuieren müssen, in der die drei Apostel Thomas, Matthaeus und Johannes die leibhaftige Auferstehung des Herrn bezeugt haben, und eine andere, die wir in der Epistola vor uns haben, nach der Petrus, Thomas und Andreas die drei Zeugen waren. Nun haben wir aber oben S. 223 festgestellt, daß die Aufstellung von drei Zeugen apologetischen Tendenzen des Verfassers der Epistola entsprungen ist. Auch der Verfasser des Testamentes Domini nostri huldigt

gleichen Tendenzen, denn nicht nur bei der Berührung des Herrn werden drei Zeugen genannt[1], sondern auch für die schriftliche Fixierung des Testamentes werden drei Jünger namhaft gemacht, nämlich Johannes, Petrus und Matthaeus. Ferner werden von Jesus Johannes, Andreas und Petrus als diejenigen Jünger bezeichnet, die ihm während seines irdischen Lebens am nächsten gestanden haben. Und nach Buch I, 16 sind es drei Frauen, die in der Umgebung des Auferstandenen mit den Jüngern weilen und an den Herrn mit einer Frage herantreten[2]. Die Namen der drei Frauen sind Martha, Maria und Salome. Es läßt sich nicht die Möglichkeit bestreiten, daß beide Verfasser unabhängig voneinander die Dreizahl eingeführt haben können, aber andere Momente sprechen dafür, daß der Verfasser des Testamentes dieses Motiv dem Verfasser der Epistola abgeguckt, dabei aber die Namen absichtlich geändert hat. Dazu tritt eine Benutzung der apostolischen Kirchenordnung, denn es ist auffallend, daß im Testament die Verfasser und Übersetzer des Werkes genau in derselben Reihenfolge aufgeführt werden wie die ersten Redner in der apostol. Kirchenordnung. Und weiter ist zu beachten, daß die Digression in c. 16 betreffs der Frauen unter dem Einfluss von c. 26 der apostol. Kirchenordnung entstanden ist, derzufolge Martha und Maria eine Rolle im Jüngerkreise gespielt

1) Hinweisen will ich darauf, daß nach den Angaben von Baumstark, Röm. Quartalschr. 1900, S. 11, Anm. 1 in der von ihm nachgewiesenen koptisch-arabischen Rezension im Nomokanon des Presbyters Makarios der Anfang abweichend von der syrischen, äthiopischen und arabischen (aus der Übersetzung des Abū Ishaq) Version also lautet „Es geschah, nachdem unser Herr Jesus Christus von den Toten auferstanden und Petrus, Johannes und Matthias, den Frauen und den übrigen allen insgesamt erschienen war usw.“ Diese Veränderung geht zurück auf c. 15, wo die Apostel Petrus, Johannes, Thomas, Matthäus, Andreas, Mathias und die Übrigen um Mitteilung von Belehrung bitten. Der Bearbeiter hat einfach diese Liste exzerpiert, indem er die beiden an der Spitze genannten Apostel Petrus und Johannes und den am Schluß genannten Matthias aufnahm, aus c. 16 die Frauen einschob und das Ganze wieder abschloß wie c. 15 mit „den Übrigen“. 2) Tunc Martha, Maria et Salome, quae nobiscum erant, responderunt dicentes: Sane domine noster, edoce nos, ut sciamus, quid faciendum sit, ut tibi vivant animae nostrae. Baumstark ist diese Stelle, soviel ich sehe, entgangen. Er müßte annehmen, daß auch der Verfasser des Testamentes das außerkanonische Ev. benutzt und von sich aus die Salome hinzugefügt hätte.

haben[1]: der Name Salome ist vom Verfasser des Testaments beigefügt auf Grund von Marc. 16, 1 resp. 15, 40, um die Dreizahl voll zu machen[2]. Irgendein Evangelium kommt für diese apokryphen Züge wieder nicht in Frage.

Wie steht es nun mit Maria und Martha? Ist darunter stets das Geschwisterpaar zu verstehen? In der Epistola ist ohne Zweifel das Geschwisterpaar gemeint, da die Maria Magdalena daneben ausdrücklich genannt ist, aber ob an den übrigen von Baumstark angeführten Stellen, wo nur eine Maria erscheint, stets die Schwester der Martha und nicht zuweilen die Maria Magdalena zu verstehen ist, die ja nach dem einstimmigen Bericht der Evangelien zu den Frauen am Grabe gehörte, bleibt eine offene Frage. Denn in der älteren Zeit begriff man unter dem einfachen Namen Maria sehr häufig die Maria Magdalena. Das erkennt man am besten an dem Sprachgebrauch bei den Gnostikern. In der Pistis Sophia bildet bekanntlich Maria Magdalena die Hauptperson als Sprecherin[3], diese wird in der überragenden Mehrzahl der Stellen ohne jeden Zusatz Maria genannt. In dem noch unveröffentlichten Codex Berolinensis finden wir an erster Stelle ein *εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίαμ*. Darunter ist wieder die Maria Magdalena zu verstehen. Und hören wir bei Epiphanius h. 26, 8 von „kleinen und großen Fragen der Maria", die von den sogen. Gnostikern fabriziert sind, so kann es sich im Hinblick auf die Pistis Sophia ebenfalls nur um die Maria Magdalena handeln. Auch keine andere Maria wird hinter der *Μαριάμμη* resp. *Μαριάμνη* zu suchen sein, auf der die Naassener nach Hippolyt. Refut. V, 7, 1 und X, 10, 1 ihre besonderen Geheimlehren zurückführten, die sie ihrerseits von Jacobus, dem Bruder des Herrn empfangen haben sollte. Von dieser bei den Gnostikern in hohem Ansehen stehenden Maria muß auch Celsus dunkle Kunde erhalten haben, wenn er (Origenes, c. Celsum V 6, 2)

---

1) In dieser Reihenfolge: Martha und Maria werden sie auch im Testamentum angeführt. Das ist wohl zu beachten. 2) Mit dem Ägypterevangelium, wie Harnack: Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publizierten „Testamentum domini nostri Iesu Christi" (Sitzungsber. der Akad. d. Wiss. zu Berlin, phil.-hist. Classe, 1899, S. 890) vermutet, hat dies nichts zu tun.
3) Vgl. meine Gnostischen Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus 1892, S. 452f.

behauptet, daß gewisse Sekten ihren Ursprung von einer gewissen *Μαριάμμη*, andere von Martha herleiten. Dies will soviel besagen, daß bei diesen Gnostikern Maria (= Maria Magdalena) und Martha[1] eine besondere Rolle als Vermittler von Offenbarungen Jesu spielen. Liegt also bei den Gnostikern die Identität von Maria und Maria Magdalena offen zu tage, so werden wir auch dasselbe bei den Großkirchlern voraussetzen dürfen. Dann begreift man auch, wie die Maria Magdalena in der Tradition fälschlich mit der Maria von Bethanien in eins gesetzt werden konnte; dies trat um so leichter ein, sobald ihr Name neben dem der Martha gesetzt wurde; in diesem Falle mußte die Kontamination sich von selbst einstellen[2]. Aber daß bereits in einem Evangelium die beiden Marien identifiziert sein sollten, wo Maria und Martha allein als Myrophoren auftreten, halte ich für ausgeschlossen.

Viel deutlicher liegt die Sache bei der Apostelliste. Soviel ist über jeden Zweifel erhaben, die Aufführung der beiden Apostelnamen Nathanael und Kephas in zwei verschiedenen Listen kann nur durch eine gemeinsame Quelle oder durch gegenseitige Abhängigkeit ihre Erklärung finden; zwei Verfasser können unabhängig voneinander unmöglich die gleiche Singularität ausgeklügelt haben. Untersuchen wir zunächst den Tatbestand. Der Name des Nathanael verrät die Benutzung des Johannesevangeliums, denn nur dort kommt er vor, aber auch der Name des Kephas findet sich in den Evangelien nur Joh. 1, 43 — hier freilich als Beiname des Petrus —, als selbständigen Namen könnte der Verfasser ihn nur aus 1. Kor. und Gal. 2, 9 entnommen haben. Daß Johannes und nicht Petrus an der Spitze des Apostelkollegiums steht, habe ich bereits o. S. 224 beleuchtet. Ferner möchte ich darauf aufmerksam machen, daß Simon Kananites resp. Zelotes in unserm Katalog fehlt; dasselbe gilt auch für das Johannesevangelium. Dagegen kennt das Joh.-Ev. 14, 22 einen Judas ohne Beinamen; ausdrücklich wird hinzugefügt: *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης*, während in dem Katalog des Lucas und der Acta ein gewisser Judas Jacobi an 11. Stelle hinter Simon Zelotes

1) Auch in der Pistis Sophia tritt Martha neben der Salome wiederholt als Sprecherin auf; s. meine Gnostischen Schriften l. c. S. 454. 2) Vgl. Acta Sanctorum ad XXII. Juli.

genannt wird, der mit Thaddäus-Lebbäus des Matthäus und Marcus zu identifizieren ist. Woher nun in der Epistola der Name des Judas Zelotes stammt, wage ich nicht mit Sicherheit zu sagen. Am nächsten liegt die Annahme, daß der Verfasser dem Judas den Beinamen seines Vorgängers in der Liste gegeben hat, mithin eine willkürliche Mache vorliegt. Aber nun findet sich merkwürdigerweise dieser rätselhafte Judas Zelotes in der Matthäusliste 10, 2—4 statt Thaddäus in den altlateinischen Hdd. a (Vercell. saec. IV), b (Veron. saec. V), g (Monac. saec. VII) an 9. Stelle hinter Jacobus Alphaei oder in den Mischhdd. g (Cod. Gig. Holm.), h (Claromon. saec. V—VII) und gat (Ev. zu St. Gatien) an 10. Stelle hinter Jacobus Alphaei[1]. Eine befriedigende Erklärung für diese Singularität hat weder Sabatier noch Hort und Schermann gegeben; es bleibt nur übrig, den Tatbestand zu buchen. An einen Zusammenhang zwischen dieser Liste und derjenigen der Epistola ist angesichts der sonstigen Differenzen m. E. nicht zu denken.

Betrachten wir die Apostelliste der Epistola in ihrer Sonderheit, so springt die starke Beeinflussung durch das Joh.-Ev. in die Augen. Das schließt freilich die Kenntnis und Benutzung der Listen in den Synoptikern von seiten eines Kompilators nicht aus. Die Namen der Apostel Johannes, Bartholomäus und Matthäus kommen im Joh.-Ev. nicht vor, also sind sie von anderer Seite bezogen. Sollte nun der Verfasser der Epistola eine fertige Vorlage benutzt haben, müßte der Einfluß des Joh.-Ev. bereits für diese Vorlage statuiert werden. Ob Baumstark diesen Einfluß im Ägypterevangelium nachzuweisen imstande ist, möchte ich bezweifeln. Umgekehrt hatten wir die Vorliebe des Verfassers der Epistola für das Joh.-Ev. bei der Kompilation des evangelischen Stoffes festgestellt. Sollte es da nicht von vornherein glaubhaft erscheinen, daß die Komposition der Liste ausschließlich auf sein Konto zu setzen ist? Und unsere Vermutung wird zur Gewißheit, da in der Liste unmittelbar hinter Johannes die Apostel Thomas, Petrus und Andreas folgen, eine Zusammenstellung, die sich sonst nirgends findet. Gerade diese drei Namen treten uns in dem Auferstehungsberichte als Zeugen der

1) Vgl. Schermann, Propheten- und Apostellegenden TU Bd. 31, H. 3, S. 202.

leiblichen Auferstehung entgegen. Unser Verfasser glaubte auch hier auf eigene Zutaten nicht verzichten zu dürfen, um seiner Selbständigkeit nichts zu vergeben. Seine Fiktion liegt auf der gleichen Linie wie Pilatus und Archelaus — Maria, Martha und Maria Magdalena. Eine solche Fiktion ist unnachahmlich.

Wenden wir uns nun der apostol. KO. zu und vergegenwärtigen uns wieder die Überlieferung[1], so votieren die Apostel einzeln die ihnen zugeteilten ethischen Vorschriften c. 4—14. Ihre Reihenfolge ist: Johannes, Matthäus, Petrus, Andreas, Philippus, Simon, Jacobus, Nathanael, Thomas, Kephas, Bartholomäus[2]. Es werden also elf, nicht zwölf Apostel aufgezählt. Dem entsprechen in dem Proömium die gleichen Namen in derselben Reihenfolge; nur wird noch ein zwölfter Apostel mit Namen Judas Jacobi hinzugefügt, aber dieser Name steht nur im Cod. Vindob., in der kopt.-thebanischen und äthiopischen Version — im Cod. Ottob., Mosq. und in der syrischen Übersetzung fehlt dieses ganze einleitende Stück bis einschließlich cap. 2. Der Äthiope hat Judas Jacobus zerlegt in „Judas und Jacobus, die Brüder des Herrn". Aber daß die Hinzufügung dieses zwölften Apostels ein späterer Zusatz ist, lehrt nicht nur die Stellung am Schluß, sondern vor allem die Tatsache, daß der Name des Judas unter den Rednern c. 4—14 überhaupt nicht vorkommt. Nur der Äthiope hat, da er in seiner Vorlage den Namen bereits vorfand[3], auch ihm einen Spruch zuschreiben wollen und hat den Spruch des Nathanael in zwei Stücke zerschnitten, dabei aber ganz übersehen, daß er dem Anordnungsprinzip zufolge den Judas an letzter Stelle hätte zu Worte kommen lassen müssen. Wenn Achelis (Protest. REncyklop.[3] Bd. I, S. 732) der Meinung ist, daß das Fehlen des Judas Jacobi nur auf der mangelhaften handschriftlichen Überlieferung beruhe und die verlorene Partie in dem Schluß des Ottob. stecke, so gibt die abweichende Über-

1) Über diese Liste vgl. die Bemerkungen von Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten I, 21f.; Harnack, Didache S. 217, Anm. 28; Schermann, Eine Elfapostelmoral S. 21f. und derselbe, Propheten- und Apostellegenden S. 205f. 2) In dem zweiten kirchenrechtlichen Teile c. 15—30 ist diese Reihenfolge nicht beibehalten. Die Namen von Simon, Nathanael und Thomas kehren nicht wieder; Johannes hat dem Petrus weichen müssen, dagegen bleibt Kephas von Petrus geschieden. 3) Die Spaltung des Judas Jacobi lag damals noch nicht vor.

lieferung in der Rede des Bartholomäus kein Recht, hier einen Unterschlupf für Jacobus zu suchen. Der Tatbestand ist folgender: Cod. Vindob., der Kopte, Äthiope und Syrer bieten in c. 14 als Rede des Bartholomaus: *Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὡς ἔτι καιρός ἐστι καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν, μὴ ἐκλίπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἐὰν ἔχητε. ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ· ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· φυλάξετε ἅπερ ἐλάβετε μήτε προσθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* In einer andern Handschriftenklasse, die durch Cod. Ottob. gr. 408 (saec. XV), Cod. Paris. gr. 1555 A (saec. XIV) und Cod. Nap. II C 34 repräsentiert wird, lesen wir: *Οὐκ ἄρχῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου οὐδὲ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλ' ἀπὸ νεότητος διδάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ κυρίου. Ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, οὐκ ἐγκαταλείψῃ ἐντολὰς κυρίου, οὐ προσθήσεις ἐν προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ, μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἀρέσκει κυρίῳ, φυλάξῃ δὲ ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.* Hier liegt also die merkwürdige Tatsache vor, daß nach der einen Rezension die Sätze aus dem Barnabasbriefe cap. 21, 2—4, 6 und c. 19, 11 entnommen sind, nach der zweiten aus der Didache cap. 4, 9. 11a. 13a. 14b. 12. 13b. 14c. Wie man nun immer zu diesem Problem Stellung nehmen mag, ob man die erste längere Rezension mit Harnack für die ursprüngliche und die kürzere für einen späteren Auszug hält oder umgekehrt mit Schermann die kürzere für eine ältere selbständige Bearbeitung der ursprünglich jüdischen Schrift der beiden Wege[1], so ist dies für unsere Frage irrelevant, denn für das Stück selbst kommt kein anderer Redner in Betracht als Bartholomaus. Die Liste schloß in beiden Gestalten mit diesem Apostel, und der Cod. Mosq. zeigt wie auch an andern Stellen seinen sekundären Charakter darin, daß er diese Rede vor cap. 12 stellt und die beiden singularen Namen Nathanael und Kephas einfach ausmerzt. Die Elfzahl der Apostel ist von dem ersten Teil der apostol. KO. nicht zu trennen.

1) Ich für meine Person kann den Nachweis von Schermann nicht für gelungen erachten; vgl. auch die Anzeige von v. der Goltz, Theol. Literaturzeitg. 1905, Nr. 3, Spalte 75f.

Nun ist durch die Untersuchungen von Harnack und anderen m. E. der Nachweis erbracht, daß die apostol. KO. ihre Existenz der Arbeit eines Redaktors verdankt. Zu den von dem Redaktor für die capp. 4—14 verarbeiteten Quellen rechnet Harnack die Didache und den Barnabasbrief, dagegen das Proömium, wie die Verteilung der einzelnen Satzgruppen an die einzelnen Apostel setzt er auf das Konto des Redaktors; doch auch hier nimmt er die Benutzung eines alten Apostelverzeichnisses an, fügt nur zweifelnd hinzu, ob aus einer Schrift?

Heute können wir diesen Zweifel beheben, denn die Quelle des Redaktors der apostol. KO. war unsere Epistola. Von hier hat er nicht nur die Elfzahl der Apostel entnommen, sondern auch die beiden singulären Namen Nathanael und Kephas. Auch die Stellung des Johannes an der Spitze des Apostelkollegiums übernahm er unbesehens[1], aber wie es bei allen Redaktoren zu geschehen pflegt, er hat die Reihenfolge der Namen im übrigen geändert und statt des rätselhaften Judas Zelotes[2] den Namen des Simon eingefügt.

Daß nun wirklich unsere Epistola dem Bearbeiter der apostol. KO. vorgelegen habe, und nicht beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, dafür sprechen folgende Gründe: 1) Das Apostelverzeichnis fand der Redaktor bereits in einer Briefadresse vor. Das hat ihn überhaupt erst auf die Idee gebracht, seiner Kompilation die Form eines Briefes zu geben. Ist auch der Eingang: *χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* durch Barnabas veranlaßt, so las er doch eine ähnlich klingende Anrede unmittelbar vor dem Apostelverzeichnis in der Epistola (vgl. S. 26, 5f.: „Wir empfehlen euch, o unsere Söhne und Töchter, in Freude, im Namen Gottes ... und Jesu Christi). 2) Nicht nur die Briefform ist dem Redaktor von außen zugeflossen, sondern auch der Gedanke, die ganze apostolische Gesetzgebung auf Spezialoffenbarungen des Herrn zurückzuführen.

---

1) Daß auch in dem sog. Ebionitenevangelium der 12 Apostel der Herr bei der Aufzählung der Apostel den Johannes zu Anfang nennt, will ich nicht unerwähnt lassen, ebenso die Tatsache, daß im ursprünglichen Kanon der koptischen Kirche das Ev. Joh. an erster Stelle stand. 2) Wenn Simon nicht in der Reihe der Sprecher vorkäme, würde man vermuten, daß der Name des Judas Jacobi an die Stelle des Judas Zelotes gesetzt wäre.

Auch in dieser Beziehung gab ihm die Epistola die Direktive. Nur darin weicht er ab, daß er diese Offenbarungen nicht an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit knüpft; er scheint Bedenken getragen zu haben direkt auszusprechen, daß diese Offenbarungen in der Zeit unmittelbar nach der Auferstehung stattgefunden haben. Daher verschiebt er das Apostelkonzil auf eine spätere Zeit; der Herr weilt nicht mehr persönlich unter ihnen, sondern übermittelt seine Offenbarungen durch den heiligen Geist. Aber indem der Verfasser die Apostel auf die Zahl elf beschränkt, also das Kollegium durch Matthias nicht vervollständigt sein läßt, zeigt er mit aller Deutlichkeit seine Abhängigkeit von einer Quelle, derzufolge die Apostel nach der Auferstehung um den Herrn versammelt waren und die neuen Offenbarungen empfingen. Und dazu kommt 3) der Charakter eines katholischen Briefes. Die Schrift soll, wie es heißt, auf Befehl des Herrn geschickt werden *εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην*. Als katholisches Sendschreiben an alle christlichen Gemeinden gab sich auch die Epistola aus.

Wird man angesichts derartiger Übereinstimmungen eine Benutzung von seiten des Redaktors der apostol. KO. noch leugnen können? Oder werden Skeptiker auftreten und, indem sie die Differenzen hervorheben, uns wieder auf eine unbekannte Schrift vertrösten? Die literarkritischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur haben m. E. oftmals durch solche übel angebrachte Skepsis schweren Schaden erlitten. In unserm Falle wird man vom chronologischen Standpunkt keinen Einspruch erheben können, wenn die Epistola im 2. Jahrhundert verfaßt sein sollte, die Redaktion der apostol. KO. dagegen frühestens in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts verlegt werden darf. Und zuletzt, wir werden später den Nachweis erbringen, daß die Epistola noch für andere Erzeugnisse der pseudapostolischen Kirchenrechtsliteratur von maßgebender Bedeutung gewesen ist. Erst ihre Entdeckung gibt uns wichtige Fingerzeige, das Dunkel in manchen Punkten aufzuhellen. Schon jetzt kann man sagen, daß die Verlegung der Abfassung der apostol. KO. nach Ägypten, wie sie mit Berufung auf die Spaltung des Petrus und Kephas bei Clem. Alex. und auf das Vorkommen der Maria und Martha cap. 26 geschehen ist, nicht mit der bisherigen Sicherheit vertreten werden darf, denn

die Heimat der Epistola ist nicht Ägypten, sondern Kleinasien. Das schließt freilich nicht aus, daß der Redaktor der apostol. KO. in Ägypten gelebt hat, nachdem die Epistola dorthin gelangt und hohes Ansehen erworben hatte. Auf alle Fälle werden wir zu großer Vorsicht ermahnt. Als Resultat dieser langen Digression bleibt fest bestehen, daß der Verfasser der Epistola neben den vier Evangelien kein außerkanonisches Ev., speziell nicht das Ägyptervangelium benutzt hat.

Es gilt nun weiter zu untersuchen, ob und welche ntlichen Schriften außer den vier Evangelien benutzt sind. Zunächst können wir die interessante Tatsache feststellen, daß zum N.T. unseres Verfassers auch die Apostelgeschichte gehörte. Der Herr verkündet nämlich S. 52, 6ff. = Ko. VIII, 1ff. seinen Jüngern, daß einer aus ihrer Mitte, gerade wo die übrigen das Passahfest feiern, sich im Gefängnis befindet um des Namen des Herrn willen und in tiefer Trauer darüber ist, daß er an der Feier nicht teilnehmen kann. Da will der Herr seine Kraft in Gestalt des Engel Gabriel schicken, die Tore des Gefängnisses werden sich öffnen, der Gefangene wird sich zu den Mitjüngern begeben und eine Nachtwache zubringen, bis der Hahn kräht. Nach Vollzug der Feier wird der Betreffende wieder ins Gefängnis geworfen werden. — Diese Erzählung ist unzweifelhaft auf Grund von Act. 12, 3ff. gebildet. Der „eine von euch" ist Petrus; so wurde er auch S. 31, 7 bezeichnet bei der Denargeschichte. Petrus wird ja von Herodes ins Gefängnis geworfen in den Tagen der Ungesäuerten (vs. 3), um ihn nach dem Passahfeste (vs. 4) dem Volke vorzuführen. Durch die Erscheinung des Engels des Herrn wird er in der Nacht befreit (vs. 7 f.), indem die Tore sich öffnen (v. 10). Der Verfasser der Epistola verlegt die Befreiung auf die Passahnacht, während nach vs. 6 das Fest der Ungesäuerten schon vorüber gewesen sein muß, der Engel wird wie bei der Geburtsgeschichte direkt mit Gabriel identifiziert. Freilich ist die Befreiung nur eine temporäre, d. h. für die betreffende Passahnacht. Daß also Petrus sich dem Gericht des Herodes entzieht und Jerusalem heimlich verläßt, wird unterdrückt und die unmögliche Situation geschaffen, daß er nicht freiwillig in der Nacht ins Gefängnis zurückkehrt, sondern von neuem ergriffen wird, um Zeugnis für seinen Herrn abzulegen. Wie lange die Haft dauert, wird nicht gesagt. Man könnte auf

den Gedanken kommen, daß der Verfasser die Einkerkerung des Petrus und Johannes von seiten der Juden Act. 4 chronologisch hinter cap. 12 gestellt habe, weil ihm eine doppelte Gefangenschaft bekannt war. Jene erste Gefangennahme endete ja mit der freiwilligen Entlassung, und auf eine solche scheint zu deuten der Ausdruck „zum Zeugnis", denn bei dem Verhör nach der ersten Verhaftung hat Petrus Zeugnis abgelegt von dem Messias. An diesem Beispiel sieht man wieder deutlich, wie frei der Verfasser mit dem gegebenen Stoff umspringt. Eine außerkanonische Quelle kommt absolut nicht in Frage; alles fremde Beiwerk ist der Phantasie des Autors entsprungen.

Ein ebenso instruktives Beispiel für die Arbeitsweise des Verfassers ist die Erzählung von der Einsetzung des Paulus zum Apostel der Heiden S. 96 ff., Kap. 31—33, die leider nur im Äthiopen erhalten ist, so daß die Überlieferung an manchen Stellen nicht gesichert ist. Schon die Einführung des Apostels als *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* stammt aus Act. 13, 9. Seine Bezeichnung als Jude ist dem Selbstzeugnisse des Apostels Act. 21, 39; 22, 3 entnommen. Phil. 3, 5; Röm. 11, 1 bezeichnet sich Paulus als Hebräer oder Israelit. Seine Herkunft aus Cilizien S. 100, 13 wird ebenfalls Act. 21, 39; 22, 3 (23, 34) betont, ferner sein Kommen nach Damaskus in Syrien zur Auswurzelung der dortigen Gemeinde S. 100, 14 nach Act. 9, 2; 22, 5; 26, 12. Die Bekehrung des Paulus wird S. 96 u. 3 ff. kurz also skizziert, daß er die Stimme Jesu vom Himmel vernehmen[1] (Act. 9, 4; 22, 7; 26, 14) mit Schrecken, Furcht und Zittern, und daß er erblinden wird (Act. 9, 8; 22, 11), jedoch seine Augen wieder sehend werden. Weiter wird die große Missionstätigkeit des Apostels mit seinen Erfolgen unter den Heiden hervorgehoben; er ist das auserwählte Gefäß (S. 98, 9, vgl. Act. 9, 15), der Prediger der Heiden und dient ihnen zum Heil (S. 99, 1. 11 vgl. Act. 13, 47; 26, 17; 28, 28). Nach diesem großartigen Erfolge wird auch seines Lebensendes gedacht, daß man nämlich dem Apostel gram werden und ihn in die Hände seiner Feinde ausliefern wird. Er wird dann vor sterblichen Königen Geständnis ablegen (Act. 9, 15; 26, 1 ff.) und sein Ausgang wird sein, daß er sich zu Jesus be-

1) Vgl. auch S. 102, 4 f.: „Nachdem ich aber weg bin und bei meinem Vater weilen werde, werde ich zu ihm vom Himmel sprechen".

kennt, anstatt daß er ihn verfolgt hatte (Act. 9, 5; 22, 7. 8; 26, 14. 15) — es ist wohl besser, an das mutige Bekenntnis vor den Richtern in Palästina als an seinen Märtyrertod in Rom zu denken. Wer ihn den Feinden überliefert, aus welchem Grunde dies geschehen, wird mit Stillschweigen übergangen. Der Verfasser setzt die Kenntnis der Tatsachen bei seinen Lesern voraus, deshalb er nur alles streift. Dabei ist nun das Ganze in die Form einer Weissagung aus dem Munde Jesu eingekleidet, aber dadurch gewinnt der Bericht nicht an historischer Treue. Aus den Worten S. 100, 12 ff.: „Es wird jener Mann aus dem Lande Cilizien herauskommen nach Damaskus Syriens, um die Gemeinde, die euch zu schaffen bestimmt ist, auszuwurzeln", würde ein Unkundiger die Meinung herauslesen, daß Paulus direkt von Cilizien nach Damaskus gekommen, nicht von Jerusalem im Auftrage der Hohenpriester, auch daß die christliche Gemeinde in Damaskus eine Gründung der Urapostel wäre. Ohne apokryphe Züge kann es nicht abgehen. Wie ich oben S. 190 bemerkt, scheinen die Urapostel den blinden Paulus geheilt und in sein Apostelamt eingesetzt zu haben, indem sie ihn tauften. Die Figur des Ananias ist ganz ausgemerzt.

Ist nun Paulus als der von Christus eingesetzte Heidenapostel anerkannt und gilt als vollgültiges Glied des Apostelkollegiums, so wird sein literarischer Nachlaß ebenfalls zum ntlichen Kanon unseres Verfassers gehört haben. Natürlich kann die Benutzung paulinischer Briefe bei der vom Verfasser angenommenen Fiktion nicht so stark wie die der Evangelien hervortreten. Freilich liegt die geringe Verwendung nicht an der Kenntnis der Paulinen, sondern in der völligen Verständnislosigkeit der theologischen Gedankenwelt des Paulus. Die eigenen theologischen Gedanken des Verfassers sind von jenem Schatze ganz unberührt geblieben, nur der Eindruck einer großen Persönlichkeit auf Grund der Schriften und seiner hervorragenden Erfolge als Missionar ist im Gedächtnis haften geblieben. Das deckt sich ja mit Beobachtungen, die man bei den übrigen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts gemacht hat. Ich habe mich darauf beschränkt, in den Anmerkungen zum Text einzelne Parallelstellen anzuführen, ohne dafür einzutreten, daß die entsprechende Paulusstelle wirklich angezogen ist. Ich verweise auf einzelne Phrasen wie z. B. „ihr Ende ist das Verlorensein"

(S. 122, 5 = Ko. XXVIII, 1; vgl. Phil. 3, 19) oder „deren Gott ihr Bauch ist“ (S. 148, 16 = Ko. XL, 6; vgl. Phil. 3, 19); dazu der Gedanke von der Unfruchtbaren, die viele Kinder hat in Verbindung mit der Gefangenschaft Zions in dem apokryphen Prophetenspruche (S. 101, 5; vgl. Gal. 4, 27). Auf 1. Kor. 15, 9 scheint die Bezeichnung des Paulus als des „Letzten der Letzten“ (S. 98, 10) zurückzugehen und die Hervorhebung seiner Beschneidung (S. 96, u. 3) auf Phil. 3, 5. Auch muß der Verfasser aus der Lektüre der Paulinen den Eindruck von einem Kampfe des Apostels für sein gesetzesfreies Evangelium gewonnen haben, ohne aber die Tiefe dieses Gegensatzes wirklich zu erfassen, da er, wie wir gesehen haben, den Paulus zum gelehrigen Schüler der Urapostel herabdegradiert.

Wie weit die Pastoral- und katholischen Briefe Einwirkungen hinterlassen haben, läßt sich nicht feststellen; mit ihnen teilt die Epistola den Kampf gegen den Doketismus und Leugnung der Auferstehung. Am auffälligsten ist das Verhältnis zu der Apokalypse Johannis. Bei einem Autor, der ganz von der Eschatologie beherrscht ist, sollte man in erster Linie Verwertung der kanonischen Apokalypse erwarten; aber in den Schilderungen der Wehen und des Endgerichtes S. 104, 1 ff. sind außer allgemeinen Gedanken direkte Berührungen nicht nachzuweisen, vor allem die ganze Begriffsmythologie, d. h. die Gestalt des Antichrist, der Gedanke des Kampfes Christi und seiner Engelscharen gegen den Satan und die bösen Weltmächte, der Weltenbrand, das tausendjährige Reich, fehlt gänzlich. Wir brauchen daraus nicht zu schließen, daß die Apokalypse dem Verfasser unbekannt gewesen ist, aber soviel ist wohl anzunehmen, daß die orientalisch-jüdischen Phantasien ihm als Heidenchristen und Schüler der Apologeten ebensowenig sympathisch gewesen sind wie den späteren Vertretern der griechischen Kirche.

So können wir das Resultat unserer Untersuchungen dahin zusammenfassen, daß der Autor das A. T. als heilige Schrift anerkannt und daß ihm zugleich ein Komplex von ntlichen Schriften vorgelegen hat, der im großen und ganzen dem Umfange entsprochen hat, den wir bei Irenäus konstatieren können. Aber an den heiligen Buchstaben hat er sich nicht gebunden gefühlt. Wie er neue Prophetensprüche erfindet, so gestaltet er auch den evangelischen Stoff nach freiem Ermessen. Außerkanonische

Schriften haben abgesehen von dem nichtgnostischen Kindheitsevangelium keine Verwendung gefunden.

V. Die Autoritäten.

In Anbetracht der vorhergehenden Beobachtung über die Benutzung des A. und N. T's haben als die Autoritäten zu gelten die Propheten und die Apostel. Im Grunde gibt es freilich nur eine einzige Autorität, d. i. der λόγος oder κύριος, wie er sich in der vorchristlichen Zeit den Propheten und bei seinem Erscheinen auf Erden den Aposteln offenbart hat.

Das ganze A. T. und die Propheten bilden eine Einheit; auch der Pentateuch wird nicht nach seinem gesetzlichen Inhalt, sondern nach seiner prophetischen Seite gewertet. Die Bedeutung liegt ausschließlich in der Weissagung auf Christus. Im Zeitalter der Erfüllung ist vollendet, was die Propheten so wunderbar vorausgesagt haben. In diesem Sinne gilt der dritte Psalm als eine Weissagung auf die leibliche Geburt, Tod und Auferstehung Christi. Unser Verfasser bewegt sich hier auf gewohnten Geleisen, denn der 6. Vers des 3. Psalms spielt in dem altchristlichen Weissagungsbeweis eine große Rolle. Bereits der 1. Clemens c. 26, 2 zitiert ihn als Unterpfand der christlichen Auferstehungshoffnung. Justin Apolog. I, 38, 5 deutet ihn auf Tod und Auferstehung[1] und in voller Übereinstimmung mit unserer Stelle heißt es in der ἐπίδειξις des Irenäus c. 73: „Und wiederum sagt David über den Tod und die Auferstehung Christi also: »Ich legte mich nieder und entschlief; ich bin erwacht, denn der Herr hat sich meiner angenommen«. Das hat David nicht über sich selbst gesagt, denn er ist nicht auferstanden, nachdem er gestorben ist, sondern der Geist Christi ist es, der auch durch andere Propheten, jetzt aber durch David über ihn sagt: »Ich legte mich nieder und entschlief; ich bin erwacht, denn der Herr hat sich meiner angenommen«. Mit dem Schlaf meint er den Tod, denn er ist auferstanden"[2]. Der

1) Vgl. Justin, Dial. c. Tryph. c. 97; 324 B. 2) Nach Iren. adv. haer. IV, 31, 2 haben bereits die Presbyter diese Stelle verwertet: Venit enim, inquit, filius hominis manducans et bibens; et quum recubuisset, obdormivit et somnum cepit. Quemadmodum ipse in David dicit: Ego dormivi et somnum cepi. — Clemens Alex., Strom.

Vers gehört also zum eisernen Bestande des Weissagungsbeweises. Bei Irenäus finden wir nun nicht allein die Deutung auf den Tod und die Auferstehung, sondern zugleich die Vorstellung, daß der Geist Christi wie die andern Propheten, so hier David inspiriert habe. Und jetzt lese man die Worte, die der Auferstandene seinem Zitate beifügt (S. 68, 18 f. = Ko. XIII, 8 f.): „Wenn aber alle Worte, die geredet sind durch die Propheten, erfüllet sind durch mich — ich selbst nämlich habe mich in ihnen befunden — um wie viel mehr wird das, was ich euch sage, wahrhaftig geschehen". An die Stelle des Propheten David tritt auch hier der ganze Chorus der Propheten. Alle ihre Worte haben ihre Erfüllung durch und in Christus erfahren und zwar in den drei Hauptstücken seines Lebens: in der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung. Unser Verfasser begnügt sich mit einem einzigen Psalm, während die altchristlichen Schriftsteller sonst über einen umfangreichen Apparat verfügen, der in stereotype Formen weiter tradiert wird. Ich will nur auf die beiden Hauptrepräsentanten, auf Justin und Irenäus, verweisen. Fast immer handelt es sich um jene drei Zentralpunkte der christlichen Lehre, um *γέννησις, πάθος* und *ἀνάστασις*; im Kampfe gegen den Gnostizismus steht das *ἀληθῶς ἐν σαρκί* im Mittelpunkt der Diskussion. Das A. T. ist das grosse Weissagungsbuch. Christus ist sowohl Objekt wie Subjekt der alttestamentlichen Offenbarung (vgl. S. 99, 2 f.; 99, 9 f. und 28, 6). Diese dogmatische Theorie der Kirche läßt der Verfasser des *κήρυγμα Πέτρου* durch die Apostel vertreten: *ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ, καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κριθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται.* Aber befähigt waren die Propheten zu solchen Weissagungen nach dem Verfasser der Epistola nur dadurch, daß der präexistente Logos, d. h. Christus selbst durch

V. 14. 105 deutet die Stelle sowohl auf die *ἀνάστασις* wie auf die *κάθοδος εἰς σάρκα*.

ihren Mund geredet hat. Damit proklamiert sich der auf Erden Erschienene zur Offenbarungshypostase Gottes im A. T. Was die christlichen Apologeten[1] und antignostischen Väter[2] stetig vortragen, daß das *προφητικὸν πνεῦμα* resp. das *πνεῦμα ἅγιον* durch die Propheten geredet und daß dieses *πνεῦμα* mit Christus, dem Logos identisch sei, wird hier kurzer Hand dem Auferstandenen direkt in den Mund gelegt. Einen derartigen christozentrischen Standpunkt kann nur ein Schriftsteller vertreten, der mit aller Entschiedenheit für die Einheitlichkeit des göttlichen Offenbarungsprinzipes im A. u. N. T. eintritt. Damit ist zugleich die gnostische These von der Verschiedenheit des von Christus verkündeten höchsten Gottes und des von den Propheten verkündeten Gottes definitiv erledigt. Die antignostische Geschichtsauffassung z. B. des Irenäus, daß das N. T. eine geradlinige Fortsetzung der alttestamentlichen Offenbarungszeit ist, hat sich der Verfasser durch den Auferstandenen selbst bestätigen lassen. Freilich insofern wird doch ein gewisser Gradunterschied in der Wertung der beiden Testamente angenommen, als das A. T. erst der Erfüllung bedarf und als der persönlich erschienene Logos höher steht als der in den Propheten redende. Deshalb überragen die eigenen Kundgebungen die früheren, da die höchste und letzte Stufe der Offenbarung eben der Erschienene selbst ist und dieser für die von ihm ausgehenden Offenbarungen die absolute Bürgschaft übernimmt. Denn der Auferstandene fügt hinzu: „um wie viel mehr wird das, was ich euch sage, wahrhaftig geschehen, damit verherrlicht werde der, welcher mich gesandt hat, von euch und denen, die an mich glauben". Die Zeit der alttestamentlichen Propheten hat ihr Ende gefunden in Christus, der die Weissagungen an sich und durch sich erfüllt hat. Von jetzt ab tritt Christus als Bürge für die zukünftigen Heilsgüter ein; seine lebendigen Worte er-

1) Vgl. z. B. Justin, Apol. I, 36, 1: *Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου* — Apol. II, 10, 8: *λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τα μέλλοντα γίνεσθαι.* 2) Vgl. z. B. Irenaeus adv. haer. IV, 10, 1: Inseminatus est ubique in scripturis eius filius dei, aliquando quidem cum Abraham loquens, cum eodem comesurus, aliquando cum Noë, dans eis mensuras, aliquando autem quaerens Adam etc.

setzen die im A. T. niedergelegten Weissagungen. So braucht sich unser Verfasser für die zweite Parusie, für die Auferstehung von den Toten und das Gericht nicht mehr auf die Propheten zu berufen, wie es Justin, Apolog. I, 52, 1 f. tun muss[1]. Unser Verfasser könnte mit Ignatius ad Philad. 9, 2 schreiben: *ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλον εἰς αὐτόν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν τῆς ἀφθαρσίας.* — Jedenfalls zeigt sich der Verfasser der Epistola in seiner Schätzung des A. Ts. als entschiedener Gegner der Gnostiker. Dann versteht man auch die auf den ersten Blick etwas rätselhaften Worte S. 128, 1 f. = Ko. XXX, 3 f.: „Um derentwillen aber, die meine Worte verderben, bin ich herabgekommen vom Himmel. Ich bin der Logos, ich wurde Fleisch, indem ich mich abmühte und lehrte, damit die Geladenen gerettet werden und die Verirrten verloren gehen ewiglich". Nicht Gottes barmherzige Liebe zur sündigen Menschheit hat den Sohn erscheinen lassen, sondern die Verdrehung seiner Worte, die im A. T. niedergelegt waren, hat Christus zur Herabkunft veranlaßt, um seine Lehre von der Verderbnis zu reinigen. Da die sonst so geläufigen Anschauungen von der Verführung der Menschen durch die bösen Dämonen oder durch den Teufel in der Epistola nicht vorgetragen werden, werden wir wahrscheinlich mit den Verderbern das halsstarrige Volk Israel zu verstehen haben, das nach Stephanus Act. 7, 52 die Propheten verfolgt und getötet[2] und sich durch Übertretung der Gebote von Gott abgewandt hat. Auch wäre möglich, daß an die Pharisäer gedacht ist, die das Volk unter das starre Gesetz gebeugt haben. Auf jeden Fall musste der Logos in eigener Person im Fleisch erscheinen und das Amt des Lehrers an Stelle der Pro-

1) *Ἐπειδὴ τοίνυν τὰ γενόμενα ἤδη πάντα ἀπεδείκνυμεν πρὶν ἢ γενέσθαι προκεκηρύχθαι διὰ τῶν προφητῶν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ὁμοίως προφητευθέντων, μελλόντων δὲ γίνεσθαι, πίστιν ἔχειν ὡς πάντως γενησομένων. Ὃν γὰρ τρόπον τὰ ἤδη γενόμενα προκεκηρυγμένα καὶ ἀγνοούμενα ἀπέβη, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ λείποντα, κἂν ἀγνοῆται καὶ ἀπιστῆται, ἀποβήσεται.* 2) Nach dem Verfasser der Acta Pauli ist der böse Archon der Feind der Propheten gewesen; vgl. apokryph. Korintherbrief vs. 11: *ὁ δὲ ἄρχων, ἄδικος ὤν, ὅτι θεὸς ἐθέλησεν εἶναι, ἐπιβαλὼν τὰς χεῖρας ἀπέκτεινεν αὐτούς [καὶ] οὕτως πᾶσαν τὴν σάρκα τῶν ἀνθρώπων τῇ ἐπιθυμίᾳ προσέδησεν.*

pheten übernehmen[1]. Besonders hebt der Herr hervor, daß er sich abgemüht habe, als er mit seiner Predigt auftrat.

Aber diese Predigt Jesu hatte nur einen beschränkten Wirkungskreis gehabt, das Judenvolk als solches hatte sie abgelehnt, ein kleiner Kreis von Jüngern war das einzige Resultat gewesen. Weder hatte Jesus seine Worte schriftlich fixiert, noch hatte er unter den Heiden Mission getrieben. Das sind zwei Tatsachen gewesen, die von den Heidenchristen peinlich empfunden wurden. So treten auch in unserer Schrift die Apostel als diejenigen Autoritäten auf, auf die die geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu und seine Worte zurückgeführt werden. Was für die vorchristliche Zeit die Propheten waren, das bedeuten für die nachchristliche die Apostel[2]. In dem Proömium werden sie bald als Jünger (S. 25, 1. 3; 28, 8), bald als Apostel Jesu Christi (S. 25, 3; 28, 7) bezeichnet. Man kann einen bewußten Unterschied in der Bezeichnung konstatieren; denn wenn es S. 28, 7 heißt: „von dem die Apostel predigten und den die Jünger berührten", so ist im ersten Falle an das Berufsverhältnis zur Welt, im zweiten an das persönliche Verhältnis zum Herrn gedacht[3]. Unser Verfasser ist ein echter Vertreter des altkatholischen Traditionsprinzipes, indem die Apostel als die einzigen Autoritäten und Garanten für die auf Christus zurückgeführte Kirchenlehre gelten. Zunächst bilden sie ebenso wie die Propheten eine Einheit; wie sie nach der Auferstehung um den Herrn versammelt waren (S. 25, 3), so sind sie auch nach seinem Heimgang zum Vater nicht von einander getrennt. Sie können gemeinsame Kundgebungen erlassen. Der Name eines einzelnen Apostels genügt nicht, mag

---

1) Vgl. Hermas, Simil. V, 6, 2: *καὶ αὐτὸς* (sc. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) *πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντλημκώς. οὐδεὶς γὰρ ἀμπελὼν δύναται σκαφῆναι ἄτερ κόπου ἢ μόχθου.* — Grenfell und Hunt, The Oxyrynch. Pap. I, Log. 3: *ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς . . . καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων.* 2) Vgl. 2. Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* — Polycarp ad Philipp. 6, 3: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν κυρίου ἡμῶν.* 3) Vgl. Kerygma Petri bei Clemens, Alex. Strom. VI, 6, 48: *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους μου . . . καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι.*

er auch noch so hohes Ansehen genießen; will man Eindruck machen, so spricht man von *οἱ ἀπόστολοι*. Sie bilden gewissermaßen ein Kollegium, wie Ignatius ad Magn. 6, 1 von einem *συνέδριον τῶν ἀποστόλων* oder ad Trall. 3, 1 von einem *σύνδεσμος τῶν ἀποστόλων* redet[1]. Der Grund liegt darin, daß die heidenchristliche Kirche eine persönliche Berührung mit den Jüngern Jesu kaum gehabt hatte.

Die räumliche Einheit[2] der Apostel verdichtet sich weiter dogmatisch zu der Vorstellung von ihrer Einstimmigkeit in der Lehre. Gerade diese Einstimmigkeit spielt im Kampfe gegen die Häretiker eine große Rolle; alle Differenzen, die von den Gegnern hervorgehoben werden, werden nivelliert rep. rund weggeleugnet. Und so wundern wir uns nicht, wenn die Apostel S. 26, 4 f. die Versicherung abgeben, daß sie das, was sie gehört und im Gedächtnis behalten, schriftlich aufgezeichnet haben. Das bezieht sich nicht allein auf die in dem vorliegenden Sendschreiben niedergelegten Offenbarungen, sondern auch auf die Evangelien (S. 99, 6). Die Namen der einzelnen Schriftsteller verschwinden hinter der Gesamtheit der Apostel; auf gewundene Erklärungen, wie sie bei Papias, beim Verfasser des Kanon Muratori und der Monarchianischen Prologe vorliegen, um den apostolischen Ursprung jedes der vier Evangelien zu erweisen, läßt unser Autor sich nicht ein. Alle vier Engangelien, die er kennt, sind, um mit Justin zu reden, *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*[3]; sie selbst sind die Verfasser dieser Denkwürdigkeiten[4]. Dazu waren sie vor allen anderen befähigt, weil sie Zeugen sind. Auf dieses ihr Zeugnis berufen sie sich, weil sie den Herrn beständig begleitet haben (S. 34, 2 = Ko. 1, 10). Sie sind nicht nur Zeugen für seine Wundertaten, sondern auch

1) Vgl. auch Ignat. ad Trall. 2, 1; ad Philad. 5, 1 u. ad Smyrn. 8, 1, wo die Apostel mit dem Presbyterkollegium verglichen werden. Dazu der Titel der Schrift *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*. 2) Vgl. die alte Legende, daß die Jünger noch zwölf Jahre in Jerusalem geweilt, bevor sie die Mission angetreten haben. 3) Vgl. Apolog. I, 67, 3; I, 33, 5; Dial. c. Tryph. c. 100; 327 B; c. 102; 329 C; c. 103; 331 D; 4) Vgl. Apolog. I, 66, 3: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* Der gleiche Gedanke liegt auch den Worten des Petrus in den Acta Petri c. 20 ed. Lipsius, Acta apostol. apocrypha I, p. 67, 2 zugrunde: *ἃ ἐκωφήσαμεν, ἐγράψαμεν.*

für seine Worte, die sie gehört und im Gedächtnis festgehalten haben. Durch die Apostel ist also das ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα der Christenheit überliefert worden.

Zu dieser vermittelnden und verbürgenden Stellung kommt hinzu die Tätigkeit als Weltmissionare. Unser Verfasser ist ganz beherrscht von dem Gedanken, daß die Jünger von Jesus für die Mission in der Welt ausersehen sind. Sie sollen nicht so sehr als Schriftsteller die vom Herrn empfangenen Offenbarungen weiter tradieren, sondern ihre Hauptaufgabe besteht darin, die evangelische Wahrheit durch mündliche Verkündigung der Menschheit zugänglich zu machen. Deshalb richtet der Herr an sie den Missionsbefehl: „Gehet ihr und prediget den zwölf Stämmen und prediget auch den Heiden und auch dem ganzen Lande Israel vom Aufgang bis zum Untergang, vom Süden bis zum Norden, so werden viele an den Sohn Gottes glauben" (S. 94, 4 f. = Ko. XXV, 12 f.). Und bereits vorher (S. 62, 4 ff.): „Und dies prediget auch ihr und lehret diejenigen, die an mich glauben, und prediget vom Himmelreich meines Vaters, und wie mein Vater mir die Gewalt gab, so werde ich (sie) euch geben, damit ihr meinem himmlischen Vater die Kinder näher bringet. Ihr sollt predigen, und sie sollen den Glauben gewinnen, daß ihr es seid, denen es bestimmt ist, seine Kinder dem Himmel zuzuführen". Und als die Apostel zweifelnd ob der Größe der gestellten Aufgabe fragen: „O Herr, dir ist es möglich, was du uns gesagt hast, zu erfüllen. Wie werden wir es aber imstande sein?" — da erhalten sie die Antwort: „Wahrlich, ich sage euch: prediget und verkündet wie ich, und ich werde mit euch sein, weil es mir wohlgefällt mit euch zu sein, damit ihr meine Miterben werdet im Himmelreich, (im Reich) dessen, der mich gesandt hat. Wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet mir Brüder und Genossen sein, denn es hat mein Vater an euch Wohlgefallen gefunden und an diejenigen, die durch euch an mich glauben" (S. 63, 4 ff.). So sind die Apostel voll und ganz Vikare Christi. Für ihren Missionsberuf rüstet der Herr sie mit der gleichen ἐξουσία aus, mit der der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Unter dieser ἐξουσία ist in erster Linie die Wundermacht (vgl. Matth. 10, 1; Marc. 3, 15; Luc. 9, 1) zu verstehen, wie wir am besten aus der Szene S. 94, 8 ff. = Ko. XXVI, 4 ff. ersehen, als die Apostel ausrufen: „O Herr, wer wird uns glauben oder wer wird auf uns

hören, oder wer(?) lehrt .... die Kräfte und Zeichen, die du getan hast, und die Wunder?" Darauf erwidert der Herr: „Gehet ihr und prediget die Barmherzigkeit meines Vaters, und das, was er getan hat durch mich, werde ich selbst tun durch euch, indem ich mich befinde in euch, und ich werde euch geben meinen Frieden, und von meinem Geiste werde ich euch geben eine Kraft, auf daß ihr prophezeit ihnen zum ewigen Leben." Zeichen und Wunder, mit diesen Kräften hat sich Jesus als der Sohn Gottes auf Erden legitimiert: aber auch jetzt noch ist das Christentum die Religion der Wundermacht, wie sie sich in seinen Jüngern dokumentiert. Vor allem ist der Geist Christi in ihnen wirksam; darunter ist ganz besonders zu verstehen der Geist der Propheten, der noch lebendig in den Gemeinden waltet. So illustriert unsere Stelle am besten die Worte in Heb. 2, 3: *ἥτις* (sc. *σωτηρία*) *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς* (vgl. Marcusschluss 16, 17 f.). Es besteht in Anlehnung an johanneische Vorstellungen gewissermaßen eine mystische Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seinen Aposteln, die der mystischen Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne entspricht. „Wie ich mich befinde in ihm (sc. Vater), also werdet ihr selbst euch befinden in mir", heißt es S. 66, 6 = Ko. XI, 15. Deshalb ist auch ihre ganze Tätigkeit kein Ausfluß selbständigen Handelns, sondern sie sind nur Instrumente der Wirksamkeit Christi. Denn S. 130, 3 ff. = Ko. XXXI, 8 ff. lesen wir: „Gehet und prediget, so werdet ihr sein Arbeiter und Väter und Diener. Wir sprachen aber zu ihm: Bist du es, der predigen wird durch uns? Da antwortete er uns, indem er sagte: Seid ihr denn nicht alle Väter und alle Meister? Wir sprachen zu ihm: O Herr, bist du es nicht, der gesagt hat zu uns: Nicht nennet (Jemand) Vater euch auf Erden, einer ist nämlich euer Vater, der im Himmel, und euer Meister — warum sagst du uns jetzt: Ihr werdet sein Väter vieler Kinder und Diener und Meister? Er antwortete aber und sprach zu uns: So wie ihr es gesagt habt. Wahrlich nämlich ich sage euch: Wer auf euch hören wird und glauben wird an mich, der wird empfangen von euch das Licht des Siegels durch mich und die Taufe durch mich; ihr werdet

sein Väter und Diener und Meister". Und gleich darauf heißt es S. 134, 1 = Ko. XXXIII, 1: „Und ihr werdet genannt werden Diener, weil sie empfangen werden die Taufe des Lebens und die Vergebung ihrer Sünden von meiner Hand durch euch". Ist aber das Verhältnis zwischen Christus und den Aposteln ein derartiges quidproquo, dann brauchen die Heiden sich nicht darüber zu beklagen, daß der Herr selber unter ihnen keine Mission getrieben hat. In den Aposteln ist er ja selbst ihnen gegenwärtig. Und dazu hat er den Uraposteln noch als ein besonderes Gefäß seiner Gnade den Paulus für die Heidenmission zur Seite gegeben. Denn nicht Matthias wird den Elfen beigesellt, sondern Paulus ist berufen, das Kollegium der Zwölf mit seiner Person zu ergänzen. Der Mangel einer Zeugenschaft auf Grund des persönlichen Verkehrs wird ersetzt einerseits durch die Berufung des Paulus von seiten des Erhöhten vom Himmel her (S. 96 u. 3; 102, 6), andererseits durch die Einführung in das Verständnis der alttest. Schriften und der Evangelien durch die Urapostel (S. 99, 8 f.). Dazu wird auch er mit den gleichen Kräften ausgerüstet wie die Urapostel (S. 96, 5 = Ko. XXVI, 15). Auf diese Weise wurzelt der geistige und religiöse Besitz des Heidenchristentums letztlich in dem *κύριος*, der durch seine Apostel, speziell durch Paulus sein Evangelium ihnen verkünden und die Erlangung der Heilsgüter in sichere Aussicht stellen läßt.

VI. Vorstellungen von Gott.

Wollen wir an die Aufgabe herantreten, ein Bild von dem Christentum unseres Verfassers zu entwerfen, so müssen wir uns bewußt sein, welche besonderen Schwierigkeiten diesem Unternehmen entgegentreten. Wir besitzen doch nur eine Abhandlung von geringem Umfang aus der Feder eines Autors, dessen einseitige Interessen deutlich zu Tage treten. Deshalb dürfen wir von vornherein nicht erwarten, einen vollständigen Einblick in den Gesamtbesitz der religiösen Gedankenwelt zu erhalten; wir kommen an vielen Punkten über gewisse Andeutungen nicht hinaus und müssen mehr zwischen den Zeilen lesen als uns lieb ist. Besonders wird man sich hüten müssen, aus dem argumentum e silentio allzu gewichtige Schlüsse zu ziehen; wenig-

stens ist man nur dann dazu berechtigt, wenn das Stillschweigen über gewisse Vorstellungen geradezu auffällig erscheint. Die zweite Schwierigkeit liegt in der völligen Abhängigkeit von dem aus dem N. T. entnommenen religiösen Begriffsmaterial. Man muß sich immer wieder fragen, ob und in wie weit die Sätze selbständig verarbeitet oder nur zur üblichen Phraseologie zu rechnen sind, um den Evangeliencharakter der Reden Jesu festzuhalten. Und dazu kommt als dritter Übelstand die mangelhafte Überlieferung. Gerade die Hauptstellen, welche besonders altertümliche Gedanken darbieten, sind teils stark korrumpiert, bzw. im koptischen Ms. lückenhaft überliefert, teils liegen sie nur in dem verwilderten äthiopischen Text vor, so daß der ursprüngliche Wortlaut nicht wieder hergestellt werden kann. Aber diese Schwierigkeiten können die Abzweckung der nachfolgenden Untersuchungen nicht ernstlich in Frage stellen, denn unsere Hauptaufgabe liegt in einem Doppelten: Es gilt auf Grund einer eingehenden Analyse des Inhalts den positiven Nachweis zu liefern, daß die vorliegende Schrift weder aus häretisch-gnostischen noch aus christlich-separatistischen Kreisen stammt, sondern in ihrer Totalität zu den großkirchlichen Schriften zu rechnen ist. Und eng verknüpft ist damit der andere Zweck, nämlich sichere Unterlagen für die chronologische Fixierung der Schrift zu gewinnen. Um dieses Beides zu erreichen, wird es notwendig sein, die übrigen literarischen Erzeugnisse der Kirche, besonders die des zweiten Jahrhunderts, herbeizuziehen, sollte meine These sich bewahrheiten, daß die Epistola ebenfalls dem zweiten, nicht dem dritten Jahrhundert angehört.

Betrachten wir zunächst die Gottesvorstellungen. Die stehende Bezeichnung Gottes im Munde des Auferstandenen ist *ὁ πατήρ μου*. Zu ihm weiß er sich in einem besonderen Verhältnis als „dem, der ihn gesandt hat" (S. 46, 4 = Ko. V, 13 u. ö.), „in welchem er sich befindet" (S. 66, 6 = Ko. XI, 15; 80, 8 = Ko. XIX, 7; 126, 9 = Ko. XXX, 2). Stets spricht er von seinem Vater im Himmel (S. 60, 8 = Ko. X, 13; S. 62, 7; S. 66, 11 = Ko. XII, 6; S. 98, 1; S. 134, 9 = Ko. XXXIII, 11), und von seinem Heimgang zum Vater (S. 48, 5 = Ko. VI, 8; 52, 3 = Ko. VII, 13 etc.). Zugleich leitet er alle Heilsgüter, die Gott den Menschen zuteil werden läßt, von diesem seinem Vater ab, wenn er von dem „Reich des Vaters" (S. 62, 5; 63, 7; 84, 8

= Ko. XXI, 7; 92, 10 = Ko. XXV, 7; 100, 5) redet oder von der „Barmherzigkeit des Vaters“ (S. 96, 1 = Ko. XXVI, 8), oder von dem „Heilsplan des Vaters“ (S. 50, 1 = Ko. VI, 11). Offensichtlich liegt hier eine Nachahmung des Sprachgebrauches in den Evangelien vor, besonders der johanneische Gott-Vater wird reproduziert. Die Gemeinde preist in Gott den *πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Aber es hat nicht den Anschein, als ob der lebendige Gottesglaube, wie er in den Evangelien vorliegt, wirklich erfaßt ist. Der Auferstandene reflektiert bei dem Begriff „Vater“ doch in erster Linie auf das persönliche Verhältnis des präexistenten *υἱός*, nicht auf das religiös-ethische Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, denn es ist bezeichnend, daß der Ausdruck „euer Vater“, der z. B. bei der Phrase „Vater, der im Himmel“ so naheliegend war, nirgends vorkommt, oder, wo dies ein einziges Mal der Fall (S. 132, 3 = Ko. XXXI, 15), handelt es sich um ein Zitat aus Matth. 23, 9[1]. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß der Kindschaftsgedanke in den Reden Jesu noch deutlich festgehalten wird, denn die Gläubigen heißen die „Kinder des himmlischen Vaters“ (S. 62, 7), die dem Himmel zuzuführen die Apostel berufen sind (S. 63, 1); sie werden weiter genannt „Kinder des Lebens“ („Lichtes“) (S. 88, 4 = Ko. XXII, 10; vgl. S. 126, 9 = Ko. XXX, 1) resp. „Kinder des Reiches“ (S. 92, 8 = Ko. XXV, 4) oder „Kinder der Weisheit“ (S. 120, 2), aber auch hier ist der Einfluss ntlicher Stellen unverkennbar. Der Gemeindeglaube dagegen, wo er von den Aposteln vertreten wird, verehrt in Gott den *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ*. So heißt es im Prooemium des Briefes S. 26, 6: „im Namen Gottes des Vaters, des Herrschers der (ganzen) Welt und Jesu Christi“[2]. Auch im Kerygma über Jesus Christus wird Gott als „der Herrscher der ganzen Welt“ (S. 27, 5) bezeichnet. Die Formel geht auf die regula fidei zurück. Dies beweist die Stelle S. 32, 2 f., wo die fünf Brote bei der wunderbaren Speisung als Abbild des christlichen Glaubens gedeutet und darunter verstanden wird der Glaube an den Vater, den Herrscher des Weltalls — an Jesum Christum, unsern Erlöser — an den Heiligen

1) Dasselbe läßt sich ja auch für das Johannesevangelium konstatieren, wo nur c. 20, 17 ein *πατὴρ ὑμῶν* vorkommt. 2) Die Hdd. AC haben „des Vaters“ ausgelassen; ABCS übersetzen *παντοκράτωρ* mit „Herrscher der ganzen Welt“.

Geist, den Parakleten — an die heilige Kirche — an die Vergebung der Sünden[1]. So wird in Übereinstimmung mit der Großkirche bei dem Vaternamen Gottes an sein Verhältnis zur Welt gedacht; er ist der Weltschöpfer, der Vater aller Dinge. Diesen kosmologischen abstrakten Gottesbegriff offenbart die Stelle S. 44, 6 = Ko. V, 7, wo der Herr gleichsam aus der Rolle fällt und, statt wie sonst schlechthin von seinem Vater zu reden, die Worte gebraucht: „es geschah aber, als ich im Begriff war zu kommen her vom (durch den) Vater des Alls". Da haben wir den bei den Apologeten, besonders bei Justin üblichen Ausdruck *πατὴρ τῶν ὅλων* resp. *ὁ πάντων πατήρ* vor uns, und diese eine Stelle besagt mehr als alle übrigen, daß im Gemeindeglauben jene Anschauung sich fest eingebürgert hat. Im übrigen verschwindet an den Stellen, wo die Apostel das Wort führen, das Prädikat „Vater" und wird ersetzt durch *θεός*. Für sie ist Christus der „Sohn Gottes" (S. 27, 4; 28, 8), und von ihrem Standpunkt gebraucht Christus den Ausdruck „Antlitz Gottes" (S. 118, 5) oder „Prophet Gottes" (S. 111, 3), auch nennt er sich selbst „Sohn Gottes" (S. 94, 7 = Ko. XXVI, 3; 126, 3 = Ko. XXIX, 8).

Neben diesen beiden Prädikaten *πατήρ* und *θεός* ist aus Johannes übernommen die Wesensbezeichnung „Licht und Leben". Wie der Logos im Prolog als „Licht und Leben" eingeführt und das Wesen Gottes selbst schlechthin als „Licht und Leben" bestimmt wird (vgl. 1. Joh. 1, 5. 7; 5, 20), so werden auch hier Licht, Leben und Vater identifiziert[2]. Das bezeugen die Worte: „*πιστεύειν* an das Licht, welches ist das Leben und welches ist der Vater, der mich gesandt hat (S. 124, 7 = Ko. XXIX, 1), ferner „wer nun hat gehalten meine Gebote, wird sein Sohn des Lichtes d. h. des Vaters, der sich befindet in mir" (S. 126, 8 = Ko. XXX, 1). Dem entsprechend begegnen wir auch des johanneischen Gegensatzes von *φῶς καὶ σκότος*. Der Gläubige

1) Über das benutzte Symbol s. u. 2) Vgl. Iren. V, 17, 2: *κοινωνία δὲ θεοῦ ζωή, καὶ φῶς καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν.* Über den Terminus „Licht und Leben" vgl. die Bemerkungen bei Bousset, Kyrios Christos S. 208 ff., dazu die Monographie von Wetter, Phôs (*Φως*). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. 1915.

tut die Werke des Lichtes, der Ungläubige die Werke der Finsternis und gehört nicht zum Lichte (S. 124, 10 f. = Ko. XXIX, 3 f.), dazu „Adam hat das Licht gewählt und die Finsternis hinter sich gelassen" (S. 124, 5 = Ko. XXVIII, 11). Das sind keineswegs nur symbolische Ausdrücke, sondern es verbinden sich damit ganz realistische Vorstellungen. Gott ist das Licht[1]; sein Reich ist das Lichtreich, in das die Christen nach dem Endgericht geführt werden, wenn es S. 74, 3 = Ko. XV, 12 heißt: „Ich habe empfangen alle Gewalt von meinem Vater, damit ich die, welche sich befinden in der Finsternis, hinaufführe in das Licht". Hier werden sie die Herrlichkeit des Vaters schauen (S. 63, 15), und diese wird näher also beschrieben: „Ihr werdet nämlich schauen ein Licht, das erhabener ist als das, welches leuchtet . . . . die Vollendung, die vollendet in . . . .[2], ich bin ganz die (Rechte) des Vaters, der . . . . mich? (als ich), welcher ist die Vollkommenheit" (S. 64, 1 f. = Ko. XI, 1 f.). Leider ist die Stelle im Koptischen stark zerstört, und auch das Äthiopische bringt keine Hilfe, da augenscheinlich der Text verändert ist und eine verschiedene Auffassung bei der Übersetzung zuläßt. Wajnberg übersetzt: „Ihr werdet ein Licht erblicken, das heller als das Licht leuchtet und vollkommener ist als die Vollkommenheit. Und der Sohn wird durch den Vater, das Licht, vollkommen werden, denn vollkommen ist der Vater, der [den Tod und die Auferstehung][3] vollkommen macht, und eine Vollkommenheit, die vollkommener ist als das Vollkommene. Und ich bin ganz die Rechte des Vaters, in ihm, der vollkommen macht". Bei Guerrier lesen wir: Voyez la Lumière (venant) de la Lumière qui brille, le Parfait (venant) du Parfait[4], (car) le Fils est rendu parfait par

1) Vgl. dazu 1. Tim. 6, 16; 1. Petr. 2, 9; Col. 1, 12. 13, ferner Athenag. Suppl. ed. Schwartz p. 17, 7: *φῶς ἀπρόσιτον* — p. 42, 7: *πάντα δὲ φῶς αὐτὸν* (sc. *θεὸν*) *ὄντα*. Clemens Al. Protrept. XI, 114 (S. 80, 14 f. ed. Stählin): *τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐποπτεύσωμεν ταύτην αὐτῷ πρῶτον ἀνυμνήσαντες τὴν φωνήν· χαῖρε φῶς·* 2) Da im Koptischen am Schluß der Zeile ein griechisches Wort auf *ον* gestanden hat, könnte man vielleicht τελειον ergänzen, also „in dem Vollkommenen". 3) Diese Worte sind nach Littmann als Glosse zu streichen. 4) Guerrier vergleicht unter Vorbehalt den Ausdruck *φῶς ἐκ φωτός* im Nicänischen Symbol, aber in der Anmerkung schlägt er die richtige Übersetzung im comparativischen Sinne vor: „Voyez

le Père (qui est) la lumière, car le Parfait c'est le Père qui rend parfait, qui de la mort (fait passer) a la résurrection, et (dont) la perfection surpasse toute perfection. Je suis la droite du Père, je suis tout entier en lui, qui rend parfait. Trotz dieser Unsicherheit des Textes scheint mir so viel sicher, daß das Wesen des Vaters, seine *δόξα*, als Licht[1] gedacht ist, das alles andere Licht überragt. Gott ist *κατ' ἐξοχήν* der *τέλειος*[2], der an Vollkommenheit[3] alles übertrifft, an dessen Vollkommenheit der Sohn teilnimmt. Eine weitere Parallele zu der eben behandelten Stelle findet sich S. 58, 12 f. = Ko. X, 3 f., wo der Herr sein metaphysisches Verhältnis als Sohn zum Vater schildert: „Ich bin ganz in meinem Vater und mein Vater ist in mir von wegen (in Rücksicht) der Ähnlichkeit der Gestalt und der Macht(?) und der Vollkommenheit und des Lichtes und des vollkommenen Maßes und der Stimme. Ich bin der Logos". Auch hier gehören zu den Wesensprädikaten Gottes die Vollkommenheit und das Licht; zugleich wird aber im anthropomorphen Sinne von einer *μορφή* und Stimme gesprochen. Auf alle Fälle erkennt man, daß unser Verfasser nicht von spekulativen Interessen beherrscht ist; er braucht hier wie auch sonst ihm bereits überlieferte Formeln und Anschauungen, und was die Hauptsache, er steht ganz auf dem Boden der Großkirche, die an der Einheit des Schöpfer- und des Erlösergottes festhält. Im Gegensatz zu den Gnostikern ist der Vater Jesu Christi identisch mit dem *πατὴρ τῶν ὅλων* resp. dem *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ* des Tautsymbols.

---

la Lumière qui brille plusque (toute) lumiere, et le Parfait qui est plus parfait que (tout) parfait.

1) Die Vorstellung Gottes als Licht ist ja nicht etwas spezifisch Christliches; sie findet sich in den hellenistischen Mysterienreligionen und bei den Gnostikern. 2) Vgl. Clemens Alex. Paedag. I, 7: 121, 25 ed. Stählin: *μόνον δὲ εἶναι τέλειον τὸν πατέρα τῶν ὅλων* — Tatian Orat. 16, 20: *ἄσαρκος οὖν ὁ τέλειος θεός*. 3) Es ist nicht deutlich, ob der Begriff der Vollkommenheit im Sinne der Apologeten dahin gefaßt ist, daß Gott als das Selbstseiende, Ewige, die Fülle alles Seienden ist, der keines Dinges bedarf. Tatian bezeichnet Gott sehr häufig mit *τέλειος θεός* (vgl. Orat. ed. Schwartz p. 5, 12; 13, 26; 16, 20; 19, 18; 27, 5 — Athenagoras, Supplic. c. 16: *ὁ δὲ κόσμος οὐχ ὡς δεομένου τοῦ θεοῦ γέγονεν. πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ. φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα δύναμις λόγος.*

VII. Christologie.

In den Gesprächen ist die stehende Anrede des Auferstandenen von seiten der Jünger *κύριε*. Dieser Titel war seit Paulus Ehrenprädikat des Erhöhten geworden und seitdem war dieses Wort von dem Gott des A. T.s auf den Erhöhten übertragen und ausschließliche Bezeichnung für Christus geworden. Der *κύριος Χριστός* bildete den Mittelpunkt des heidenchristlichen Gemeindeglaubens. Deshalb wenden auch die Apostel an allen den Stellen, wo sie über Christus referierend schreiben, den solennen Titel *ὁ κύριος* an[1]. In dem Auferstehungsbericht wird stets von dem „Herrn" berichtet: „der Herr ist der, der gekreuzigt ist" (S. 36, 4 = Ko. I, 12) — „der Herr offenbart sich ihnen" (S. 38, 8 = Ko. II, 7) — „sie kehrte zum Herrn zurück" (S. 38, 15; 40, 5 = Ko. III, 1. 5 — „der Herr sprach" (S. 40, 6 = Ko. III, 6) — „nicht haben wir geglaubt, daß es der Herr wäre" (S. 40, 10 = Ko. III, 10). Auch in dem zusammenfassenden Bericht über die Wundertätigkeit Jesu ist der Titel *ὁ κύριος* eingedrungen; nicht allein die Jünger, sondern auch das blutflüssige Weib gebraucht ihn in der Anrede (S. 30, 11; vgl. 30, 8), und so wundert man sich auch nicht über die Zusammenstellung „Jesus, der Herr" (S. 30, 18), die doch eine andere Nüance hat als das in der Apostelgeschichte vorkommende *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (Act. 1, 21; 8, 16; 15, 11 etc.). Im übrigen finden wir die volltönende paulinische, in das Symbol aufgenommene Formel *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (S. 26, 13; 27, 3; 29, 1; 32, 2 u. = Ko. I, 3) und daneben das in den ntlichen Briefen auftauchende *ὁ σωτὴρ ἡμῶν* (S. 27, 3; 32, 4[2]; 34, 6 = Ko. I, 10[3]; 44, 13 = Ko. IV, 14; vgl. *ὁ σωτήρ* S. 38, 14 = Ko. II, 15[4]. Auch das alleinstehende „Jesus Christus" kommt vor (S. 25, 1. 2; 26, 7; 34, 1 = Ko. I, 4; der bloße Name „Jesus" nur S. 30, 16 in Anlehnung an die synoptische Erzählung, ebenso das Prädikat *διδάσκαλος* S. 38, 10 = Ko. II, 11; 40, 13 = Ko. III, 12 (vgl. S. 58, 8), das der Auferstandene von sich gebraucht.

---

1) Abgesehen von den altchristlichen Schriften ist in der späteren Evangelienliteratur der Gebrauch des Titels allgemein geworden, vgl. besonders das Petrusevangelium. 2) Hier und an den vorhergehenden Stellen fehlt in AC dieser Titel. 3) Im Kopt. steht „unser Erlöser, Christus", vielleicht ist „Jesus" ausgefallen. Betreffs des Äth. s. die Varianten. 4) Im Äth. „unser Erlöser".

Ist Christus der Gemeinde gegenüber ihr *κύριος* und *σωτήρ*, so dem Vater gegenüber der *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Dieser *υἱὸς τοῦ θεοῦ* hat im Kerygma resp. im Symbol seinen festen Platz. Der Herr selbst fühlt sich in seinem Selbstbewußtsein als Sohn Gottes; er redet von einem „Glauben an den Sohn Gottes" (S. 94, 7 = Ko. XXVI, 3) und einem „Schauen des Sohnes Gottes" (S. 126, 3 = Ko. XXIX, 8) und betont ausdrücklich seine Identität mit diesem. Von eigenartigem Reiz ist das Kerygma von Jesus Christus[1], das die Apostel an die Spitze ihres Briefes S. 27, 3 ff. stellen und als ihr Glaubensbekenntnis den Gemeinden übermitteln resp. als das Glaubensbekenntnis der Gemeinden voraussetzen, denn es wird eingeleitet mit den Worten: „das wissen wir" — *οἴδαμεν*. Der von ihnen verkündete *κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός* ist *θεός, υἱὸς θεοῦ*. Diese beiden identischen Titel für ein und dasselbe Wesen beziehen sich nicht auf den historischen Jesus als *υἱὸς τοῦ θεοῦ κατὰ σάρκα*, noch auf den zum Sohne Gottes eingesetzten und erhöhten Christus *κατὰ πνεῦμα*, sondern auf den präexistenten Gottessohn. Dass das Sohnesprädikat nicht erst von der durch übernatürliche göttliche Mitwirkung erfolgten Geburt ins Fleisch abgeleitet wird, erhellt aus dem wiederholten Bekenntnis am Schluß S. 28, 8: „Gott, der Herr, der Sohn Gottes, wir glauben, daß er das Fleisch gewordene Wort ist". Da haben wir die vier höchsten Prädikate nebeneinander: *θεός, κύριος*[2], *υἱὸς θεοῦ* und *λόγος*. Damit erkennen wir in dem Verfasser der Epistola einen Vertreter der indirekten theologia Christi. Die Formel *θεός, θεοῦ υἱός* ist sehr alt; dem Justin ist sie ganz geläufig, besonders in seinem Dialog c. Tryph.[3], und sie muß bei den Christen so verbreitet gewesen sein, daß Celsus den Juden (Origenes c. Cels. II, 30) sagen läßt: *θεὸν δὲ καὶ θεοῦ υἱὸν οὐδεὶς ἐκ τοιούτων συμβόλων καὶ παρεκτονομά-*

1) Leider ist dieses Glaubensbekenntnis nur im athiopischen Texte erhalten, daher ist der Wortlaut im einzelnen nicht ganz gesichert. 2) Die Hd. A läßt *κύριος* aus. Über die solenne Formel *θεός κύριος* vgl. Apost. Constit. VII, 26 u. VIII, 12; Asc. Jes. 9, 5. 3) Vgl. c. 126: *ἐπεὶ εἰ νενοήκατε τὰ εἰρημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐκ ἂν ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι θεόν, τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ υἱόν* — c. 127: *ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ.* — c. 128: *καὶ ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων.* Dazu Apol. I, 63, 13: *υἱὸς . . . . ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.*

των οὐδ' ἐξ οὕτως ἀγεννῶν τεχνηρίων συνίστησιν[1]. In den Augen der Juden ist die göttliche Verehrung des gekreuzigten Menschen Jesus die größte Blasphemie und Torheit, umgekehrt ist bei den Heidenchristen die Gottheit Christi die festeste Grundlage ihres Glaubens. Die Bezeichnung und Verehrung als Gott hat eine doppelte Wurzel, einmal in dem Glauben an den von Gott-Vater zu göttlicher Macht und Ehre erhöhten *κύριος*, zu dem die Christgläubigen sich in einem besonderen religiösen Verhältnis stehend fühlen und auf den sie ausschließlich reflektieren, wenn sie an die ihnen gebrachten und noch von ihnen zu erwartenden Heilsgüter denken. Diese theologia Christi finden wir in Hymnen und Psalmen, in Liturgien und Gebeten, in Predigten und in Schriften des Popularchristentums, insbesondere in den sogenannten apokryphen Apostelakten. Hier ist das Bekenntnis des Thomas *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* zum Gemeindebekenntnis geworden; der naive Glaube unterscheidet zwischen *ὁ θεός* und *θεός* überhaupt nicht mehr, letzlich ist Christus *ὁ μόνος θεός*[2]. Das ist der Gott des christlichen Kultus, von dem Plinius in seinem Briefe redet. Eine zweite Wurzel für die Anschauung der Gottheit Christi liegt in der theologischen Reflexion, die in erster Linie an den präexistenten Gott-Christus, den *υἱὸς θεοῦ*, denkt und zugleich von kosmologischen Ideen beherrscht ist. Das ist der von Gott vom Himmel herabgesandte *υἱὸς θεοῦ*,

1) Vgl. Celsus selbst l. c. IV, 2: *Χριστιανῶν τινες καὶ Ἰουδαῖοι, οἱ μὲν καταβεβηκέναι ⟨λέγουσιν⟩, οἱ δὲ καταβήσεσθαι εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν ἢ θεοῦ υἱόν.* In der späteren Altercatio Simonis et Theophili wird die Formel „Christus deus dei filius" ausschließlich gebraucht. 2) Vgl. Petrusakten p. 68, 14 ed. Lipsius in der Doxologie auf Christus: hic est omnia et non est alius maior nisi ipse: ipsi laus in omnia saecula saeculorum, amen — p. 98, 10 ff.: *αἰνοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ἀνθομολογούμεθα, δοξάζοντές σε ἔτι ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος, ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* Ferner in den Gebeten der Thecla (Paulusakten) p. 268, 3 ff. ed. Lips.: *ὁ θεός μου (ἡμῶν) καὶ τοῦ οἴκου τούτου, Χριστὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . αὐτὸς εἶ θεὸς καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν* oder p. 258, 3: *κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ πιστεύω.* Besonders stark tritt diese theologia Christi in den Johannesakten hervor; vgl. p. 189, 25 ed. Bonnet (Acta apostol. apocryph. II): *σὺ μόνος θεὸς καὶ οὐχὶ ἕτερος, ᾧ τὸ ἀνεπιβούλευτον κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς ἅπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν* oder p. 193, 10: *σὺ μόνος καὶ νῦν καὶ ἀεί.*

wie ihn Johannes und Paulus eingeführt haben, — das Prinzip der Weltschöpfung und der Offenbarung Gottes in der Welt, wie ihn die Apologeten in die christliche Glaubenslehre eingebürgert haben. Auch hier sucht man, um dem Vorwurf des Ditheismus zu entgehen, eine Unterscheidung zwischen *ὁ θεός* für Gott-Vater und *θεός* für Gott-Christus vorzunehmen, aber nur zu oft verwischen sich die Grenzlinien, zumal wenn der Gott des A. T.'s mit dem *ἕτερος θεός* identifiziert wird[1]. Und da die Christen diesem *ἕτερος θεός* nach Justin neben dem *δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν πάντων* und *ἀγέννητος θεός* die *προσκύνησις* zuteil werden lassen[2], so befinden sich Gemeindeglaube und Theologie in diesem Punkte in vollem Einklang. Diese zwiefache Wurzel deckt bereits der Verfasser des kleinen Labyrinths auf, wenn er schreibt Euseb. h. e. V, 28, 4: *καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἐστὶν γράμματα . . . . ἃ ἐκείνοι καὶ πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν. λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ ἑτέρων πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ Χριστός. τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν, ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες*: Unleugbar ist der Verfasser der Epistola der zweiten Gruppe zuzurechnen. Sein *θεός*[3], *θεοῦ υἱός* ist nicht nur der vom *θεὸς παντοκράτωρ* Gesandte, sondern — und das ist höchst bezeichnend — auf ihn wird das Gemeindegebet, das dem Schöpfergott dargebracht

1) Über die theologia Christi vgl. die Bemerkungen von Harnack, Dogmengesch. I⁴, S. 206, Anm. 4; Bousset, Kyrios Christos S. 301 ff. 2) Vgl. Justin, Dialog. c. 38 den Vorwurf des Trypho gegen Justin: *βλάσφημα γὰρ πολλὰ λέγεις, τὸν σταυρωθέντα τοῦτον ἀξιῶν πείθειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι μετὰ Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν καὶ λελαλῆσθαι αὐτοῖς ἐν στύλῳ νεφέλης, εἶτα ἄνθρωπον γενόμενον σταυρωθῆναι καὶ ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πάλιν παραγίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσκύνητον εἶναι*, dazu c. 68: *ἃς δ' ἂν λέγωμεν αὐτοῖς γραφάς, αἳ διαρρήδην τὸν Χριστὸν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν.* 3) Wajnberg hat an dem Attribut Anstoß genommen, da dieses im Äthiop. nur den Gott-Vater bezeichne, und will deshalb mit CS das Wort „Gott" streichen, aber mit Unrecht. Im griech. Original wird *θεός* und nicht *ὁ θεός* gestanden haben.

wurde, voll und ganz übertragen. Dieser Jesus Christus ist an die Stelle des alttestamentlichen Gottes gesetzt und deshalb wird auch der solenne Titel desselben ihm an erster Stelle erteilt. Er ist „der Schaffer und Schöpfer“ [1], der mit allen Namen genannt wird [2], d. h. alle die verschiedenen Namen, mit denen im A.T. von Gott geredet wird, sind nicht zu beziehen auf den *θεὸς παντοκράτωρ*, sondern auf den Gott-Christus. Unser Verfasser wandelt also in den Bahnen der Apologeten, besonders des Justin, der in seinem Dialoge nicht müde wird, diese Theorie gegenüber seinem Gegner Trypho zu verteidigen [3].

Hat nun dieser Gott-Christus die Würde des alttestamentlichen *κύριος* übernommen, so steht er von Anfang an über allen Mächten [4] (Ephes. 1, 21; Col. 2, 9; Röm. 9, 5); er ist mit Ps. 23, 10 der *κύριος τῶν δυνάμεων* und deshalb werden ihm folgende Namen und Prädikate beigelegt:

---

1) Selbst bei den Apologeten ist das Prädikat *ποιητὴς* (*κτίστης*) *καὶ δημιουργὸς* dem *πατὴρ τῶν ὅλων* reserviert, wenn auch die Schöpfung selbst dem *υἱὸς* resp. dem *λόγος* zugeschrieben wird. Daher könnte man auch dieses Prädikat noch mit dem vorhergehenden *παντοκράτωρ* in Verbindung bringen. Aber selbst Irenaeus adv. haer. III. 11. 8 redet von einem *τῶν πάντων τεχνίτης λόγος ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ συνέχων τὰ πάντα*. Auch der Verfasser des Diognetbriefes c. 7, 2 nennt den von Gott Gesandten *τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων*. 2) Wörtlich: „der mit allen Namen, welcher genannt wird“. Guerrier übersetzt mit Berufung auf Exod. 9, 16: dont le nom est prononcé par tous les êtres, doch handelt es sich nicht um den Lobpreis, sondern um die Würdebezeichnungen. Vgl. Ephes. 1, 21: Phil. 2, 9; Hebr. 1, 4. 3) Unablässig betont Justin, daß die Ausdrücke *θεός*, *ἄγγελος*, *κύριος* bei den Theophanien und den Reden sich auf den *ἕτερος θεός*, den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* beziehen (c. 56 ff. u. 126 ff.); s. c. 58 *ὁ ὀφθεὶς τοῖς πατριάρχαις λεγόμενος θεὸς καὶ ἄγγελος καὶ κύριος λέγεται*; c. 61: *δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγος ἑαυτὸν λέγει* oder c. 34: *ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος* etc. vgl. Apol. I, 63. 4) Vgl. Acta Joh. ed. Bonnet p. 170, 31: *ὁ θεὸς ὁ ὑπὲρ πάντων λεγομένων θεῶν ὑπάρχων θεός* u. p. 202, 25 f.: *θεὸν πάσης ἐξουσίας ἀνώτερον καὶ πάσης δυνάμεως καὶ ἀγγέλων πάντων καὶ κτίσεων λεγομένων· καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερον καὶ ἰσχυρότερον.*

1. Herr der Herren (*κύριος τῶν κυριευόντων* resp. *κυρίων*)[1],
2. König der Könige (*βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων* resp. *βασιλέων*),
3. Gewaltiger der Gewaltigen (*δυνάστης τῶν δυναστέων*),
4. Himmlischer (*ἐπουράνιος*). Vgl. 1. Kor. 15, 48; Mart. Polyc. 14, 3: *διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ*; 1. Clemens 61, 2 von Gott: *δέσποτα ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων*,
5. der über den Cherubim und Seraphim[2],
6. sitzend zur Rechten des Thrones des Vaters[3].

---

1) 1. Tim. 6, 15 scheint die Vorlage gewesen zu sein, nicht Apoc. Joh. 11, 14 (*κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων*), da ein drittes Paar *δυνάστης τῶν δυναστῶν* angeführt wird. Vgl. Deuteron. 10, 17. 2) Seraphim nach Jes. 6, 2. Die Hd. A läßt Seraphim aus, vielleicht mit Recht, da nach Ps. 79, 2; 98, 1; 2. Daniel 3, 54 stets nur von dem *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ* die Rede ist. In den Liturgien wird dieses Epitheton dem alttestamentlichen *θεός, πατήρ* beigefügt (vgl. Marcus-Lit. bei Brightman, Liturgies Eastern and Western I, 137, 1; Jacobus-Lit. ibid. I, 58, 25), aber sobald die Psalmstellen messianisch gedeutet wurden wie bei Justin, Dial. c. Tryph. c. 37; 256 A; c. 64; 288 A und Iren. adv. haer. III, 11, 8, mußte das Epitheton auf den vorweltlichen Christus bezogen werden. In einem dem Melito zugeschriebenen Kerygma wird Christus genannt auriga Cherubim (vgl. Otto, Corpus Apolog. IX, 4). Die syrische Didascalia c. 26 ed. Achelis u. Flemming [TU., N. F., Bd. X, H 2, S. 145] überliefert im Kerygma: „der zum Himmel aufstieg durch die Kraft Gottes, seines Vaters und des heiligen Geistes und zur Rechten des Thrones, des allmächtigen Gottes über den Cherubim sitzt. 3) *ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ πατρός*. Ob im Urtext *ἐν δεξιᾷ* nach dem Symbol oder *ἐκ δεξιῶν* nach der Vorlage Ps. 110, 1 gestanden hat, bleibt unbestimmt, ersteres wahrscheinlich, da Christus sich S. 64, 7 = Ko. XI, 5 als die rechte Hand des Vaters bezeichnet. Der Zusatz *τοῦ θρόνου* findet sich bereits Hebr. 8, 1; 12, 2 (vgl. Polyc. ad. Philipp. 2, 1 *καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ*). Im übrigen s. die Zusammenstellung bei Kattenbusch, Apostol. Symbol II, S. 653 u. Harnack bei Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln[3], S. 385. Von Anfang seiner Existenz hat der Sohn an der Weltregierung teilgenommen, nicht erst seit seiner Erhöhung sitzt er zur Rechten seines Vaters. Das Wort des *κύριος* zu seinem *κύριος*: *κάθου ἐκ δεξιῶν μου* kann ebensogut auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft gedeutet werden. Justin, Apol. I, 45, 2; Dial. c. Tryph. c. 32; 249 E. 250 C; c. 56; 277 B; c. 83; 309 A usw. deutet die Stelle im Sinne des Symbols und des N. T.s auf den Erhöhten;

Dieser vorweltliche Christus ist in erster Linie der Schöpfer der Welt (vgl. Joh. 1, 3; Col. 1, 16; Hebr. 1, 1) und deshalb ist er es, der in Genesis 1 handelt und spricht. Ausführlich wird diese Schöpfertätigkeit also beschrieben:

der durch sein Wort den Himmeln (zu werden) befahl[1],
der die Erde schuf und was in (auf) ihr (ὁ ποιήσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ),
der dem Meere Grenzen bestimmt, damit es seine Grenzen nicht überschreite[2], und damit Abgründe und Quellen über die Erde rieselnd dahinfließen[3],
der Tag und Nacht, Sonne und Mond gemacht und die Gestirne am Himmel[4],
der das Licht und die Finsternis trennte,
der die Hölle ins Dasein hervorrief,
der im Augenblick den Regen im Winter, Nebel und Reif und Hagel befiehlt und die Tage zu ihren jeweiligen Zeiten[5],
der bebend macht und befestigt,
der den Menschen nach seinem Bilde und nach seiner Ähnlichkeit geschaffen hat.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Verfasser diesen Hymnus der Schöpfermacht[6] der Gemeindeliturgie entlehnt hat. Am besten kann man als Illustration das alte liturgische Gebet auf den κύριος θεὸς παντοκράτωρ herbeiziehen[7], denn auch hier wird in der Epiklese Gott unter anderm gepriesen als βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ κα-

Iren. Apodeixis c. 48 bezieht den Psalm, besonders in Rücksicht auf vs. 3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, auf den von Anfang her Seienden.

1) Vgl. Ps. 32, 7; Ignatius ad. Ephes. 15, 1: εἶπεν καὶ ἐγένετο. In Wahrheit war der Satz auf Gott-Vater geprägt, der durch sein Wort, d. h. durch seinen Logos den Himmel und die Erde schuf. 2) Vgl. Prov. 8, 29; Hiob 38, 10. 11; 1. Clem. 20, 6 ff. 3) Vgl. Prov. 8, 28; 1. Clem. 20, 10. 4) Vgl. 1. Clem. 20, 2. 3. 5) Vgl. 1. Clem. 20, 9. 6) In den Acta Johannis c. 112 ed. Bonnet S. 212, 1 f. lesen wir in der Epiklese an den θεὲ Ἰησοῦ: ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ· ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης· ὁ αἰθερίων νόμος καὶ τῶν ἀερίων δρόμος. 7) s. altchristliche Texte, hrsg. von Schmidt und Schubart [Berliner Klassikertexte, Heft VI, S. 114, 80 ff.].

θήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίν, ὁ κτίσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν[1]. Indem nun der Verfasser dieses Gemeindegebet auf Christus überträgt, steht für ihn im Hintergrunde der Logos der Apologeten und der antignostischen Väter. Und in der Tat schliebt das Kerygma von dem vorweltlichen Sohn Gottes mit dem Bekenntnis ab: „Gott, der Herr, der Sohn Gottes, wir glauben, (daß er) das Fleisch gewordene Wort (ist)." Gerade der *σαρκοποιηθεὶς λόγος* spielt bei Justin[2] eine große Rolle; man möchte beinahe glauben, unser Verfasser hätte seine Schriften vor Augen gehabt. Deshalb ist es mehr denn eine johanneische Phrase, wenn der Auferstandene zweimal feierlichst verkündet: „Ich bin der Logos" (S. 58, 16 = Ko. X, 8; 128, 1 = Ko. XXX, 4). Was der Verfasser des Johannesevangeliums in dem Prolog als das Resultat seines Nachdenkens vorangestellt hat, was die Apologeten und antignostischen Väter an der Hand der alttestamentlichen Zeugnisse mühsam zu beweisen suchen, daß der auf Erden erschienene Sohn Gottes die schaffende Vernunft Gottes, der Logos, ist, wird hier in das Selbstbewußtsein Jesu verlegt. Und dieser Logos ist nicht als *σύμβουλος* bei der Schöpfung tätig gewesen[3], sondern ist im wahren Sinne des Wortes der *ποιητὴς καὶ δημιουργὸς τοῦ κόσμου*. Jenes Glaubensbekenntnis ist von den Apologeten übernommen, nach denen der überweltliche und unveränderliche *θεὸς παντοκράτωρ* nur als das Kausalitätsprinzip zu gelten hat, der in seiner absoluten Transzendenz mit der Welt in keine unmittelbare Berührung tritt, während

1) Vgl. auch die Marcus-Lit. bei Brightman I, 125, 25 f.: *σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας πηγὰς ποταμοὺς λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν.*
2) Apolog. I, 32, 10: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστὶν· ὃς τινα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν* — ibid. 66, 2: *διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός*; besonders im Dialog. c. Tryph. vgl. c. 45, 264 A: *σὺν τοῖς ἐπιγινοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν, ὃς καὶ πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου ταύτης . . . . γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν*, dazu c. 84, 310 B; c. 87, 314 B; c. 100, 326 D. 3) Barnab. 5, 5; Hermas Simil. IX, 12, 2 — umgekehrt Gott der *σύμβουλος* Sibyll. VIII, 440.

der Logos Christus die Welt[1] sowohl wie die Menschen[2] geschaffen hat.

Dieser Logos-Christus ist aber zugleich das Prinzip der Heilsoffenbarung innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit[3]. Denn nicht Gott, sondern der Logos ist derjenige, der durch die alten Väter und Propheten in Gleichnissen geredet hat (S. 28, 6). Das ist nicht allein der Ausdruck des Gemeindeglaubens resp. der theologischen Anschauungen der Apologeten, sondern, wie wir gesehen haben, bekennt der Herr selbst, daß er durch den Mund der Propheten gesprochen hat. Hier wird hinzugefügt „in Gleichnissen". Aber auch diesen Gedanken hat Justin[4] wiederholt in seinem Dialog vorgetragen.

---

1) Vgl. Justin, Apolog. I, 59, 5: ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον . . . καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν, dazu c. 64, 5: II, 6, 3 — Theophilus ad Autol. II, 10 ff.: Tatian. Orat. c. 5: τοῦτον (sc. λογον) ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Über die Auslegung von ἐν ἀρχῇ Gen. 1, 1 = ἐν λογῳ (υἱῷ) in der altchristlichen Literatur s. den Exkurs bei Harnack, Altercatio Simonis et Theophili TU. I, 3, S. 130 ff. und dazu Iren. ἀπόδειξις c. 43, Athenagoras, Supplic. c. 6 (p. 7, 13 ed. Schwartz), c. 10 (p. 10, 26 f.). 2) Über die Schöpfung des Menschen durch den Logos vgl. die Auslegung von Genes. 1, 26 bei Justin, Dial. c. Tryph. c. 62; Theophilus ad Autol. II, 18. Tatian. Orat. c. 7: λόγος γὰρ ὁ ἐπουρανιος . . . . κατὰ την τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκονα της ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν . . . . ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται — Iren. adv. haer. V, 12, 6: Fabricator enim universorum dei verbum, qui et ab initio plasmavit hominem, oder ibid. IV, 31, 2 mit Berufung auf Deuteron. 32, 6: pater autem generis humani verbum dei. Daneben vertritt Irenaeus die Vorstellung, daß der Mensch durch die Hände Gottes geschaffen sei, d. h. durch den Sohn und den Geist, resp. durch das Wort und die Weisheit. Vgl. adv. haeres. IV, 20, 1: Adest ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Dazu ibid. V, 1, 3; 6, 1; 28, 1; IV, praef. c. 4. Beides zusammen in eins gefaßt bei Clemens Alex. Paedag. I, c. 2; 6, 2: ὁ δὲ ἀγαθὸς παιδαγωγός, ἡ σοφία, ὁ λόγος τοῦ πατρός, ὁ δημιουργήσας τὸν ἄνθρωπον. 3) Vgl. Acta Johannis c. 112 ed. Bonnet S. 211, 2: ὁ δείξας ἑαυτὸν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν· ὁ μὴ ἠρεμήσας πώποτε ἀλλὰ ἀεὶ σῴζων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου τοὺς δυναμένους σωθῆναι. 4) Vgl. c. 52, 271 C: ἐν παραβολῇ δὲ καὶ παρακεκαλυμμένως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τοῦτο αὐτὰ ἐλελαλήκει. — c. 77, 303 A: ἐπίστασθε γὰρ τοιαῦτα,

Wird nun die Inspiration der Propheten nicht auf das *πνεῦμα προφητικόν* oder *πνεῦμα ἅγιον*, sondern auf den Logos zurückgeführt, so steht dem *πνεῦμα* kein eigentümliches Gebiet der Wirksamkeit in der vorchristlichen Epoche zu. Der heilige Geist ist gleichsam mit dem Logos identisch. Und doch stellt der Verfasser ebenso wie die Apologeten[1] den heiligen Geist als eine besondere Größe neben Gott dem *πατὴρ παντοκράτωρ* und Jesus Christus hin und zwar in Abhängigkeit von dem kirchlichen Gemeindeglauben. In dem Glaubenssymbol S. 32, 4 führt er den heiligen Geist als Parakleten[2] ein. Offensichtlich sieht er in ihm nicht so sehr den in den Gläubigen wirkenden Geist der Wiedergeburt und des sittlichen Lebensprozesses, sondern den Geist der Prophetie, wie S. 96, 3 f. = Ko. XXVI, 11 f. der Herr den Jüngern verheißt: „Ich werde euch geben meinen Frieden und von meinem Geist werde ich euch geben eine Kraft, auf daß ihr prophezeit ihnen zum ewigen Leben". Bezieht sich diese Kraft auf den verheißenen heiligen Geist (vgl. auch Act. 1, 8), so unterliegt es keinem Zweifel, daß dieser Geist der Geist des Erhöhten ist, der in den Jüngern als prophetische Kraft wirksam ist. Damit ist tatsächlich der heilige Geist der Paraklet des Johannesevangeliums; an eine besondere Hypostase in kosmologischer Fassung ist nicht gedacht.

Wie nun ist das Verhältnis des vorweltlichen Logos zu dem *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ* zu verstehen? Auch darauf erhalten wir eine Antwort aus dem Munde des Auferstandenen mit den Worten: „Ich bin ganz in meinem Vater und mein Vater ist in mir von wegen (in Rücksicht auf) der Ähnlichkeit der Gestalt und Macht(?) und der Vollkommenheit und des Lichtes und des vollkommenen Maßes[3] und der Stimme. Ich bin der Logos, ich

---

ἔφην, ἐν παραβολαῖς καὶ ὁμοιώσεσι πολλάκις λαλοῦν τὸ ἅγιον πνεῦμα.

1) Über den heiligen Geist bei den Apologeten vgl. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers S. 142 f. und Harnack, Dogmengeschichte I[4] S. 532, Anm. 1. Über den heiligen Geist im Symbol vgl. Kattenbusch, Apostol. Symbol II S. 663 ff. 2) Da die besten Hdd. ABC die Bezeichnung „Paraklet" auslassen, könnte man geneigt sein, dies als späteren Zusatz zu streichen, aber m. E. hat die Erinnerung an das apostolische Glaubenssymbol die Auslassung bewirkt. Die Bezeichnung „Paraklet" zeigt altertümliches Gepräge. 3) Bei dem Ausdruck „vollkommenes Maß" wird man an das von Iren. adv.

bin ihm geworden ein Etwas (eine Sache), d. h. . . . der ⟨Gedanke⟩, vollendet im Typus; ich bin geworden in der Achtheit, welches ist die *κυριακή*" (S. 58, 12 ff. = Ko. X, 3 ff.). Zunächst beachte man die große Differenz, die zu Tage tritt zwischen dem johanneischen Christus und dem Christus der Epistola. Wird dort die Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh. 10, 38; 14, 10. 11. 20; 17, 21 f.) sittlich und religiös als eine Einheit im Gedanken und Willen, als das Resultat der stetigen Lebens- und Gesinnungsgemeinschaft hingestellt, so wird sie hier rein metaphysisch auf das Verhältnis des Logos zum Gott-Vater gedeutet. Der Sohn bezw. der Logos ist demnach wie Kol. 1, 15 das vollkommene Ebenbild Gottes oder wie Hebr. 1, 3 der Abdruck seines Wesens, und zwar nicht nur rein äußerlich in Rücksicht auf die Gestalt und Stimme, sondern auch in Rücksicht auf die göttliche Macht und Vollkommenheit und Lichtfülle. Diese Wesensidentität ist in jeder Hinsicht eine absolute. Das ist die *ἕνωσις*, von der Ignatius redet, wenn er Christus einerseits als *ἐν πατρὶ ὤν* (ad Rom. 3, 3) resp. *παρὰ πατρί* (ad Magn. 6, 1) bezeichnet, andrerseits ihn in untrennbarer Einheit mit dem Vater verbunden weiß (*ἡνωμένος ὤν* ad Magn. 7, 1 und *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί* ad Smyrn. 3, 3)[1]. Eine gleiche Aussage über seine eigene Person finden wir in den Acta Joh. c. 100 ed. Bonnet S. 201, 11: *γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί*. Aber das alles hebt den Personenunterschied nicht auf; der Logos ist nicht der *πατήρ*, ebenso wenig wie der *πατήρ* mit dem Logos identisch ist. Modalistische Anschauungen lassen sich nirgends aufspüren. War auch der Logos ursprünglich in dem *θεὸς πατήρ* immanent vorhanden, so ist er aber als Sohn aus ihm in gesonderter Existenz herausgetreten. Ausdrücklich sagt Christus: „Ich bin ihm geworden ein Etwas", also ein *τι* oder, um mit Justin zu reden, ein *ἄλλος τις*[2] resp. ein *ἕτερος θεὸς ἀριθμῷ*[3].

haeres. IV, 4, 2 zitierte Wort des Presbyters erinnert: ipsum immensum patrem in filio mensuratum esse, mensura patris filius, quoniam et capit eum.

1) Vgl. auch Iren. adv. haeres. III, 6, 2: filius est in patre et habet in se patrem. 2) Vgl. Dial. c. Tryph. c. 56, 277 B: *ἐκ παντὸς τρόπου ὁμολογεῖν ἔδει ὅτι καὶ παρὰ τον νοούμενον ποιητὴν τῶν ὅλων ἄλλος τις κυριολογεῖται ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. 3) Vgl. Dial. c. Tryph. c. 62, 285 C auf Grund von Genes. 1, 26—28: *ἐξ ὧν ἀναμ-*

Dieser hypostasierte Logos scheint auch mit dem *νοῦς* resp. der *ἔννοια* Gottes identifiziert zu sein, doch könnte das zerstörte koptische Wort ebenfalls zu [ⲡⲙⲉ]ϩⲉ = „Wort" ergänzt werden[1], obwohl es auffällig wäre, daß der Übersetzer den griechischen Terminus *λόγος* nicht beibehalten hätte. Was uns hier in mehr populärer Form vorgetragen wird, finden wir in theologischer Formulierung bei Athenagoras, Supplic. c. 10 (p. 11, 2 ff. ed. Schwartz): *ἀλλ' ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· κατὰ αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Jedenfalls das, was dem Logos mangelt, ist das Prädikat *πατήρ*. Der Vater ist die Ursache seines Seins; ob diese Ursache als ein Zeugen = Schaffen oder als eine Kraftausstrahlung zu denken ist, bleibt ungeklärt, ebenso ob der Logos erst behufs der Weltschöpfung zu persönlicher Selbständigkeit gelangt ist. Das Gewordensein insolviert aber unbedingt ein Entstehen in der Zeit. Ja, unser Verfasser bestimmt als den Ort der Entstehung die Achtheit, d. h. die Ogdoas, welches ist die *κυριακή*.

Diese Aussage hat bereits mit Berufung auf ein Zitat bei Clemens Alex. Excerpta ex Theodoto 63[2], Veranlassung gegeben, die ganze Epistola für ein gnostisches Produkt zu erklären[3]. Allerdings ist die Gleichung Ogdoas = *κυριακή* auf den ersten Blick eine frappante. Nach Theodot handelt es sich um die bekannte gnostische Lehre von der Mutter, d. h. der sogenannten Sophia, Barbelo oder Achamoth, die in der Ogdoas, dem Orte der *μεσότης*, ihren Wohnsitz hat, und von der Hebdomas,

φιλέκτως πρός τινα καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα ὡμιληκέναι αὐτὸν ἐπιγνῶναι ἔχομεν — s. auch c. 128, 358 C; c. 129, 359 B.

1) Im Äthiopen steht: „Ich bin sein vollkommenes Wort". 2) *Ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν ὀγδοάδι, ἣ κυριακὴ ὀνομάζεται, παρὰ τῇ μητρί, ἐχόντων τὰς ψυχάς, τὰ ἐνδύματα, ἄχρι συντελείας, αἱ δὲ ἄλλαι πισταὶ ψυχαὶ παρὰ τῷ δημιουργῷ, περὶ δὲ τὴν συντέλειαν ἀναχωροῦσι καὶ αὗται εἰς ὀγδοάδα. εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σῳζομένων, ἄχρις ἂν ἀπισωθῇ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ.* 3) Dölger, Ichthys, das Fischsymbol in frühchristl. Zeit S. 279 meint, daß dies wohl in den gnostischen Gedankenkreis einzureihen sei, nicht aber in das kirchliche Christentum.

d. h. den sieben Planetenmächten unter der Herrschaft ihres Sohnes, des Demiurgen Jaldabaoth oder Sabaoth[1]. An jenem Orte der Ogdoas finden die Seelen der Pneumatiker bis zur Vollendung des Alls ihre Ruhestätte, die Seelen der Psychiker in der Hebdomas beim Demiurgen, von wo sie bei der *συντέλεια* in die Ogdoas hinaufrücken, während die Pneumatiker samt der Mutter durch den Erlöser in das Pleroma zum Hochzeitsmahle eingehen[2].

Aber diese Vorstellung von den sieben oder acht Himmeln war durchaus nicht den Gnostikern eigen, vielmehr gehörte sie zur damaligen allgemeinen Weltanschauung; gnostisch wurde sie erst durch ihre spezifische Ausprägung in Gestalt der Mutter, des Demiurgen und der bösen Planetenwelt. In dem Testament der XII Patriarchen werden die sieben Himmel genau beschrieben (vgl. Testament des Levi c. 2. 3 in Kautsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.'s II, 465 f.). In dem christlich bearbeiteten Teile des Ascensio Jesaiae wird mit den sieben Himmeln wie mit gegebenen Größen operiert; dabei wird der Aufenthalt Gottes und seines Geliebten in den siebten Himmel verlegt[3] und der Herabstieg und der Aufstieg Christi durch die sieben Himmel genau beschrieben[4]. In der griechischen Baruchapokalypse werden nur fünf Himmel beschrieben, die Beschreibung der beiden übrigen Himmel ist am Schluß ausgefallen (vgl. James, Texts and Studies V, 84 ff. und Kautsch, Apokryph. und Pseudepigr. d. A. T.'s II, 449 ff.). In der Sophoniasapokalypse wird der Prophet in den fünften Himmel vom Geiste getragen

---

1) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 9 ff. und Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus S. 11 ff. 2) Irenaeus adv. haeres. I, 17, 1. 5 (Valentinianer) — Origenes c. Cels. VI, 31 (Ophiten) — Epiphanius haer. 26, 10 (Gnostiker). Gnostischen Charakter tragen die Anschauungen in den Acta Thomae c. 27 (p. 20, 20 ed. Bonnet): *ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται* und c. 47 (p. 36, 8 ed. Bonnet): *ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ ... καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς συνημμένοις αὐτῇ.* Vor allem vgl. den Hymnus auf das Hochzeitsmahl c. 6. 7. — Ferner Clemens Alex. exc. ex Theod. 80, 1: *ὃν γεννᾷ ἡ μήτηρ, εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον, ὃν δὲ ἀναγεννᾷ Χριστός, εἰς ζωὴν μετατίθεται, εἰς ὀγδοάδα.* 3) Vgl. Hennecke, Ntliche Apokryphen, Bd. I, S. 295, 1; 296, 20; 301, 11 ff. 4) Vgl. Hennecke, l. c. S. 303, 20 ff.

(vgl. Clemens Alex. Strom. V, 77, 2). Auch Aristo von Pella, der Verfasser des Dialogs zwischen Jason und Papiscus, ohne Zweifel ein Judenchrist, hat nach dem Zeugnis des Maximus Confessor die Theorie von den sieben Himmeln vertreten. Und wenden wir uns rückwärts zu Paulus, der nach 2. Kor. 12, 2 in den dritten Himmel, in das Paradies, entrückt sein will, so werden wir mit der Annahme nicht fehlgehen, daß auch bei ihm das Himmelsbild aus einer Reihe von übereinander liegenden Sphären besteht. Überhaupt begegnet die Vorstellung von den sieben Himmeln durchweg bei den jüdischen Rabbinen (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 460 und Weber: Altsynagogale Theol. S. 158). Selbst Irenäus, der sich sonst über die Ogdoas und Hebdomas der Gnostiker lustig macht, schreibt in seiner Epideixis c. 9: „Die Welt ist aber von sieben Himmeln umgrenzt, in denen Mächte und Engel und Erzengel wohnen, indem sie Anbetungsdienst leisten Gott dem Allherrscher und dem Schöpfer von Allem". Wenn diese sieben Himmel von den Engelmächten bevölkert sind, wird Irenäus wahrscheinlich den Wohnsitz Gottes in die darüber liegende Himmelswelt verlegen. Freilich Origenes will solche Anschauungen nicht anerkennen. In seiner Polemik gegen Celsus (VI, c. 21) leistet er sich den Satz: *Ἑπτὰ δὲ οὐρανοὺς ἢ ὅλως περιωρισμένον ἀριθμὸν αὐτῶν αἱ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ οὐκ ἀπαγγέλλουσι γραφαὶ ἀλλ' οὐρανούς, εἴτε τὰς σφαίρας τῶν παρ' Ἕλλησι λεγομένων πλανήτων εἴτε καὶ ἄλλο τι ἀποῤῥητότερον ἐοίκασι διδάσκειν οἱ λόγοι* und versichert gleich darauf c. 23: *ἴστω δὲ Κέλσος καὶ οἱ ἐντυγχάνοντες αὐτοῦ τῷ βίβλῳ ὅτι οὐδαμοῦ τῶν γνησίων καὶ θείων πεπιστευμένων γραφῶν ἑπτὰ εἴρηνται οὐρανοί· οὔτ' ἀπὸ Περσῶν ἢ Καβείρων λαβόντες ἡμῶν οἱ προφῆται λέγουσί τινα οὐδ' οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι οὐδ' αὐτὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Origenes spielt sich hier als Schrifttheologe auf. Unzweifelhaft ist die Anschauung von den sieben Himmelssphären unbiblisch, aber deswegen ist sie, wie vieles andere, nicht unchristlich; nur die besondere Ausprägung, die sie bei den Systemen der Gnostiker gefunden hat, kann mit Recht als unchristlich beanstandet werden. Sie gehörte zu den allgemeinen Überzeugungen der damaligen Zeit. Derselbe Origenes kennt de principiis II, 3, 6 Christen, die unter den Planetenmächten Welten verstehen und die darüber liegende *ἀπλανὴς σφαῖρα* — das erinnert an die

Ogdoas und Hebdomas der Gnostiker — ebenfalls als Welt bezeichnen. Sie berufen sich auf das Zeugnis des Propheten Baruch, der von sieben Welten oder Himmeln redet[1].

Viel näher hätte es für Origenes gelegen, sich einmal bei seinem Lehrer und Meister umzusehen. Denn Clemens kennt einen Aufstieg der Seele des christlichen Gnostikers ganz in Analogie zu der häretisch-gnostischen Himmelsreise durch die „heilige Hebdomas" in die *πατρῴα αὐλή* und spricht überraschender Weise von einem Eingange in die *κυριακὴ μονή*[2]. Die Ausdrücke *αὐλή* und *μονή* sind ohne Zweifel aus Joh. 10, 16 bezw. aus Joh. 14, 2 entlehnt; beide Ausdrücke besagen dasselbe, nur ist im ersten Falle an den *πατήρ*, im zweiten an den Sohn, den *κύριος*, gedacht. Vater und Sohn weilen beisammen und bei ihnen finden die Seelen der Frommen nach dem Tode ihre *ἀνάπαυσις*. Dieser Ort der *ἀνάπαυσις* befindet sich nun oberhalb der Hebdomas, die hier im Gegensatz zu der bösen Archontenwelt der Gnostiker als die „heilige" bezeichnet wird, da die Engel dem Gott-Vater und dem Sohne dienen und lobsingen[3]. Demgemäß versteht auch Clemens unter der *πατρῴα αὐλή* und der *κυριακὴ μονή* den Ort der Ogdoas. Das wird bestätigt durch seine Ausführungen Strom. VI, 14; 108, 1 f.[4], wo er von einer

1) Erwähnen will ich noch einen christlichen Zaubertext bei Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, S. 32, wo wir Z. 8 f. von Christus lesen: *ὁ ἀνελθὼν εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανόν, ὁ ἐλθὼν ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός.* 2) Vgl. Strom. VII, 10; 57, 5: *μετὰ γοῦν τὴν ἐν σαρκὶ τελευταίαν ὑπεροχὴν ἀεὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων, εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονήν, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, φῶς ἑστὸς καὶ μένον ἀϊδίως, πάντῃ πάντως ἄτρεπτον.* 3) Vgl. Strom. VI, 16; 143, 1: *ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοὺς πλανήτας εἶναί φασιν ἀστέρας τὴν περίγειον διοίκησιν ἐπιτελοῦντας.* 4) *Οἱ τοιοῦτοι κατὰ τὸν Δαβὶδ »καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ«, τῇ ἀνωτάτῳ ἐκκλησίᾳ, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ, οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν, ἐν οἷς δόλος οὐδείς, οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες. »ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα«, φησὶν ὁ κύριος, »πρόβατα, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης«, ἄλλης αὐλῆς καὶ μοι ἧς ἀναλόγως τῆς πίστεως κατηξιωμένα.* Vgl. weiter unten: *ἀποθέσθαι τὰ πάθη ἀνάγκη τοῦτον, ὡς εἰς τὴν μονὴν τὴν οἰκείαν χωρῆσαι δυνηθῆναι.*

ἑβδομὰς ἀναπαύσεως und ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομία und daneben im Anschluß an Joh. 10, 16 von einer αὐλή resp. μονή spricht, mithin für die Christen verschiedene Stufen der Seligkeit statuiert[1]. Mit Hilfe der allegoristischen Methode findet Clemens sogar in der Stelle des Clemensbriefes c. 22, 3[2] das μυστήριον γνωστικὸν ἑβδομάδος καὶ ὀγδοάδος (Strom IV, 17; 109, 2) und scheut sich nicht, ein Zitat aus Platos Republ. X, p. 61 B[3] folgendermaßen christlich zu interpretieren: λειμῶνα μὲν οὖν ἀκουστέον τὴν ἁπλανῆ σφαῖραν ὡς ἥμερον χωρίον καὶ προσηνὲς καὶ τῶν ὁσίων χῶρον, ἑπτὰ δὲ ἡμέρας ἑκάστην κίνησιν τῶν ἑπτὰ καὶ πᾶσαν τὴν ἐργαστικὴν τέχνην εἰς τέλος ἀναπαύσεως σπεύδουσαν· ἡ δὲ μετὰ τοὺς πλανωμένους πορεία ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἄγει, τουτέστι τὴν ὀγδόην κίνησίν τε καὶ ἡμέραν (Strom. V, 14; 106, 2 ff.). Hier werden die Sphären der sieben Planeten mit den sieben Tagen der Woche identifiziert, während der Himmel, d. h. die achte Sphära dem achten Tage resp. der ἡμέρα κυριακή entsprechen soll. Eine ähnliche Deutung über die sieben Tage und den achten Tag und ihre Verbindung mit der zukünftigen ἀνάπαυσις finden wir im Anschluß an Ezech. 44, 26 und Lev. 25, 8 in Strom. IV, 25; 159, 2: εἴτ' οὖν ὁ χρόνος εἴη ὁ διὰ τῶν ἑπτὰ περιόδων τῶν ἀριθμουμένων εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάπαυσιν ἀποκαθιστὰς εἴτε ἑπτὰ οὐρανοί, οὓς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν, εἴτε καὶ ἡ ἀπλανὴς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὀγδοὰς λέγοιτο[4], πλὴν ἐξαναδῦναι γενέσεώς τε καὶ ἁμαρτίας χρῆναι λέγει τὸν γνωστικόν. ἐπὶ γοῦν ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις τὰ ἱερεῖα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θύεται, ἔτι γὰρ τροπῆς εὐλάβεια καὶ τῆς ἑβδόμης ἅπτεται περιφορᾶς.

Wie ist nun die Gleichung κυριακή und ὀγδοάς zu erklären? Sie führt sich zurück auf die urchristliche Bezeichnung des Auferstehungstages als der κυριακὴ ἡμέρα (Apoc. Joh. 1, 10), der im Gegensatz zu dem jüdischen Sabbat als der 8. Tag gezählt wurde, weil er auf den Sabbat, dem 7. Tag der

1) Über die verschiedenen μοναί vgl. Strom. VII, 2; 9, 4.

2) παῦσον τὴν γλῶσσάν σου ἀπὸ κακοῦ καὶ χείλη σου τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον· ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν, ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν (Ps. 33, 14. 15). 3) ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἑκάστοις ἑπτὰ ἡμέραι γένοιντο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖ τῇ ὀγδόῃ πορεύεσθαι καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους. 4) Vgl. Strom. V, 6; 36, 3: εἴτ' οὖν ὀγδοὰς καὶ ὁ νοητὸς κόσμος.

jüdischen Woche folgte. Die ältesten Christen betrachteten den Anfang der nächstfolgenden Woche zugleich als den Schluß der vorhergehenden. Schon Barnabas c. 15, 8. 9 läßt die Jesaiasstelle 1, 13 von Gott also deuten: *οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα. ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν* und fügt dann die Notiz hinzu: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.* Justin, Dialog. c. Tryph. c. 24; 241 D spricht von einem Mysterium des 8. Tages[1] und sieht in dem 8. Tage der Beschneidung (Gen. 17, 12) den Typus der durch die Auferstehung des Herrn bewirkten wahren Beschneidung, indem er bemerkt: *μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδόη καλεῖται καὶ πρώτη οὖσα μένει* (Dial. c. Tryph. c. 41; 260 C). An einer andern Stelle erklärt er die 8 Insassen der Arche Noahs als Symbol für den 8. Tag, *ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάς* (ibid. c. 138; 367 C). Auch Clemens Alex. Strom. VI, 16; 138, 1ff. weiß tiefsinnige Betrachtungen über diesen 7. und 8. Tag, über die *ἑβδομάς* und *ὀγδοάς* anzustellen, indem er sie mit den Worten einleitet: *ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχῆ κακῶν ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν, ἣ δὴ καὶ πρώτη τῷ ὄντι φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται καὶ πάντα κληρονομεῖται.*

Dadurch wird evident, daß die Vorstellung von der *κυριακή* auf christlichem Boden erwachsen ist und sich erst hier die Gedanken über die *κυριακὴ ἡμέρα* als Auferstehungstag Christi und als Feier- und Ruhetag für die lebenden Christen verbunden haben mit der kosmischen Weltanschauung von den 8 Himmeln[2] resp. von dem 8. Himmel, dem Sitz Gottes und seines Sohnes und dem Aufenthalt der verstorbenen Christen in der

1) *καὶ τοῦτο μὲν οὖν δυνατὸν ἦν ἡμῖν ἐπιδεῖξαι, ὦ ἄνδρες, ἔλεγον, ὅτι ἡ ἡμέρα ἡ ὀγδόη μυστήριόν τι εἶχε κηρυσσόμενον διὰ τούτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ μᾶλλον τῆς ἑβδόμης.* 2) Kannten die ältesten Christen eine kosmische Ogdoas, so fällt auch ein Hauptstützpunkt für den angeblichen gnostischen Charakter der Johannesakten, indem man sich auf die Worte p. 198, 6 ed. Bonnet beruft: *Ὀγδοὰς μία ἡμῖν συμψάλλει. Ἀμήν. Ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἄνω χορεύει. Ἀμήν.* Mit der valentinianischen Ogdoas und Dodekas hat dies nichts zu tun (s. meine Petrusakten S. 127 f.).

ewigen ἀνάπαυσις. Wenn Theodotus seine Ogdoas mit der κυριακή identifiziert, so hat er einfach einen altchristlichen Ausdruck sich angeeignet; spezifisch gnostisch wird die Ogdoas erst dadurch, daß sie zum Wohnsitz der μήτηρ kreiert wird. Dann ist aber unser Verfasser weit davon entfernt, bei den Gnostikern eine Gedankenanleihe gemacht zu haben; nur ist der Ausdruck altertümlich. Seit Clemens Alex. scheint er nicht mehr angewandt zu sein und legt indirekt auch ein Zeugnis für das hohe Alter der Epistola ab. Der Ausdruck ὀγδοάς-κυριακή ist nun bei beiden Schriftstellern nicht zeitlich, sondern örtlich zu fassen, d. h. es ist nicht ἡμέρα, sondern μονή zu ergänzen. So will also Christus an der besagten Stelle verkündigen, daß er entstanden ist durch den Vater und als ein selbständiges Wesen im S. Himmel seinen Wohnsitz gehabt hat. Als der Logos resp. als die ἔννοια des Vaters bildet er diesem gegenüber von dem Momente seines Entstehens eine Sonderexistenz, mag auch die Wesensähnlichkeit eine noch so absolute sein.

Dieses Wesen ist nun zugleich identisch mit dem auf Erden erschienenen Christus, der sich ja selbst, wie wir gesehen haben, als den transzendenten Logos den Aposteln vorgestellt hat. Stets führt der Herr die Phrase in dem Mund: „mein Vater, der mich gesandt hat". Diesen Gedanken der Sendung kleidet der Verfasser in eine plastische Darstellung ein. Denn er läßt den Auferstandenen — und dies geschieht m. E. nicht ohne besondere polemische Absicht — seinen Abstieg aus der oberen Welt in detaillierter Weise schildern und läßt zugleich damit die Offenbarungen an die Apostel beginnen. Es heißt S. 44, 6 ff. = Ko. V, 6 ff. also: „Es geschah aber, als ich im Begriff war zu kommen von dem Vater des Alls[1] und vorüberging an den Himmeln, da zog ich an die Weisheit des Vaters und ich zog an die Kraft seiner Macht (?). Ich befand mich in den Himmeln und an den Erzengeln und den Engeln ging ich vorüber in ⟨der Ähnlichkeit⟩ ihrer Gestalt gleichsam als wäre ich einer von ihnen unter den Herrschaften und Gewalten. Ich durchschritt sie, indem ich die Weisheit dessen, der mich gesandt hat, besaß. Der Oberanführer der Engel aber ist Michael und Gabriel und Uriel und Raphael, sie aber sind mir nachgefolgt bis zum fünften Firmament, denn

1) Wörtlich: „durch den Vater des Alls".

sie dachten in ihren Herzen (bei sich), daß ich einer von ihnen wäre. Der Vater aber hat mir gegeben die Kraft von dieser Beschaffenheit und an jenem Tage schmückte ich die Erzengel mit einer wunderbaren Stimme, damit sie hineingingen zum Altar des Vaters und dienten und vollendeten den Dienst, bis daß ich zu ihm (sc. Vater) zurückkehre. Also habe ich durch die Weisheit die Ähnlichkeit (Gestalt) gemacht. Ich nämlich bin geworden alles in allem, damit ich die Veranstaltung des Vaters ⟨preise? und⟩ die Herrlichkeit dessen, der mich gesandt hat, vollende und zu ihm zurückkehre"[1].

Wiederum erinnert uns diese Schilderung an bekannte gnostische Phantasien über den Abstieg des himmlischen Aeon Christus durch die untere Archontenwelt behufs Erlösung der Menschheit[2]. Auch die Gnostiker vertreten die Anschauung, daß der Erlöser sich in die Gestalt der unteren Mächte verwandelt habe, um unerkannt von den bösen Archonten auf Erden erscheinen zu können. Von Simon behaupten nach Iren. adv. haer. I, 23, 3 die Simonianer: descendisse eum transfiguratum et assimilatum virtutibus et potestatibus et angelis (vgl. Hippolyt, Refut. VI, 19, 6), und betreffs des Simon teilt Epiphanius h. 21, 2, 4 einen angeblichen Ausspruch mit: *ἐν ἑκάστῳ δὲ οὐρανῷ μετεμορφούμην, φησίν, κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ, ἵνα λάθω τὰς ἀγγελικάς μου δυνάμεις καὶ κατέλθω ἐπὶ τὴν Ἔννοιαν* (vgl. ibid.

1) Der äthiopische Text lautet: „Als ich vom Vater des Alls kam, als ich durch die Himmel ging, in die Weisheit des Vaters gekleidet und in seine Kraft gehüllt, von seiner Kraft, war ich vorübergehend an den Himmeln und den Engeln und Erzengeln in ihrer Gestalt und wie einer von ihnen durchschritt ich die Ämter, Herrschaften und Fürsten, indem ich besaß das Maß der Weisheit (+ AC und in die Kraft mich hüllte) des Vaters, der mich gesandt hat. Und es folgten mir die Erzengel Michael, Gabriel, Rafael und Uriel bis zum fünften Himmelsfirmament, indem ich ihnen gleichsam einer von ihnen schien. Solch eine Macht ist mir vom Vater verliehen worden. Darauf machte ich, daß die Erzengel durch eine Stimme erschracken und daß sie zum Altar des Vaters gingen und dem Vater nach ihrer Art dienten, bis ich zu ihm zurückkomme. So tat ich nach der Art seiner Weisheit, denn ich war in Allem mit ihnen, damit ich, nachdem ich den barmherzigen Willen des Vaters und die Herrlichkeit dessen, der mich gesandt hat, vollendet habe, zu ihm zurückkehre". Siehe auch den lateinischen Text S. 21 f. 2) Vgl. den Naassenerhymnus bei Hippolyt, Refut. V, 10.

c. 6, 1). Dieselbe Vorstellung finden wir auch bei den Gnostikern des Iren. adv. haer. I, 30, 12: descendisse autem eum (sc. Christum) per septem coelos, assimilatum filiis eorum dicunt et sensim eorum evacuisse virtutem. Nach den Basilidianern (Iren. adv. haer. I, 24, 5. 6) hat der Erlöser unter dem geheimnisvollen Namen Calacau die 365 Himmel, unerkannt von den Engeln und Mächten, durchschritten[1]. Und zuletzt findet sich eine schlagende Parallele in der Pistis Sophia: „Und als ich mich zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphaera und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Aeonen, und nicht haben mich die Archonten der Aeonen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre".

So drängt sich die Frage auf, ob wirklich der Verfasser der Epistola einen gnostischen Mythus verwertet hat. Aber trotz aller Übereinstimmungen muß ich dies entschieden verneinen. Schon im Johannesevangelium heißt Christus ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (Johannes 3, 13 vgl. 6, 33 u. ö.), daher mußte die Ausmalung dieses κάθοδος sich ganz von selbst einstellen, sobald die Phantasie sich mit diesem Stoffe beschäftigte. Das erkennen wir am besten aus der Ascensio Jesaiae, die freilich Bousset (Hauptprobleme der Gnosis S. 241) für ein gnostisches Produkt erklärt[2]. Hier hört der Seher die Worte des Höchsten, des Vaters des Herrn: „Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmament und zu dieser Welt bis zum Engel im Totenreich .... Und du sollst gleich werden dem Bilde aller, die in den fünf Himmeln sind, und der Gestalt der Engel im Firmament wirst du mit Fleiß gleichen und auch den Engeln, die im Totenreiche sind. Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du mit mir zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist. Und sie werden nicht

1) Vgl. auch die „Gnostiker" bei Epiphanius haer. 26, 9: ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός ἐπειδὴ ἄνωθεν κατεβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν τῶν ἀρχόντων. 2) Etwas anders lautet das Urteil S. 260, daß die Schrift in gemeinchristlichen Kreisen gelesen und nicht spezifisch gnostisch sei. Auch Harnack, Altchristl. Lit. II 578 hält die Erzählung für nicht großkirchlich, sondern gnostisierend, wenn auch nicht häretisch im strengen Sinne. Mit Recht fügt er hinzu: „Der descensus Christi durch die Himmel ist ein viel behandeltes, an den Grenzen der kirchlichen Spekulation liegendes Thema".

erkennen, daß du zu mir gehörst, bis ich mit der Stimme der Himmel ihre Engel und ihre Lichte rufen und die gewaltige Stimme bis zum sechsten Himmel hin erschallen lassen werde, daß du richten und vernichten sollst den Fürsten und seine Engel und die Götter dieser Welt. — — Und dann wirst du von den Engeln des Todes zu deinem Platze aufsteigen und dich nicht verwandeln in jeden Himmel, sondern in Herrlichkeit wirst du aufsteigen und zu meiner Rechten sitzen. Und dann werden dich die Fürsten und Mächte dieser Welt anbeten" (s. die Übersetzung bei Hennecke, Neutestl. Apokryphen I, S. 303). Im Anschluß daran (c. 10, 19 ff.) wird die Verwandlung des Herrn und sein Herabsteigen aus dem siebten Himmel von Jesaia geschaut, aber erst vom fünften Himmel ab nimmt er das Ansehen der jeweilig dort befindlichen Engel an, so daß diese, da er ihnen gleicht, ihn nicht als den Herrn lobpreisen, zugleich gibt er vom dritten Himmel ab den Hütern der Pforte auf ihr Verlangen das Losungswort, um nicht erkannt zu werden. Und in c. 11, 23 ff. wird uns entsprechend den an den Sohn gerichteten Worten des Vaters die Himmelfahrt des Auferstandenen geschildert. Jetzt erkennen ihn die Engel und die Mächte, da er ihnen unverwandelt in seiner Herrlichkeit erscheint, und rufen erstaunt aus: „Wie ist unser Herr herabgekommen über uns und wir merkten nicht die Herrlichkeit, die, wie wir sehen, sich über ihn befand vom sechsten Himmel her?"

Gnostiker wie Großkirchler bewegen sich bei diesem Thema auf gleichem Boden; nur ist bei beiden die Ausführung eine verschiedene, da der Personenapparat in diesem Drama von einander abweicht. Dies illustriert am besten die Pistis Sophia, wo wir cap. 11 f. (s. S. 12 ff. meiner Ausgabe in den Koptisch-gnostischen Schriften Bd. I) die Himmelfahrt des Auferstandenen mit dem Lichtkleide geschildert finden. Auch hier ist Christus, unerkannt von den Archontenmächten auf die Erde herabgestiegen, und jetzt bei seinem Aufstieg rufen sie sämtlich ebenfalls erstaunt: „Wie hat uns der Herr des Alls durchwandert, ohne daß wir es wußten?", aber diese Archontenwelt ist doch eine ganz andere als die Welt der Engel in den verschiedenen Himmeln. Dieser Vorstellung von dem unsichtbaren Abstieg und dem sichtbaren Aufstieg huldigt sogar ein Ketzerbestreiter wie Irenäus, wenn er in der Epideixis c. 84 schreibt: „Weil aber das Wort

in einer für die Geschöpfe unsichtbaren Weise herabgestiegen ist, so ist ihnen davon nichts kund geworden. Nun war das Wort Fleisch geworden, und sichtbar stieg es hinauf." Unser Verfasser bewegt sich hier in jüdischen Vorstellungen, wie sie vom Christentum übernommen sind. Darauf weisen auch die Namen der vier Erzengel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael[1]. Michael wird als ἀρχιστράτηγος bezeichnet[2]. Diese Erzengel sind mit dem Lobpreis des Vaters betraut, freilich mit der eigentümlichen Abweichung, daß sie nicht von Uranfang an dieses Amt besitzen, sondern erst beim Abstieg von Christus, nachdem sie ihn bis zum fünften Firmament begleitet, mit einer wunderbaren Stimme ausgerüstet werden, um an seiner Statt bis zu seiner Heimkehr den Altardienst beim Vater zu übernehmen. Auch der Altardienst der Seraphim resp. der Erzengel und Engel erinnert an jüdische Vorstellungen (vgl. Jes. 6, 3; Henoch c. 39, 12. 13; dazu Apok. Joh. 4, 8 ff.; 5, 9 ff. Und nicht zuletzt mutet uns jüdisch-christlich an der Gedanke, daß Christus bei seinem Herabstieg die Weisheit des Vaters angezogen und durch die Weisheit seine Gestalt geschaffen habe. Denn diese Weisheit hat nichts zu schaffen mit der bekannten gnostischen Figur der Sophia[3], sondern ist die personifizierte Hypostase, die bereits Paulus 1. Kor. 2, 7 f. (vgl. 1. Kor. 1, 24 θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία) kennt, von der er aussagt, daß sie verborgen und selbst den Archonten dieser Welt unbekannt war[4]. Besonders bei den Apologeten spielt Prov. 8, 22 ff. eine große Rolle zum Beweise dafür, daß der göttliche Logos als die Weisheit Gottes vor der Weltschöpfung von Gott gezeugt sei und die Welt geschaffen habe, deshalb Christus neben anderen das Prädikat σοφία zukomme[5]. Clemens Alex. nennt daher an vielen Stellen den Logos

1) Vgl. Äthiop. Henoch c. 9, 1: S. 28 ed. Flemming und Radermacher. 2) In der Ascens. Jes. c. 3, 16 erscheint Michael als Oberster der heiligen Engel, bei der Auferstehung Christi als Öffner des Grabes. 3) Es wäre ganz verkehrt, sich auf die Gnostiker des Iren. adv. haer. I, 30, 12 zu berufen: descendentem Christum in hunc mundum induisse primum sororem suam Sophiam. 4) Vgl. Windisch, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie (Neutestam. Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, 1914, S. 220 ff.). 5) Justin, Dial. c. Tryph. c. 61; 284 A: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύ-

ohne weiteres Weisheit. Werden hier *λόγος* und *σοφία* identifiziert, so läuft daneben eine andere Vorstellung, die in gewisser Unterscheidung von dem Logos die *σοφία* mit dem *πνεῦμα ἅγιον* der Trinität in Verbindung bringt. Wir haben gesehen, daß Irenäus den *λόγος* und die *σοφία* als die Hände Gottes bei der Schöpfung mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und dem *πνεῦμα ἅγιον* gleich setzt[1] (s. o. S. 272, Anm. 2), indem beide zugleich als Kräfte und Eigenschaften erscheinen[2]. Aber von einer streng begrifflichen Scheidung ist auch hier nicht die Rede, so daß *πνεῦμα* und *υἱός* wieder als identische Größen gelten können, da man mit dem *πνεῦμα ἅγιον* als gesonderte Hypostase neben Christus bezw. Logos nichts anzufangen weiß[3]. Ähnliches scheint bei unserm Verfasser vorzuliegen. Wenn der präexistente Christus resp. Logos die Weisheit des Vaters anzieht, so muß er sie vor seinem Abstieg nicht besessen haben, sei es daß die *σοφία* immanent im Vater war, sei es daß sie gesondert neben dem Logos als personifizierte Kraft

---

ματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία .... αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθείς, καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων. — Theophilus ad Autol. II, 10: *οὗτος οὖν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου.*

1) Bereits für den Verfasser der Sapientia Salomon. sind *σοφία* und *πνεῦμα* identisch (vgl. 1, 4. 5. 7; 7, 24. 28; 8, 1 usw.). 2) Von hier aus empfängt die etwas unklare Stelle in der *ἐπίδειξις* c. 26 ihr Licht: „Und in der Wüste empfängt Moses von Gott das Gesetz, die zehn Worte auf Steintafeln geschrieben mit dem Finger Gottes; der Finger Gottes aber ist das, was vom Vater zu dem heiligen Geist ausgestreckt ist". 3) Theophilus ad Autol. II, 10 läßt den *λόγος* und die *σοφία* gleichzeitig zu besonderer Existenz aus Gott hervortreten und nennt II, 15 als Personen der Trinität: *θεός, λόγος αὐτοῦ, σοφία αὐτοῦ*, aber eine besondere Wirksamkeit der Weisheit weiß auch er nicht anzugeben, vielmehr sind beide ebenso wie bei Irenäus die Organe Gottes bei der Schöpfung der Welt und des Menschen. Vgl. I, 17: *ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα* — II, 18: *οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκεν Ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.* Die *σοφία* hätte auch ebensogut fehlen können, da sie als der schöpferische und ordnende Weltgedanke nur eine Dublette des Logos ist, aber um der trinitarischen Glaubensformel braucht man noch eine dritte Person. Im übrigen ist der Logos der hellenistischen Religionsphilosophie identisch mit der Sophia der jüdischen Weisheitsliteratur einerseits und dem *πνεῦμα ἅγιον* des N. T.s andererseits; es sind nur verschiedene Namen.

existierte. Von jetzt ab sind beide in dem einen Wesen vereinigt. Damit verliert die *σοφία* = *πνεῦμα* ihre Sonderexistenz und der heilige Geist ist, wie wir noch bei der Menschwerdung sehen werden, der Logos in eigener Person. Offensichtlich operiert unser Verfasser mit Vorstellungen, die ihm von anderer Seite zugetragen sind und von ihm in populärer Form verarbeitet werden. Er gleicht mehr einem Prediger, der schwer verständliche dogmatische Begriffe seinen Zuhörern plastisch vor die Augen führt. Dazu kommt beim Mangel von festen Formulierungen die Unbeholfenheit, den Gegenstand begrifflich zu erfassen. Das alles bringt den Verfasser in die Gefahr, der Phantasie die Zügel schießen zu lassen und den gnostischen Phantastereien verwandte Gedanken zu produzieren. Von hier aus klingt die Verwandlungsgeschichte harmloser als sie auf den ersten Blick erscheint. Vielleicht schwebt das Wort des Paulus in 1. Kor. 15, 28 *πάντα ἐν πᾶσιν* vor Augen. Ausdrücklich sagt Christus von sich: „Ich bin geworden alles in allem", und wiederholt dies S. 50, 7 = Ko. VII, 3 in der Deutung: „Ich bin geworden Engel unter den Engeln und bin geworden alles in allem". Auch Origenes, Johanneskommentar I, 31, 217; S. 38, ed. Preuschen, kennt diese Deutung: *ὁ τοίνυν σωτὴρ θειότερον πολλῷ ἢ Παῦλος γέγονε »τοῖς πᾶσι πάντα« . . . . καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος*[1]. Theologisch am nächsten steht unserer Stelle ein dem Irenäus zugeschriebener, von Timotheus Aelurus aufbewahrter Hymnus[2], wo es unter anderm heißt: „Und daß dieser ist der vollkommene Intellekt, Gottes Wort, der vor dem Morgenanzeiger geboren ist, der Mitschöpfer des Alls, der Bildner des Menschen, der in allem alles Gewordene: unter den Patriarchen Patriarch . . . ., unter den Propheten Prophet, unter den Engeln Engel, unter den Menschen Mensch". Freilich ist an den beiden genannten Stellen nicht an

1) Vgl. ibid. c. 31, 225: *καὶ ἐφαρμοστέον γε διὰ τὸ »ἀκρογωνιαῖον« εἶναι »λίθον« τὸν χριστὸν τῷ ἡνωμένῳ παντὶ σώματι τῶν σωζομένων τὸ παράδειγμα τὸ »Πάντα« γὰρ καὶ »ἐν πᾶσι« Χριστὸς ὁ μονογενής, ὡς μὲν ἀρχὴ ἐν ᾧ ἀνείληφεν ἀνθρώπῳ, ὡς δὲ τέλος ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν ἁγίων δηλονότι τυγχάνων καὶ ἐν τοῖς μεταξύ.* Ferner Orig. de princ. IV, c. 4; dazu die Anathemat. VII der Constantin. Synode a. 543 und Justinian, Epist. ad Mennam, Anathemat. 4. 2) Jordan, Armenische Irenaeusfragmente, TU. 36, H. 3, S. 57.

die Verwandlung beim Abstieg gedacht, sondern, wie bei den Apologeten, an die alttestamentlichen Theophanien, in denen der Engel Jahwe's mit dem Logos identifiziert wird, aber jener Gedanke an die Erscheinung bei der Menschwerdung ist nur ein kleiner Sprung.

Auf diese Weise wird Gabriel, der *ἄγγελος κυρίου*, zu einer Erscheinung des Logos-Christus bei der Verkündigung der Menschwerdung gestempelt, und wir werden uns nicht mehr wundern, wenn der Auferstandene die evangelische Erzählung von der Botschaft des Gabriel an die Maria in folgende Form kleidet: „An jenem Tage nämlich, wo ich angenommen habe die Gestalt des Engel Gabriel, erschien ich der Maria und redete mit ihr. Ihr Herz nahm mich auf und sie glaubte; ich formte mich und ging in ihren Leib. Ich wurde Fleisch, da ich war mir allein Diener in Bezug auf Maria in einer Sichtbarkeit von Engelsgestalt" (S. 50, 9 ff. = Ko. VII, 6 ff.). Demnach ist der Engel Gabriel nur die sichtbare Erscheinung des Logos, wie auch bei der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis Gabriel nichts weiter als die Kraft Christi ist (S. 54, 2 = Ko. VIII, 5). Dabei wird die Geburt nicht nur angekündigt, sondern die Verkündigung selbst wird als der Akt der Empfängnis in den Mutterleib der Maria betrachtet. Die Stimme des Gabriel ist das Medium und der Glaube der Maria die Vorbedingung für die Empfängnis. Wie bei der Weltschöpfung der Logos das sprechende Schöpferwort, so ist er bei seiner eigenen Gestaltung das sprechende Zeugungsprinzip. Offen gibt der Herr das Geheimnis seiner Konzeption preis mit den Worten: „Ich formte mich[1] und ging in ihren Leib ein".

Diese Erklärung des Wunders der Empfängnis klingt wiederum rein gnostisch. In der Pistis Sophia (S. 8, 28 ff. meiner Ausgabe der koptisch-gnostischen Schriften) berichtet Jesus, nachdem er vorher die Erschaffung Johannes' des Täufers in der von ihm angenommenen Gestalt des Engel Gabriel geschildert hat, von sich selbst folgendes: „Es geschah nun darnach, da blickte ich auf Befehl des ersten Mysteriums auf die Welt der Mensch-

1) Es könnte auch heißen: „sie formte mich", aber nicht wahrscheinlich. Über den äthiop. Text „sie lachte" vgl. die Anm. in der Übersetzung.

heit herab und fand Maria, welche ›meine Mutter‹ gemäß dem materiellen Körper genannt wird. Ich sprach mit ihr in der Gestalt des Gabriel, und als sie sich in die Höhe nach mir gewandt hatte, stieß ich in sie hinein die erste Kraft, welche ich von der Barbelo genommen hatte, d. h. den Körper, den ich in der Höhe getragen habe. Und an die Stelle der Seele stieß ich in sie hinein die Kraft, welche ich von dem großen Sabaoth, dem Guten, der sich in dem Orte der Rechten befindet, genommen habe". Und dem zufolge gibt Maria S. 80, 29 ff. dem Psalmwort 84, 11: »Die Wahrheit sproßte aus der Erde hervor und die Gerechtigkeit blickte vom Himmel herab« die allegorische Deutung: „Während der Zeit, da du dir selber gedient hast, hattest du die Gestalt des Gabriel und blicktest auf mich vom Himmel herab und sprachst mit mir. Und als du mit mir gesprochen hattest, sprosstest du in mir auf, d. h. ›die Wahrheit‹, d. h. die Kraft des Sabaoth, des Guten, die sich in deinem materiellen Körper befindet, welches ist ›die Wahrheit, die aus der Erde aufsprosste‹". Die Übereinstimmungen zwischen der Epistola und der Pistis Sophia sind nicht zu leugnen, besonders markant ist der Satz: „ich war mir allein Diener (*διάκονος*) in bezug auf Maria" und derjenige der Pistis Sophia: „während der Zeit, wo du dir selbst gedient (*διακονεῖν*) hast[1]". Aber dies darf uns nicht irre machen, denn es ist ein ganz verkehrter Standpunkt, eine Vorstellung, die man bei den Gnostikern findet, unbesehen für spezifisch gnostisch zu erklären, ohne dabei zu erwägen, ob nicht umgekehrt die Gnostiker eine bei den Großkirchlern verbreitete Ansicht in ihrem Sinne verwendet haben. Für unsere Stelle können wir nun den positiven Nachweis führen, daß von den Apologeten her die Vorstellung bei den Vertretern der Kirchenlehre herrschte, der Logos wäre der Erzeuger seiner menschlichen Geburt gewesen und der Zeugungsakt hätte bei der Verkündigung des Gabriel stattgefunden.

Ich begnüge mich, zunächst auf einige Stellen zu verweisen, die Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901, S. 120 herbeigezogen hat. Bei Origenes, Homil. in Luc. XIV (tom. V,

1) Nach Clemens Alex., Exc. ex Theodoto 16 nannten die Basilidianer die Taube bei der Taufe den *διακονος*. Vgl. Strom. II, c. 8, 38, 1: *καὶ παρέχει ὁ διάκονος αὐτοῖς καὶ τὸ κήρυγμα καὶ τὸ βάπτισμα.*

p. 137 ed. Lommatzsch) lesen wir: audeo quid loqui, quia et in eo, quod scriptum est „Spiritus dei veniet super te et virtus altissimi obumbrabit te“ principium seminis et conceptus fuerit. Im Evangelium des Pseudo-Matthäus c. 10 bezeichnen die der Maria beigegebenen Jungfrauen als Ursache der Konzeption der Jungfrau direkt den Engel Gabriel: Nam si suspicionem nostram tibi vis ut pandamus, istam gravidam nemo fecit nisi angelus domini. Hier gilt Luc. 1, 35 als das Zeugungswort. Andere sahen in der *φωνή* des Engels Luc. 1, 28 die Hypostase des *θεὸς λόγος*, die *σάρξ* wurde. Gegen sie wendet sich Pseudo-Athanasius *εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου* (II, 338 A ed. Bened.): *ἠσπάζετο ταύτην λέγων· χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ. — κἀνταῦθα πάλιν θεωροῦμεν, ὅτι ἡ μὲν φωνὴ τοῦ ἀγγέλου κατὰ προφορὰν πνεύματος† ἀπηχήσεως αὐτοῦ διερμηνευομένη, οὐκ αὐτὴ δὲ ἦν ἡ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις οὐδὲ αὐτὴ γέγονε σάρξ. ἀλλὰ κατ' αὐτὴν τὴν φωνὴν ἑτέρα οὖσα κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότης τοῦ λόγου καὶ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἅμα ἐπεφοίτησεν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς παρθένου. καὶ βλασφημοῦσιν οἱ λέγοντες, ὅτι αὐτὴ ἡ φωνὴ τοῦ ἀρχαγγέλου ἦν ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου, διὸ καὶ ἐνημιωσάμεθα τὸν τόπον, ἀναβαλλόμενοι τῆς βλασφημίας τὴν κατάκρισιν. ἑτέρα τοίνυν παρὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἀρχαγγέλου οὖσα ἡ ὑπόστασις τοῦ λόγου καὶ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἅμα, ὡς προδιανοιχθείσης τῆς ἀκοῆς τῆς παρθένου διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς φωνῆς, εἰσῆλθεν εἰς αὐτὴν ἡ θεία τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις, ὡς αὐτὴ μὲν ἡ παρθένος οὐκ οἶδεν, οἶδε δὲ ὁ εἰσελθών, ὅπως εἰσῆλθε. διὸ καὶ ὡς μὴ εἰδυῖα τοῦ μυστηρίου τὴν ἔκβασιν διαταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ τοῦ ἀγγέλου.* Ich möchte diesen Stellen ein sicherlich unverdächtiges Zeugnis des Epiphanius hinzufügen, der ebenfalls Christus für die menschliche Geburt sein eigener Erzeuger sein läßt und in der Rede des Gabriel den Konzeptionsakt erblickt; vgl. Ancoratus c. 66, 6; S. 80, 10 ed. Holl: *Χριστὸς ἐν ἀγγέλῳ λαλεῖ, ἀναπλάττει δὲ ἑαυτὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ πλάσει ὁ δεσπότης ‹μορφὴν δούλου λαβών›. καὶ Μαρία μὲν ἀνιμᾶται τὸν λόγον εἰς σύλληψιν, ὡς ὑετὸν ἡ γῆ. ἑαυτὸν δὲ καρπὸν ἅγιον ἀποδείκνυσιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, προσλαμβανόμενος θνητοῦ φύσιν*[1]. Und was hier die Theologen in den

1) S. auch Apostol. Konstit. *ἀπέπλασσε δ' ἑαυτῷ σῶμα ἐκ παρθένου ... ὡς δημιουργός.* Dazu Pseudo-Ignatius, Heron. 4, 3: *ἐπρεπε*

Evangelientext hineinexegisieren, das formt der Dichter der Sibyllinen in seiner Weise, wenn er VIII, 456 ff., S. 171 ed. Geffken die Geburt des göttlichen Logos also besingt:

ὑστατίοις τε χρόνοις χθόν' ἀμείψατο καὶ βραχὺς ἐλθὼν
παρθένου ἐκ Μαρίας λαγόνων ἀνέτειλε νέον φῶς,
οὐρανόθεν δὲ μολὼν βροτέην ἐνεδύσατο μορφήν.
πρῶτα μὲν οὖν Γαβριὴλ σθεναρὸν δέμας ἁγνὸν ἐδείχθη·
δευτέρα καὶ κούρην ἀρχάγγελος ἔννεπε φωνῇ·
δέξαι ἀρχάντοισι θεὸν σοῖς, παρθένε, κόλποις·
*ὣς εἰπὼν ἔμπνευσε θεὸς χάριν *ἠδ' αἰεὶ* κούρῃ·*
τὴν δ' ἄρα τάρβος ὁμοῦ θάμβος θ' ἕλεν εἰσαίουσαν,
στῆ δ' ἄρ' ὑποτρομέουσα· νόος δὲ οἱ ἐπτοίητο
παλλομένης καρδίης ὑπ' ἀγνώστοισιν ἀκουαῖς·
αὖτις δ' εὐφράνθη καὶ ἰάνθη κέαρ αὐδῇ.
κουρίδιον δ' ἐγέλασσεν, ἑὴν δ' ἐρύθηνε παρειήν
χάρματι τερπομένη καὶ θελγομένη φρένας αἰδοῖ.
καὶ οἱ θάρσος ἐπῆλθεν, ἔπος δ' εἰσέπτατο νηδύν.
σαρκωθὲν δὲ χρόνῳ καὶ γαστέρι ζωογονηθὲν
ἐπλάσθη βροτέην ἰδέην καὶ κοῦρος ἐτύχθη
παρθενικοῖς τοκετοῖς.

Bei andern Theologen wird zwar im Anschluß an die Rede des Engels und an das Glaubensbekenntnis die Figur des heiligen Geistes eingeführt, aber eben dieser heilige Geist ist nichts weiteres als der Logos selbst. In ihren Augen ist die von Gabriel verkündete Empfängnis durch den heiligen Geist identisch mit der Bildung des Leibes in der Maria durch den Logos. In der Apolog. I, 33 gibt z. B. Justin an der Hand der Schrift den Beweis für die christliche Lehre von der jungfräulichen Geburt des Logos. Ausgehend von Jes. 7, 14: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει* deutet er diese Worte im Lichte von Luc. 1, 35 also: *σημαίνει οὐ συνουσιασθεῖσαν τὴν παρθένον συλλαβεῖν· εἰ γὰρ ἐσυνουσιάσθη ὑπὸ ὁτουοῦν, οὐκ ἔτι ἦν παρθένος· ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε.* Damit verbindet er die Botschaft des Engels an die Jungfrau in folgender Fassung: *ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ*

γαρ τῷ δημιουργῷ μὴ τῇ συνήθει ἀποχρήσασθαι γεννήσει, ἀλλὰ τῇ παραδόξῳ καὶ ξένῃ ὡς δημιουργός.

Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Ohne darauf weiter einzugehen, ob Justin den vorliegenden Text aus einem nichtkanonischen Evangelium geschöpft oder von sich aus die Erzählung Luc. 1, 31. 32 mit Matth. 1, 20. 21 kombiniert hat, — er beruft sich ausdrücklich auf die *ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* — so liegt für ihn der Schwerpunkt in dieser Stelle auf *ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Denn erst jetzt kann er die Gleichung von *πνεῦμα* und *δύναμις* aussprechen und folgenden Schluß ziehen: *τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι . . . . . καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκίασαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.* Demgemäß vertritt Justin die Anschauung[1], daß das Prinzip, das nach der Schrift in der Jungfrau wirksam ist und *πνεῦμα ἅγιον* bezw. *δύναμις* genannt wird, der präexistente Logos ist. Das, was aus Maria geboren, ist das Geschöpf des Logos; somit ist der Logos der Erzeuger seiner selbst und macht sich selbst zum Menschen. Dies besagt auch der Satz c. 66, 2: *διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν.*

Eine ähnliche allegorische Deutung von Luc. 1, 35 liegt vor in einer leider textkritisch nicht gesicherten Stelle bei Clemens Alex., Exc. ex Theodoto 60: *τὸ οὖν »πνεῦμα ἅγιον ⟨ἐπελεύσεται⟩ ἐπὶ σὲ« τὴν τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ⟨γένεσιν⟩*[2] *λέγει, »δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι« τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣν ἐνετύπωσεν τῷ σώμα⟨τι⟩ ἐν τῇ παρθένῳ.* Jedenfalls vertritt auch Clemens die Anschauung, daß der präexistente Christus, der *πνεῦμα* und *λόγος* zugleich ist, den Menschen Jesus in dem Leibe der Maria schafft. Ausdrücklich betont er Strom. V, 3;

1) Das ist die Konsequenz aus der Parallelisierung von *δύναμις* und *λόγος* Apol. I, 23. 32; Dialog. c. Tryph. c. 105; 332 C.

2) Ruben ergänzt *οὐσίαν*, Hilgenfeld, Ketzergeschichte Anm. 843 *ὕφασιν*, Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus S. 120[4] *γένεσιν*, ebenso der Herausgeber Stählin, Sylburg *σύλληψιν*. Sollte vielleicht *σάρκα* zu ergänzen sein? Vgl. Paedag. I, 6; 43, 2: *σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ· αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται . . . . . ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος. ἡ τροφή, τουτέστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.*

16, 5: *προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος. ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ.*

Angesichts dieser Zeugnisse wird man genötigt sein, die Aussagen Christi über seine Konzeption in der Epistola trotz ihres zunächst fremdartigen Charakters für großkirchlich zu erklären; von gnostischer Exegese und Theologie, wie uns Dölger, Ichthys S. 284 glauben machen will, kann keine Rede sein.

Die Idee von der Identität des Gabriel mit dem Logos und von der eigenen Erzeugerschaft des Logos in der Maria ist also den Gnostikern und den Großkirchlern gemeinsam, aber an der Ausführung erkennt man wieder den verschiedenen Geist. Bei den christlichen Schriftstellern handelt es sich um die Erklärung des Wunders der jungfräulichen Geburt des göttlichen Logos, bei den Gnostikern um die höhere Konstitution des mit dem Menschen Jesus vereinigten himmlischen Aeons. Indem der Verfasser der Pistis Sophia den Körper, den Christus in der Höhe getragen hat, und die Kraft des Sabaoth, des Guten, letztere an Stelle der menschlichen Seele, die bei den übrigen Menschen von den Archonten gebildet wird, in den Mutterschoß der Maria durch Gabriel-Christus hineinsenken läßt, wird er zum Gnostiker, der die gnostische Unterscheidung zwischen dem Menschen Jesus und dem himmlischen Christus vertritt und in der irdischen Erscheinung ein verborgenes Gebilde der oberen Welt erblickt, wenn er auch nicht wie andere Gnostiker[1] jede leibliche Geburt leugnet und doketische Vorstellungen nicht direkt durchblicken läßt. Wir werden dabei beispielsweise erinnert an Gedanken, wie sie Apelles vorgetragen hat, daß nämlich Christus bei seinem Abstieg den Körper aus den vier Elementen der Welt gebildet, um diesen beim Aufstieg in seine himmlischen Bestandteile wieder aufzulösen[2], oder ich möchte verweisen auf das wunderbare

1) Zu den ausgesprochenen Doketen sind zu rechnen Satornil (Iren. I, 24, 2), Basilides (Iren. I, 24, 4, Epiph. h. 24, 3), Cerdo (Epiph. h. 40, 1), die sogen. Gnostiker (Epiph. h. 26, 10), Kassian (Clemens Al. Strom. III, 17), Marcion, gegen den Tertullian de carne Christi c. 1 den Vorwurf erhebt: Marcion ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro. 2) Vgl. Hippolyt. Refut. VII, 38; S. 224, 10 f. ed. Wendland: *τοῦτον* (sc. *Χριστόν*) *δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι οὐδὲ ἄσαρκον εἶναι* ⟨*τὸν*⟩ *φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποι-*

Gebilde, das die Valentinianer dem irdischen Christus beilegten[1]. Und wo wir eine allegorische Erklärung der Worte des Gabriel Luc. 1, 35 bei den Gnostikern finden, trägt diese ihren gnostischen Ursprung deutlich an der Stirn. Hippolyt, Refut. VI, 35, 3.4 berichtet von den Valentinianern: *γεγέννηται ὁ Ἰησοῦς διὰ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὸ εἰρημένον »Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ« — πνεῦμά ἐστιν ἡ Σοφία — »καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι« — ὕψιστός ἐστιν ὁ δημιουργός — »διὸ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται«. γεγέννηται γὰρ οὐκ ἀπὸ ὑψίστου μόνου, ὥσπερ οἱ κατὰ τὸν Ἀδὰμ κτισθέντες ἀπὸ μόνου ἐκτίσθησαν τοῦ ὑψίστου, τουτέστι τοῦ δημιουργοῦ· ὁ δὲ Ἰησοῦς ὁ καινὸς ἄνθρωπος, ὁ ἀπὸ Πνεύματος ἁγίου (καὶ τοῦ ὑψίστου), τουτέστι τῆς Σοφίας καὶ τοῦ δημιουργοῦ, ἵνα τὴν μὲν πλάσιν καὶ κατασκευὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ ὁ δημιουργὸς καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν τὸ Πνεῦμα παράσχῃ τὸ ἅγιον καὶ γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.* In ähnlicher Weise hören wir von den Vertretern des anatolischen Valentinianismus, von Axionicus und Bardesanes, die Lehre: *πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος· Πνεῦμα γὰρ ἅγιον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῇ Μαρίᾳ δοθέν* (Hippolyt, Ref. VI, 35, 7).

Im Gegensatz zu diesem siderischen oder pneumatischen Jesus-Christus der Gnostiker verkündet der Herr in der Epistola feierlichst: „Ich wurde Fleisch" (S. 52, 1 = Ko. VII, 10), oder im Anschluß an Johannes: „Ich bin der Logos, ich wurde Fleisch" (S. 128, 1 = Ko. XXX, 4). Mit diesem Bekenntnis, das nicht weiter über die verschiedenen Naturen reflektiert, stellt sich der Verfasser fest auf den Boden der Großkirche. Man beachte, er läßt den Herrn nicht sagen: „Ich wurde Mensch", denn mit der Formel *ἄνθρωπος* konnten sich auch die gnostischen Gegner abfinden, aber der Begriff *σάρξ* schließt jede doketische Vorstellung aus, und eben deshalb ist der Gedanke, daß ein himm-

---

ηκέναι, τουτέστι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι. Dazu Epiph. h. 44, 2; Pseudo-Tertull. c. 19; Tertullian de carne Christi c. 6. 8; adv. Marc. III, 11.

1) Vgl. Iren. adv. haer. I, 6, 1; 7, 2; III, 11, 3 — Clem. Alex., Exc. ex Theod. 59 — Tertullian, de carne Christi c. 15.

lisches Wesen sich mit der Materie, dem Fleische, verbunden haben sollte, für Gnostiker unannehmbar, da das Fleisch als Produkt der bösen Archontenwelt etwas Widergöttliches und die Inkarnation mit der Erhabenheit und Heiligkeit göttlicher Natur unvereinbar ist. So richtet sich die Spitze gegen doketische Irrlehrer, die die *γέννησις* und die *σάρκωσις* leugnen. Nur die *σάρξ* verbürgt die volle Realität des Menschseins, wie ja auch Ignatius nicht müde wird, diesen Terminus in seinem Kampfe gegen die Doketen zu gebrauchen[1]. Und mit besonderem Nachdruck betont Christus auf die Frage der Apostel, ob er bei der Parusie zum Gericht in Engelsgestalt oder im Fleisch erscheinen werde: „Ich habe angezogen mein Fleisch, in dem ich geboren bin" (S. 66, 9 = Ko. XII, 4). Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir auch zu werten die Worte S. 72, 4f. = Ko. XIV, 12 f.: „Also werde ich vollenden alle Veranstaltungen (*οἰκονομίαι*[2]), der ich bin ungezeugt und doch gezeugt von Menschen, der ich bin ohne Fleisch, (und doch) habe ich getragen das Fleisch". Die Menschwerdung des Logos gehört zur Ökonomie des Vaters (vgl. Ko. VI, 11). Deshalb ruht der Hauptton nicht auf dem ersten, sondern auf dem zweiten Gliede der beiden Antithesen; das *ἀγέννητος* und *ἄσαρκος* bezieht sich auf die der Menschwerdung vorangehende Existenz; dieser gegenüber soll die reale Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus bei aller Anerkennung der überzeitlichen und göttlichen Seinsweise des Präexistenten in den Vordergrund gerückt werden. Wir haben hier gleichsam einen Ausschnitt aus den hymnenartigen Antithesen vor uns, wie wir sie bei Ignatius Ephes. 7, 2 lesen: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν*[3].

1) Ephes. 7, 2: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* — ibid. 20, 2: *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα* — Smyrn. 1, 1: *ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου* und 5, 2: *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον*; u. andere Stellen. 2) Das ist nach Iren. III, 17, 4 der *σαρκωθεὶς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίαν ἐκπληρώσας*.

3) Vgl. Ign. ad Polyc. 3, 2 und Tertullian, de carne Christi c. 5: Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum,

Offensichtlich bemüht sich unser Verfasser, das Problem der Menschwerdung des Logos in seiner Weise verständlich zu machen und zugleich das Kerygma von Christus zu explizieren. Dieses offizielle Kerygma lautet nach S. 28, 8 f.: „Gott, der Herr, der Sohn Gottes, wir glauben, (daß er) das Fleisch gewordene Wort (ist), von Maria, der heiligen Jungfrau, in ihren Leib getragen, durch den heiligen Geist, nicht aber durch fleischliche Lust, sondern durch den Willen Gottes gezeugt". Leider fehlt für diese wichtige Stelle die Kontrolle des Kopten, deshalb bleibt eine Unsicherheit des überlieferten Textes bestehen. Ein himmlisches Wesen, das *θεός, κύριος, θεοῦ υἱός* und *λόγος* genannt wird, ist Fleisch geworden. Das ist der *λόγος σαρκοποιηθείς* des Justin (s. o. S. 271), der nach Ignatius, Ephes. 18, 2 *ὑπὸ Μαρίας ἐκυφορήθη*[1]. Die Geburt aus der Jungfrau wird in Anlehnung an das Symbol behauptet; das Epitheton „heilig" ist ohne Zweifel ein späterer Zusatz. Hier erscheint die *παρθένος* an erster Stelle, an zweiter Stelle der heilige Geist. Die Anordnung ist also eine umgekehrte wie im Symbol[2], sie hat wohl ihren Grund in der Angliederung an das Folgende: „nicht durch fleischliche Lust, sondern durch den Willen Gottes gezeugt". Diese letzte Bemerkung macht einen jüngeren Eindruck, aber bereits Ignatius Smyrn. 1, 1 hat in seinem Kerygma die Formel: *„υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ ἀληθῶς γεγεννημένον ἐκ παρθένου*. Besonders nahe berührt sich das Kerygma wiederum mit Gedanken des Justin[3], der das Moment,

---

inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde viventem.

1) Vgl. den Zaubertext bei Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 1900, S. 32: *ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς Μαρίας τῆς παρθένου.* 2) Die gleiche Umstellung finden wir auch bei Origenes, Hippolyt und anderen. Vgl. die Bemerkungen von Kattenbusch, Apostol. Symbol II, 251, Anm. 14; S. 623, Anm. 232. Dazu Ignatius, Ephes. 18, 2 und Apokryph. Korintherbrief (Acta Pauli) II, 5. 3) Vgl. Apolog. I, 21, 1: *τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον ὃ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι* — 23, 2: *καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος* — 33, 6: *καὶ τοῦτο* (sc. *πνεῦμα*) *ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.* — 63, 10: *νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ .... ἄνθρωπος γενόμενος* — 63, 14: *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν.* Ferner Apol. II, 6, 5; Dialog. c. Tryph. c. 23;

Christus sei gemäß dem Willen Gottes Mensch geworden, stets hervorhebt. Der sarkischen Davidssohnschaft im Anschluß an den biblischen Zusatz *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* oder *ἐκ γένους Δαβίδ* (Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Joh. 7, 42) wird nicht gedacht, da ja auch dieses Stück in dem Symbol fehlt [1]. Aufmerksam möchte ich noch machen auf die Diskrepanz, welche nach der Epistola zwischen dem fixierten christologischen Glaubensbekenntnis der Gemeinde und der theologischen Explizierung herrscht. Dort wird bei der jungfräulichen Geburt gemäß der Schrift der heilige Geist eingeführt, hier kann man mit dieser Figur nichts anfangen und sucht das Problem mit Hilfe der phantasievollen Ausdeutung zu lösen.

Da nun die Spitze des Kerygmas gegen den gnostischen Doketismus gerichtet ist, so wird zum Erweise, daß es sich um keine Scheingeburt handelt, im Anschluß an die evangelische Erzählung Luc. 2, 4 f. das historische Faktum der Geburt in Bethlehem betont und weiter, daß das Kind (in Windeln) eingewickelt und als solches von den Hirten erkannt wurde [2]. Und dieser fleischgewordene Logos hat auch insofern die volle Menschennatur angenommen, als das Kind nach Luc. 2, 40 die natürliche Entwicklung des Menschen durchmacht; es wird erzogen, wird von den Eltern in die Schule geschickt und reift zum Manne heran (S. 28, 12 f.) [3]. Aber bereits als Schüler wird offenbar, daß er kein gewöhnlicher Mensch, sondern der im Fleisch er-

241 B — c. 43; 261 C — c. 48; 267 C — c. 63; 286 B — c. 75; 301 A — c. 76; 302 B — c. 87–314 B.

1) Die Davidssohnschaft wird von Ignatius sehr häufig im antidoketischen Interesse betont; vgl. Smyrn. 1, 1; Ephes. 18, 2; Röm. 7, 2; Trall. 9, 1. Dazu Acta Theclae et Pauli (Acta Pauli) c. 1; S. 236, Apparat ed. Lipsius und Apokryph. Korintherbrief (Acta Pauli) II, 5.

2) Im Kerygma S. 28, 12 heißt es: „in Bethlehem eingewickelt und erkannt". Wajnberg übersetzt „offenbart", Guerrier „s'est manifesté", Littmann „erkannt". Ich glaube, daß an die Besichtigung des Kindes durch die Hirten gedacht ist. Vgl. Zaubertext bei Jacoby, l. c. S. 32: *ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ τραφεὶς ἐν Ναζαρέτ.*

3) Nach Justin, Apolog I, 31, 7 gehört auch der *ἀνδροῦτινος* zu den in den prophetischen Büchern geweissagten Stücken, er führt im Schriftbeweis c. 35, 2 dafür Jes. 9, 6 an. Im Dialog c. 88; 315 C kehrt dies in folgender Fassung wieder: *καὶ αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων, χρώμενος τοῖς ἀρμόζουσιν, ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφάς.* Vgl. Irenaeus, adv. haeres. II, 22, 4.

schienene göttliche Logos ist (S. 29, 1 f.), und nun gar seine Wundertaten (S. 29, 7 ff.), die er unter den Augen der Apostel vollbringt! Bezeichnender Weise wird die Taufe Christi mit Stillschweigen übergangen[1]. Auch dafür scheint ein antihäretisches Moment zu sprechen, da die Gnostiker gerade auf der Johannestaufe ihre Zweinaturenlehre begründeten[2]. Andererseits liegen unserm Verfasser, der an die Menschwerdung des Sohnes Gottes das neue Heilsgut knüpft, adoptianische Vorstellungen, wie sie in weiten christlichen Kreisen verbreitet waren und sich mit der Taufe des Johannes verbanden, fern. Hieran können wir von neuem konstatieren, daß er zu den Logostheologen im Sinne der Apologeten gehört[3].

Traten für die Wundertaten des Herrn die Apostel als Augenzeugen auf, da sie ihn ständig während seines Erdenlebens begleiteten, so sind sie es in noch höherem Maße für die Tatsachen der Kreuzigung und Auferstehung. Denn gerade dagegen richten sich die Angriffe der beiden Pseudoapostel Simon und Cerinth, da alles nur Schein gewesen[4] sei. Um jede doketische Vorstellung

1) Ignatius erwähnt die Taufe in seinem christologischen Kerygma Smyrn. 1, 1; Ephes. 18, 2. 2) Diese Anschauung von der Vereinigung des himmlischen Christus mit dem irdischen Jesus bei der Taufe finden wir bei Cerinth (Iren. I, 26, 1), bei den Barbelo-Gnostikern (Iren. I, 30, 13), bei den Valentinianern (Iren. I, 7, 2), bei den Marcosiern (Iren. I, 15, 3), bei Heracleon und Ptolemäus (Hippolyt, Refut. VI, 35, 6). Erst nach dieser Ausrüstung durch den Taufakt war die Wundertätigkeit möglich: vgl. Iren. I, 26, 1; 30, 13.
3) Wie wenig die evangelische Erzählung von der Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe in den sonstigen Rahmen paßte, erkennt man am besten aus den gewundenen Erklärungen Justins im Dialog. c. Tryph. c. 87. 88. Tryphon erhebt nämlich den Einwand, daß der *σαρκοποιηθεὶς θεός* doch der von Jes. 11, 1—3 verheißenen Kräfte nicht mehr bedürfe, sonst wäre er *ὡς ἐνδεὴς τούτων*. Justin gesteht die Schwierigkeit des Problems ein, indem er sagt: *νουνεχέστατα μὲν καὶ συνετώτατα ἠρώτησας· ἀληθῶς γὰρ ἀπόρημα δοκεῖ εἶναι.* Nach ihm ist das Niederlassen der Kräfte das Zeichen des Abschlusses des alttestamentlichen Prophetentums in Christus und die Herabkunft des Geistes bei der Taufe und die himmlische Stimme nur eine äußerliche Beglaubigung Christi als des Sohnes durch den Vater um der Menschen willen, die in dem zur Taufe Schreitenden den Sohn des Zimmermanns erblickten. Vgl. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, S. 286 f. 4) Vgl. Ignatius, Trall. c. 10: *Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν.* — Smyrn. c. 2:

abzuwehren, legen die Apostel feierlichst Zeugnis dafür ab, daß derselbe Herr, den sie begleitet, am Kreuze gestorben und begraben sei. Zugleich weisen sie auf die geschichtliche Tatsache hin, daß die Kreuzigung auf Veranlassung des Pontius Pilatus und des Archelaus erfolgt sei und zwar inmitten von zwei Räubern, und daß das Begräbnis auf der Schädelstätte stattgefunden habe (S. 36, 3 f. = Ko. 1, 12 f.). Denn nicht darauf reflektiert der Verfasser, welchen Heilswert der Tod am Kreuze für die Menschheit involviere, sondern darauf, daß der Tod und die Kreuzigung in Wahrheit geschehen. Und noch höher steht die leibhaftige Auferstehung des Herrn, da von ihr die Hoffnung auf die eigene Auferstehung im Fleische abhängt. Zu diesem Zwecke wird ein ausführlicher Auferstehungsbericht vorgelegt; das Selbstzeugnis der Apostel muß die leibliche Auferstehung bekräftigen. Nicht ein *φάντασμα* ist den Frauen und den Aposteln erschienen, nicht ein irgendwie pneumatischer Leib, sondern der Herr in der leiblichen Vollständigkeit, die er vor seiner Kreuzigung besessen. Nachdem die drei Apostel, Petrus, Andreas und Thomas durch die Berührung sich überzeugt haben von der Körperlichkeit des Auferstandenen, legen die Apostel insgesamt das Bekenntnis ab: *τὸν κύριον ἀληθῶς ἐν σαρκὶ ἀναστῆναι*[1]. Indem der Auferstandene den zweifelnden Jüngern den apokryphen Prophetenspruch entgegenhält: „Eines Dämonsgespenstes Fuß haftet nicht auf der Erde"[2], wird die Theorie von der Erscheinung eines *πνεῦμα* durch den Mund des Herrn rundweg abgelehnt. Das einfache Bekenntnis zu dem *ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν* des

---

Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι und ib. c. 4, 2: *εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν κἀγὼ τὸ δοκεῖν δέδεμαι.* Nach Basilides hat sich Jesus bei der Kreuzigung in die Gestalt des Simon von Cyrene verwandelt (Iren. I, 24, 4; vgl. ibid. III, 16, 1: alii vero putative eum passum naturaliter impassibilem existentem), nach anderen Gnostikern hat der obere Christus, der sich bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabgelassen, sich vor der Kreuzigung entfernt (Iren. I, 26, 1; III, 17, 5; Clemens Alex., Exc. ex Theod. 61, 6; 62, 2). Über den Doketismus des Marcion vgl. Hippolyt. Refut. I, 19, 3.

1) Vgl. das Glaubensbekenntnis des Ignatius, Smyrn. 8, 1: *Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα.* 2) Ignatius nennt daher Smyrn. c. 2 die doketischen Irrlehrer *ἀσώματοι καὶ δαιμονικοί.*

Symbols genügt nicht mehr, da der Spiritualist oder Doket mit dieser Formel schon fertig werden kann, aber das *ἐν σαρκί* macht allen Ausflüchten ein Ende. Deshalb legen die Apostel auf dieses Berühren des Herrn im Proömium besonderes Gewicht (S. 26, 15), es gehört gewissermaßen zum Kerygma (S. 28, 8)[1]. Die *γέννησις ἐν σαρκί* und die *ἀνάστασις ἐν σαρκί* sind gegenüber dem gnostischen Doketismus die Eckpfeiler der christlichen *πίστις* und *ἐλπίς*; beide fallen oder stehen miteinander. Ganz zutreffend hat Tertullian diesen engen Zusammenhang hervorgehoben, wenn er de resurrect. carnis. c. 2 schreibt: Atque ita sequitur, ut salutem eius substantiae excludant cuius Christum consortem negant, certi illam summo praeiudicio resurrectionis instructam, si iam in Christo resurrexit caro. Propterea et nos volumen praemisimus ‚De carne Christi', quo eam et solidam probamus adversus phantasmatis vanitatem et humanam vindicamus adversus qualitatis proprietatem, cuius conditio Christum et hominem et filium hominis inscripserit[2].

Ihren Abschluß findet die sarkische Existenz des Logos durch seine Heimkehr zum Vater. Dem *καταβαίνειν* entspricht ein *ἀναβαίνειν*. Zu wiederholten Malen erinnert der Herr die Apostel an diesen Moment des Abschiedes (S. 48, 5 = Ko. VI, 8; 50, 3 = Ko. VI, 12; 52, 3 = Ko. VII, 13; 60, 8 = Ko. X, 12; 94, 2 = Ko. XXV, 11; S. 102, 5). Und in der Tat schließt die Unterredung des Herrn (S. 154, 7 f.) mit den Worten: „Sehet, am dritten Tage und in der dritten Stunde wird derjenige kommen, der mich gesandt hat, damit ich mit ihm weggehe". Man könnte diese Zeitbestimmung dahin deuten, daß die Himmelfahrt auf den dritten Tag nach der Auferstehung verlegt wäre, aber in diesem Falle läge wohl näher der Ausdruck „nach drei Tagen". Vor allem reimt sich damit nicht der weitere Text: „Und als

1) Vgl. die apokryphe Erzählung bei Ignatius, Smyrn. 3, 2: *Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* 2) Vgl. de carne Christi c. 1: Qui fidem resurrectionis ..... ita student inquietare, ut eam spem negent etiam ad carnem pertinere, merito Christi quoque carnem quaestionibus distrahunt, tamquam aut nullam omnino aut quoquo modo aliam praeter humanam, ne, si humanam constiterit fuisse, praeiudicatum sit adversus illos eam resurgere omni modo, quae in Christo resurrexerit.

er dies gesprochen hatte, geschah Donner und Blitz und Erdbeben und es rissen sich die Himmel auf, und es erschien eine lichte Wolke, die ihn emportrug". Denn diesen Worten gemäß erfolgt doch die Himmelfahrt unmittelbar im Anschluß an das beendete Gespräch, fällt also auf den Auferstehungstag, da nirgends angedeutet ist, daß diese Offenbarungen des Auferstandenen sich auf mehrere Tage erstreckt haben. M. E. wird die Formel *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, die nach den Evangelien und dem Symbol sich auf die Auferstehung bezieht, gedankenlos auf die Himmelfahrt übertragen, da beide Geschehnisse für den Verfasser der Epistola zusammenfallen. Letztere Ansicht ist trotz Act. 1, 3 keineswegs unbiblisch; der Verfasser könnte mit einem Schein des Rechts als Vertreter der älteren Anschauung gelten, die in Luc. 24, 51 (vgl. Marcusschluß 16, 19; Joh. 20, 17) die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlegen. Zu ihnen gehört auch Barnabas 15, 9: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς*[1]. Auf jeden Fall hat der Verfasser kein weiteres Interesse für einen längeren Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern gehabt. Merkwürdig dagegen ist, daß die Zeit der Himmelfahrt bestimmt auf die dritte Stunde verlegt ist. Dem würde nach jüdischer Rechnung die Zeit 9 Uhr morgens entsprechen[2]. Aber es macht doch den Eindruck, als

1) Vgl. Petrusev. vs. 56: *ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη.* 2) Nach Marc. 15, 25 ist Jesus in der dritten Stunde gekreuzigt worden. — An die dritte Stunde der Nacht nach griechischer Zählung kann nicht gedacht werden. Nur möchte ich darauf hinweisen, daß nach dem sogenannten Evangelium der syrischen Didaskalia der Herr am dritten Tage in der dritten Stunde der Nacht, beim ersten Hahnenschrei auferstanden ist (vgl. S. 112, 1. 22; 144, 2 ed. Achelis-Flemming), eine Zeitbestimmung, die später allgemein akzeptiert ist. Mit dieser Datierung muß man m. E. in Verbindung bringen den seltsamen Einschub in der aus dem 5. Jahrh. stammenden lateinischen Evangelienhandschrift, dem sogen. Bobbiensis, wo vor Marc. 16, 4 die Worte stehen: Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli, et surgent in claritate vivi dei, simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem: fuit enim magnus nimis. Den konfusen, teilweise korrumpierten Worten glaube ich in Combination mit Matth. 28, 2 den Sinn zu entnehmen, daß plötzlich um die dritte Stunde der Nacht ein Erdbeben entsteht, Engel vom Himmel herabsteigen,

ob die dritte Stunde ohne jede weitere Bedeutung im Parallelismus zum dritten Tage gewählt ist. Die genaue Fixierung des Tages und der Stunde geht m. E. zurück auf den Ausspruch des Herrn S. 94, 23 = Ko. XXV, 10: „Ein Tag wird kommen und eine Stunde, daß ich hinaufgehe zu meinem Vater".

Die Vorgänge bei der Himmelfahrt werden nach der Epistola eingeleitet durch große Naturerscheinungen wie Blitz, Donner und Erdbeben; denn auch die Natur muß an dem Aufstieg ihres Herrn teilnehmen, wie sie es auch bei der Auferstehung tut (Matth. 28, 2; Ev. d. Petrus vs. 35; Anaphora Pilati, S. 440. 447). Die Himmel öffnen sich (vgl. Ev. d. Petr. vs. 36) und eine Lichtwolke kommt herab. Das erinnert an den Vorgang bei der Taufe (Matth. 3, 16; Luc. 3, 21) und zugleich an die *φωτεινὴ νεφέλη* bei der Verklärung Matth. 17, 5, während Act. 1, 9 eine Wolke den Herrn den Augen der Jünger entzieht. Diese Lichtwolke hat aber eine besondere Bedeutung, denn der Herr hat verkündet, daß der Vater, der ihn gesandt, kommen und mit ihm weggehen würde. Sie ist also gleichsam die *δόξα* des Vaters, mit der der Sohn in das Lichtreich einzieht. Deshalb ist auch der Herr jetzt bei seinem Aufstieg nicht mehr wie beim Abstieg eine unbekannte Größe, vielmehr begleiten ihn Jubel und Lobpreis der Engel wie bei der Schilderung der Himmelfahrt in der Ascensio Jes. c. 11, 22 ff. Sie bitten ihn zugleich, sie zu sammeln in das Licht der Herrlichkeit[1], denn auch sie harren, da sie nicht zu den reinen Geistern der oberen Welt gehören, der Erlösung (Kol. 1, 20; 1. Kor. 6, 3; Ignat., Smyrn. 6, 1)[2].

Christus in der Herrlichkeit des lebendigen Gottes aufersteht und die Engel mit ihm hinaufsteigen. Inzwischen ist die Finsternis gewichen, und so können die Frauen beim Herannahen zum Grabe den abgewälzten Stein erblicken (vgl. Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi S. 78 und Resch, Agrapha[2] S. 41). Daß es sich um die dritte Stunde in der Auferstehungsnacht handelt, beweist ferner die Gleichung des kanonischen Ausdrucks *ὀψίας γενομένης τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων* mit der *τρίτη ὥρα τῆς νυκτός* in der sogen. Anaphora Pilati (Tischendorf, Evangelia apocrypha[2], S. 440. 447), indem die Sonne um diese Zeit wunderbarerweise im hellsten Licht den Erdkreis beleuchtet.

1) Vgl. im eucharistischen Gebet der Didache c. 9, 46 *συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.*
2) S. 63, 13 heißt es: „die Engel und die Mächte begehrten und begehren sie zu sehen und anzuschauen, es ist aber ihnen nicht vergönnt worden, die Herrlichkeit meines Vaters zu sehen".

Wie für die Menschen[1], so ist er auch für die Engel von jetzt ab im Himmelreich der Hohepriester[2]. Ohne Zweifel vertritt der Verfasser die Anschauung, daß der Erhöhte zur Rechten des Vaters thront, denn der Herr nennt sich selbst die Rechte des Vaters (S. 64, 7 = Ko. XI, 5), auch nach dem Kerygma (S. 27, 10) sitzt er zur Rechten des Thrones des Vaters und verbleibt in dieser Stellung, bis er bei der zweiten Parusie als Richter der Lebendigen und Toten erscheint (S. 56, 10 = Ko. IX, 10). Auch hier schließt der Verfasser sich dem Taufsymbol an.

Werfen wir noch einmal einen Rückblick auf die christologischen Vorstellungen, so kann der Verfasser der Epistola trotz mancher Absonderlichkeiten, die aber in dem hohen Alter der Schrift begründet sind, mit vollem Recht für sich den Anspruch erheben, ein Vertreter der altkatholischen Kirche zu sein. Als erbitterter Gegner jeder doketischen Christologie heftet sich sein Glaube an das Bild des geschichtlichen Christus, wie es in den Evangelien und im Kerygma vorliegt. Im übrigen ist er als Vertreter der wissenschaftlichen Theologie zu den Logoschristologen zu rechnen, die von den Apologeten beeinflußt sind. Deshalb ist und bleibt Christus trotz der starken Betonung seiner sarkischen Existenz während seines Erdenwandels doch der göttliche Logos, nicht allein insofern, als er alle Gewalt von dem Vater empfangen hat (S. 44, 3 = Ko. V, 3; 62, 6; 74, 1 = Ko. XV, 12; 84, 9 = Ko. XXI, 9), sondern auch als er seiner Natur nach sich infolge der menschlichen Geburt und der Annahme der σάρξ nicht verändert hat; er ist, um mit Ignatius zu reden, ein *θεὸς ἐν σαρκὶ γενόμενος* (Ephes. 7, 2) oder ein *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* (Ephes. 19, 3). Das erkennt man aus der Antwort, die der Herr auf die Frage der Apostel gibt: „Wirst du uns wirklich bis zu deiner Ankunft verlassen? Wo werden wir einen Meister finden?“ (S. 58, 7 f.). Die Antwort lautet: „Wisset ihr denn nicht: wie ich jetzt hier war, so war ich dort bei dem, der mich gesandt hat?“ Und als sie wiederum zweifelnd

1) Vgl. die Schilderung des neutestl *ἀρχιερεύς* im Hebräerbrief; dazu 1. Clem. c. 61, 3; 64; Ignat. Philad. 9, 1; Polycarp, Philipp 12, 2; Martyr. Polyc. 14, 3. 2) Dagegen Tertullian, de carne Christi c. 14: nullum mandatum de salute angelorum susceperit Christus a patre. Quod pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit.

fragen: „O Herr, ist es denn möglich, daß du hier und dort seiest?“, gibt er zur Antwort: „Ich bin ganz in meinem Vater und mein Vater ist in mir usw.“ Das eigentliche Thema hat sich etwas verschoben, denn man erwartet doch, daß die Jünger, die von Sorge erfüllt sind, daß sie bis zur Wiederkunft des Herrn gänzlich verlassen sind, im Sinne von Matth. 28, 20 beruhigt werden[1]. Statt dessen behandelt der Herr sein metaphysisches Verhältnis zum Vater in Rücksicht auf die völlige Gleichbeschaffenheit des Sohnes mit dem Vater, da er vorher die Ankunft des Vaters an einem bestimmten Termin in Aussicht gestellt, dadurch aber die Apostel zu der berechtigten Frage veranlaßt hatte, wie sich damit seine frühere Aussage reime, daß er selbst kommen würde. Zwischen Vater und Sohn besteht eine enge Wesensgemeinschaft, dies paßt sowohl auf die Zeit des präexistenten wie des postexistenten Logos, daher kann man auch Vater und Sohn miteinander vertauschen, ohne daß damit im modalistischen Sinne jede Unterschiedenheit der Personen aufgehoben ist. Diese Wesensbeschaffenheit dehnt aber Christus auch auf seine irdische Existenz aus. Während er hier auf Erden weilte, war er zugleich oben beim Vater. Der Logos ist auf Erden erschienen, aber trotzdem ist der Vater nicht ohne Logos gewesen, wie der Logos nicht ohne den Vater existierte. Dem Logos kommt eine gewisse Ubiquität zu. In diesem Sinne sucht der Verfasser das Problem der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Jesus Christus zu lösen.

VIII. Soteriologie.

Die christliche Gemeinde erkennt in Jesus Christus ihren Erlöser, deshalb legt sie ihm neben den andern göttlichen Attributen den Titel ὁ σωτὴρ ἡμῶν (s. o. S. 264) bei. Was versteht aber unser Verfasser unter dem Begriff des Erlösers? Man sollte erwarten, daß ein christlicher Schriftsteller, der in Paulus das auserwählte Werkzeug Gottes für die Heidenmission verehrt und mit dessen literarischem Nachlass wohl bekannt ist, die paulinischen Gedanken von dem Kreuzestode in den Mittelpunkt

1) Diese Versicherung, daß er nach seinem Heimgang die Jünger bei ihrer Mission unterstützen und mit ihnen sein werde, finden wir S. 63, 4 ff.

seiner soteriologischen Anschauungen gestellt oder wenigstens in irgendeiner Form verwendet hätte; aber vergebens suchen wir nach einem Worte des Auferstandenen, in welchem er auf sein Leiden und Sterben im Zusammenhang mit der dadurch bewirkten Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott hinweist. Freilich redet er von seinem Tode, aber dieser ist nur wichtig in Rücksicht auf die Erfüllung der prophetischen Weissagungen (S. 66, 11 f. = Ko. XII, 7 f.); auch wird die Tatsache der Kreuzigung unter Pontius Pilatus und Archelaus erwähnt (S. 36, 4 = Ko. I, 13), doch handelt es sich dabei um das historische Faktum der Realität des Kreuzestodes gegenüber doketischen Verflüchtigungen. Es wäre jedoch verkehrt zu glauben, dem Verfasser wären Gedanken vom Heilswerte des Kreuzes ganz unbekannt gewesen, denn er läßt den Herrn die solenne Feier seines Todes zum dauernden Gedächtnis in Gestalt der Passahvigilie mit Abendmahlsfeier und Agape einsetzen (S. 54, 5 = Ko. VIII, 10). Im Kultus wird also ohne Zweifel das Bild des leidenden und sterbenden Christus eine gewisse Bedeutung gehabt haben, aber eine Blut- und Kreuzestheologie kennt unser Verfasser auf keinen Fall, denn an keiner Stelle lesen wir etwas von dem Blute Christi, von Sühne und Versöhnung, von Opfer und Überwindung der Todesmacht. Die Stellen, an denen von der Erlösung und Errettung die Rede ist, sind ganz allgemein gehalten (vgl. S. 60, 7 = Ko. X, 11; S. 98, 4; 102, 12; 113, 5), oder die Erlösung bezieht sich auf die „Errettung von allem Bösen" (S. 86, 7 = Ko. XXII, 2. 11) und „von der Gewalt des Archonten" (S. 88, 6 = Ko. XXII, 12). Diese Erlösung hängt aber mit der Taufe zusammen, die zugleich die Vergebung der Sünden bewirkt. Das konnten auch die Gnostiker unterschreiben. So gehört unser Verfasser zu denjenigen Theologen, die an den Kreuzestod das christliche Heilsgut nicht geknüpft, die die paulinische Gedankenwelt nicht in sich aufgenommen haben. Die Ursache liegt zunächst in der Anschauung, daß der von der Maria Geborene der präexistente Logos selbst ist. Dieser Logos ist ja, wie wir gesehen haben, nicht allein das Prinzip der Weltschöpfung, sondern auch der Gottesoffenbarung. Diese Gottesoffenbarung hat nicht erst seit der Erscheinung Christi auf Erden stattgefunden, wie die Gnostiker behaupten, um die absolute Neuheit der Offenbarung in Christo zu betonen und dadurch den

Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament zu negieren, sondern bereits in der vorchristlichen Epoche. Freilich insofern folgt unser Verfasser nicht den Spuren der Apologeten, als er in dem Logos nicht die allgemeine Weltvernunft erblickt, auch auf die Heidenwelt resp. auf die griechische Philosophie keinen Seitenblick wirft; er ist christlicher Theologe in der Art des Ignatius und des Irenäus, die die vorchristliche Offenbarungsgeschichte ganz im Rahmen der alttestamentlichen Entwicklung betrachten. Wir erinnern uns, daß der Herr ausdrücklich verkündet, er habe durch den Mund der Propheten gesprochen. Deshalb sind alle Aussprüche der Propheten Kundgebungen des Logos; in ihnen sind niedergelegt die Weissagungen auf den zukünftigen Erlöser. Aber es wäre einseitig, diese Offenbarungstätigkeit des Logos ausschließlich auf die Weissagungen zu beschränken, so große Bedeutung sie auch für die Wahrheit der christlichen Religion haben mögen. Es handelt sich im letzten Grunde um die religiösen und sittlichen Wahrheiten[1], die durch die Propheten als Gebote Gottes den Menschen kundgetan sind. Und nicht nur Propheten im engeren Sinne, sondern auch Moses wird zu ihnen gerechnet. Freilich berührt unser Verfasser die brennende Frage nach dem Werte und der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes direkt mit keinem Worte, aber indem er auch den am mosaischen Gesetze festhaltenden Judenchristen die Hoffnung auf das himmlische Erbe nicht abstreitet, wird das Gesetz zu den besonderen Heilsveranstaltungen Gottes gestempelt; auch dieses muß auf das Konto des Logos gesetzt werden. Noch weiter rückwärts datiert sich die Heilstätigkeit des Logos in den Erscheinungen, die den Patriarchen zuteil geworden sind, ja sie hat bereits am Uranfange der Menschheitsgeschichte bei Adam eingesetzt. Die Worte, mit denen Moses das Gesetz dem Volke zur Annahme nach Deuteron. 30, 15. 19 vorlegt: *ἰδοὺ πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν*, werden in gewisser Weise bereits auf Adam gedeutet, wenn es heißt (S. 124, 4 f. = Ko. XXVIII, 10 f.): „Dem Adam wurde die Macht gegeben, daß er sich auserwähle eins von beiden; er wählte das Licht und legte die Hand darauf, die Finsternis aber ließ er hinter sich und warf sie von sich“. Der Schöpfer des Menschen

1) Vgl. die Ausführungen des Justin, Apol. I, 37. 38. 44.

ist zugleich der Offenbarer des göttlichen Heilswillens, der Übermittler des natürlichen Sittengesetzes, wie es in der Entscheidung für Licht und Finsternis, Gut und Böse vorliegt. So war der Herr in der Zeit vor seiner Erscheinung der *νόμος καὶ λόγος*, wie er im Kerygma Petri genannt wird; er war der *διδάσκαλος*, dessen Lehre den Menschen seit Adam bekannt war. Und weil die Gebote Gottes resp. des Logos im A. T. schriftlich fixiert waren, konnte es bereits Gläubige und Täter der Gebote in der vorchristlichen Epoche geben. Das sind die Gerechten, die Patriarchen und Propheten, die nicht nur Instrumente der göttlichen Offenbarung, sondern zugleich Erfüller des göttlichen Heilswillens waren[1], deshalb sie auch zum Lohn für ihre Bewährung nach ihrem Tode in den Ort der *ἀνάπαυσις*, der sich unterhalb befindet, geführt sind (S. 86, 5 = Ko. XXI, 1).

War also die Kenntnis der durch die Propheten offenbarten sittlichen und religiösen Wahrheiten zur Herstellung eines gerechten und tugendhaften Lebens auf Erden vorhanden, so entsteht die Frage, weshalb dann die Ankunft des Erlösers notwendig war und worin das spezifisch Neue bestand, das der Logos durch seine Erscheinung über das in der vorchristlichen Zeit vorhandene Heilsgut hinaus gebracht hat. Auf die erste Frage gibt der Herr selbst die Antwort (S. 128, 1 f. = Ko. XXX, 3 f.), wenn er sagt: „Um derentwillen aber, die meine Gebote verderben, bin ich vom Himmel herabgekommen. Ich bin der Logos, ich wurde Fleisch, indem ich mich abmühte und lehrte, damit die Geladenen gerettet und die Verirrten verloren gehen ewiglich". Deutlicher kann das Motiv der Herabkunft nicht formuliert werden. Es handelt sich nicht um die Hingabe seines unschuldigen, kostbaren Lebens behufs Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott, sondern um die Reinigung seiner Lehre von menschlicher Verdrehung. Dann ist der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt und kann der Mensch aus eigener Initiative und aus eigener Kraft die Gerechtigkeit erwerben. Nicht als Entsühner, sondern als Lehrer ist Christus aufgetreten; ausdrücklich hebt er hervor, daß er, der fleischgewordene Logos, sich abgemüht und gelehrt habe. Somit ist die Lehre

1) Vgl. Ignat., Magn. 8, 2; Philad. 5, 2 — Hermas, Simil. IX, 15, 4.

Christi gewissermaßen nur ein *καινὸς νόμος*[1], und von der Stellung zu diesem hängt die Errettung wie die ewige Verdammnis der Menschen ab. Dann haben wir unter denen, die die Worte Christi verdreht haben, wohl nicht an die Dämonen zu denken, durch deren Macht die Einsicht der Menschen verdunkelt ist, sondern an die Juden, in deren Mitte die Gebote Gottes durch die Propheten verkündet sind. Unser Verfasser steht vielleicht auf dem Standpunkt des Irenäus, daß das mosaische Gesetz durch die Auslegungen der jüdischen Ältesten, Schriftgelehrten und Pharisäer Entstellungen und Alterationen erfahren habe und daß das Bestreben Christi auf die Beseitigung und Befreiung des Gesetzes von diesen ungehörigen Zusätzen gerichtet gewesen sei[2]. Somit ist das, was Christus als Gesetzgeber bringt, nur eine von den menschlichen Schlacken gereinigte Gesetzesreligion; es sind die alten *ἐντολαί* in neuem Gewande. Die soteriologische Eigenart des Neuen Testamentes ist verkannt. Nur ein einziges neues Gebot fügt der Herr im Anschluß an Joh. 13, 34; 15, 12. 17 und Luc. 6, 27. 31 hinzu, das ist das Gebot der Feindes- und Nächstenliebe (S. 60, 8 f. = Ko. X, 13 f.). Die Summe dieser *ἐντολαί* macht das Evangelium aus. Deshalb legt der Herr den größten Nachdruck auf das Halten seiner Gebote, die mit den Geboten des Vaters identisch sind[3]. Der Glaube ist nichts anderes als das Halten seiner resp. seines Vaters Gebote[4], der Unglaube bedeutet das Gegenteil (vgl. S. 86, 10 = Ko. XXII, 5; 88, 3 = Ko. XXII, 9; 90, 8 = Ko. XXIII, 13; 146, 7 = Ko. XXXVIII, 13; 152, 6; 154, 2). Davon hängt der Empfang oder der Verlust des Heilsgutes ab.

Wie ist nun dieses Heilsgut beschaffen? Der Herr stellt dieses gleich an die Spitze seiner Offenbarungen, indem er nach der Auferstehungsszene die Jünger also anredet (S. 44, 1 f. = Ko. V, 1 f.): „Ich will euch offenbaren das, was oberhalb der Him-

---

1) Barnab. 2, 6; Justin, Dial. c. Tryph. c. 11; 228 E; c. 18; 236 A; c. 34; 251 C. 2) Man lese nur seine Auseinandersetzungen mit den Gnostikern über den Heilswert des Gesetzes in adv. haer. IV, 12 ff. 3) Vgl. S. 78, 7 f. = Ko. XVIII, 5: „nur haltet meine Gebote und tut das, was ich euch sage“ und S. 126, 10 = Ko. XXIX, 15 f.: „Wer nun hat gehalten meine Gebote, wird sein Sohn des Lichtes, d. h. des Vaters, der sich befindet in mir“. 4) Vgl. Bousset, Kyrios Christos S. 268 f.

mel und das, was in den Himmeln und eure Ruhe, die im Himmelreich. Denn mein Vater hat mir die Macht gegeben, euch hinaufzuführen und die, welche an mich glauben". In der Hinaufführung der Gläubigen in das Himmelreich, bzw. in die *ἀνάπαυσις* besteht die *σωτηρία*. An diese Tatsache knüpft sich in erster Linie der Titel *σωτήρ*; es ist nicht ohne Absicht, daß der vorher zitierte Satz mit den Worten eingeleitet wird: „Da sprach der Herr, unser Erlöser". Und wie ein roter Faden durchzieht die ganze Epistola der Gedanke an diese Aufgabe des Erlösers. So lesen wir S. 90, 2 f. = Ko. XXIII, 7 f.: „Wahrlich ich sage euch: Alle die geglaubt haben an mich und die da glauben an den, der mich gesandt hat, werde ich hinaufführen in den Himmel, an den Ort, den mein Vater bereitet hat den Auserwählten, und ich werde euch geben das Reich, das auserwählte, in der Ruhe und das ewige Leben". Und noch deutlicher bringt er dies mit den Worten zum Ausdruck (S. 74, 2 ff. = Ko. XV, 12 ff.): „Wahrlich ich sage euch: Ich habe empfangen alle Gewalt von meinem Vater, damit die, welche sich befinden in der Finsternis, ich hinaufführe in das Licht, und die in der Verderbnis sind, in die Unvergänglichkeit — die auf Irrwegen in die Gerechtigkeit, — die im Tode ins Leben —, und damit diejenigen, die in Fesseln sind, losgebunden werden. Denn was den Menschen unmöglich ist, ist dem Vater ein Mögliches. Ich bin die Hoffnung der Verzweifelten, der Helfer derer, die ohne Retter sind, der Reichtum der Armen, der Arzt der Siechen und die Auferstehung der Toten". Der gegenwärtige Zustand ist *σκότος, φθορά, πλάνη, θάνατος*, das Heilsgut besteht in *φῶς, ἀφθαρσία, δικαιοσύνη, ζωή*[1]. Wir würden aber sehr irren, wollten wir den Heilsbesitz bereits als einen gegenwärtigen betrachten. Schon der Umstand, daß nirgends von einer religiös-sittlichen Erneuerung des inneren Menschen, von dem Zustande der Seligkeit in Gott die Rede ist, läßt vermuten, daß der Verfasser den Besitz des Heilsgutes erst von der Zukunft erwartet. An allen Stellen nimmt Christus die Rolle der Zurückführung

1) Vgl. Barnab. 14, 5: *ἐφανερώθη, ἵνα . . . . ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λεβωμεν, ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανεὶς τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδιδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ.*

der an ihn Glaubenden für sich in Anspruch; dabei handelt es sich nicht um einen rein geistigen Akt, sondern um eine lokale Veränderung, nämlich um die Hinaufführung von einem niederen Ort in einen höheren, der bald „Reich des Vaters" (S. 62, 5; 84, 9 = Ko. XXI, 7; 92, 10 = Ko. XXV, 7; 100, 5), bald „Himmelreich" oder „Licht" genannt wird. Das, was den dorthin Gelangenden wartet, ist die ἀνάπαυσις (S. 44, 2 = Ko. V, 3; 66, 1 = Ko. XI, 10; 84, 8 = Ko. XXI, 6; 90, 6 = Ko. XXIII, 12), die ζωή (S. 92, 10 = Ko. XXV, 6) resp. die ζωὴ αἰώνιος (S. 90, 7 = Ko. XXIII, 12; 134, 10 = XXXIII, 13) oder, beides zusammengefaßt, die „Ruhe des Lebens" (S. 84, 8 = Ko. XXI, 6; 88, 12 = Ko. XXIII, 2).

Diese Termini sind uns aus den altchristlichen Schriftstellern als Ausdruck der christlichen ἐλπίς genugsam bekannt; sie weisen über das irdische Leben hinaus und stehen in engster Verbindung mit der Hoffnung der Auferstehung von den Toten. Deshalb spricht der Herr S. 70, 11 f. = Ko. XIV, 7 f.: „Wie mich mein Vater auferweckt hat von den Toten, also werdet auch ihr auferstehen und hinaufgenommen werden zu dem obersten der Himmel, zu dem Orte, von dem ich euch von Anfang an gesagt habe, zu dem Orte, den bereitet hat der, welcher mich gesandt hat". Die Hinaufführung in den vom Vater bereiteten Ort kann also erst nach der Auferstehung von den Toten erfolgen, mithin wird das Heilsgut selbst erst von der zweiten Parusie erwartet, wo der Herr zum Gericht erscheint. Erst dann empfangen die Gläubigen aus den Händen von Christus das Gnadengeschenk des ewigen Lebens; bei der ersten Parusie begnügt er sich nur mit der Verheißung im Namen seines Vaters, denn „der Vater hat mir die Macht gegeben, damit ich tue, was ich wünsche, und daß ich gebe das, was ich gelobt und was ich beschlossen habe ihnen zu geben und ihnen zu schenken" (S. 84, 9 f. = Ko. XXI, 9 f.) und S. 72, 11: „denn so wünscht es mein Vater mit euch, und denjenigen, denen es mir beliebt, werde ich die Hoffnung des Reiches geben".

Diese Hoffnung des Reiches hat aber einen spezifisch objektiven Inhalt. Sie setzt nicht die Auferstehung der Toten als solche voraus, sondern die realistisch gedachte Auferstehung des Fleisches. Wie bei allen altchristlichen Schriftstellern, so ist auch für unsern Verfasser der menschliche Leib das eigentliche Ob-

jekt des Heilsgedankens Gottes. Es handelt sich nicht um eine religiöse Gemeinschaft mit Gott auf Grund des Gebetsverkehrs oder des Kindschaftsverhältnisses, sondern um die Teilnahme des Fleisches am Wesen Gottes, d. h. um das Eingehen der menschlichen Natur in die göttliche Existenzweise. Dabei denkt aber unser Verfasser nicht wie Irenäus an die Vergottung des sterblichen Leibes hier auf Erden, sondern die Teilnahme an die Unvergänglichkeit wird ausschließlich beim Eintritt in die zukünftige *βασιλεία* erwartet. Mit dem Eingehen in die obere *ἀνάπαυσις* legt der Mensch das Sterbliche ab und wird mit göttlicher Unsterblichkeit bekleidet. Das besagen die Worte S. 66, 1 f. = Ko. XI, 10 f.: „Eure Ruhe wird stattfinden (oben(?)), an dem Orte nämlich, wo es gibt (weder) Essen noch Trinken, weder Jubeln(?) noch Trauern noch Vergehen denen, die sind in ihm(?). Ihr nämlich habt nicht teil an . . . ., sondern ihr werdet empfangen von der Unvergänglichkeit meines Vaters“ [1]. Infolge dieser substantiell-naturhaften Auffassung des Heilsgedankens hat auch der paulinische Begriff der Wiedergeburt seine sittlich religiöse Bedeutung, die sich dokumentiert in der inneren mit der Sündenvergebung sich vollziehenden Herzensumwandlung und dem Anziehen des neuen Menschen, eingebüßt; sie wird auf das zukünftige unverwesliche Gewand bei der Auferstehung bezogen, wenn es S. 72, 8 heißt: „Und ihr werdet in eurem Fleisch auferstehen in der zweiten Geburt (in) einem Gewand, das nicht verwesen wird“. Und auch der Gedanke der Gotteskindschaft hat eine Verschiebung im naturalistischen Sinne erfahren, als es sich nicht um das Bewußtsein handelt, einen gnädigen Vater im Himmel zu besitzen, sondern um das Kindschaftsverhältnis als Anwärter und Inhaber des Gottesreiches. Deshalb führen die Gläubigen die Titel: „Kinder des Lebens“ S. 88, 4 = Ko. XXII, 10), „Kinder des Reiches“ [2] (S. 92, 8 = Ko.

1) Im Äthiopen: „Solch eine Ruhe wird euch zuteil werden, wo es weder Essen noch Trinken, weder Trauer noch Sorge, weder irdisches Gewand noch Vergehen gibt. Und ihr werdet Genossen nicht der irdischen Schöpfung, sondern derjenigen meines Vaters, die nicht vergeht, und ihr werdet unvergänglich werden“.

2) Vgl. S. 62, 9 f.: „Und wie mein Vater mir die Macht gegeben hat, so werde ich (sie) euch geben, damit ihr meinem himmlischen Vater seine Kinder näher bringt. Ihr sollt predigen und sie

XXV, 4), „Kinder (Söhne) des Lichtes“ (S. 126, 9 = Ko. XXX, 1). Mit dem Empfang der ἀφθαρσία ist weiter verbunden das Schauen der Herrlichkeit Gottes; das ist der höchste Genuß, dessen nicht einmal Engel und Himmelsmächte trotz ihres heißen Begehrens gewürdigt werden (S. 63, 12). In der ewigen Anschauung des Lichtes, der Vollkommenheit Gottes findet das Heil seinen Abschluß, und auf diesem Wege werden die Menschen mit dem Sohne Gottes Erben des Himmelreiches (S. 63, 7; 100, 5)[1].

Dieses vorhandene Heilsgut ist nun unlöslich mit der Person Christi verbunden. Für den Augenblick liegt nur ein Versprechen dieser Zukunftsgüter vor, deshalb der Herr den Glauben an ihn im Sinne des Vertrauens verlangt: „Glaubt ihr, daß alles, was ich euch sage, geschehen wird?“ (S. 74, 1). Die Frage bejahen die Apostel mit einem kräftigen Ja, und ihrem Beispiele folgen die Christen, da die Erscheinung Christi in ihnen die Überzeugung befestigt hat, daß alle Weissagungen der Propheten über ihn sich als wahr erwiesen, d. h. ihn als den Gesandten und Sohn Gottes beglaubigt haben. Daher lebt der Christ der lebendigen Hoffnung, daß die von Christus seinen Gläubigen gegebenen Verheißungen absolute Wahrheit sind, und harrt in diesem unerschütterlichen Vertrauen der baldigen Erfüllung bei der Wiederkunft. Diesen Gedanken bringt der Herr durch die Worte zum Ausdruck: „Wenn aber alle Worte, die geredet sind durch die Propheten, erfüllet sind durch mich . . . ., um wieviel mehr wird das, was ich euch sage, wahrhaftig geschehen, damit der, welcher mich gesandt hat, verherrlicht werde von euch und denen, die an mich glauben“ (S. 68, 18 f. = Ko. XIII, 8 f.).

Aber dies alles würde noch nicht genügen, um zu der felsenfesten Gewißheit zu gelangen, daß Christus wirklich der Spender des Heilsgutes ist, es müssen doch bestimmte Tatsachen oder Leistungen vorliegen, durch welche das Heil realisiert wird. Wir haben ja konstatiert, daß das Heilsgut nicht in der Er-

sollen den Glauben gewinnen, daß ihr es seid, denen es bestimmt ist, seine Kinder dem Himmel zuzuführen“.

1) Am besten würden diese Gedanken durch Iren. adv. haer. V, 31, 2 illustriert werden: Animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est, corporaliter, quemadmodum et dominus resurrexit, sic venient ad conspectum dei.

lösung der Menschheit von dem Sünden- und Todesverhängnis besteht, daher auch dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes keine zentrale Stellung im Heilswerke eingeräumt wird. Wird aber das Heilsgut ausschließlich in der Auferstehung des Fleisches und in der Teilnahme des Menschen an der göttlichen *ἀφθαρσία* begriffen, so muß das Heil ebenfalls in der naturhaften Ausstattung der Erlöserpersönlichkeit gesucht werden. Und in der Tat hat unser Verfasser die Menschwerdung des Logos-Christus und seine Erscheinung im Fleische als die erlösende Tat betrachtet. Daß der wahre Gott ein wahrer Mensch geworden ist, darauf beruht die einzigartige Bedeutung der Erlöserpersönlichkeit. Deshalb lesen wir S. 72, 4 f. = Ko. XIV, 12 f.: „Und also werde ich vollenden alle Veranstaltungen, der ich bin ungezeugt und (doch) gezeugt von Menschen, der ich bin ohne Fleich (und doch) habe ich getragen das Fleisch, denn deswegen bin ich gekommen, damit ihr in eurem Fleisch auferstehen werdet in der zweiten Geburt, (in) einem Gewande, das nicht verwesen wird" und gegenüber allen doketischen Verflüchtigungen wird daran festgehalten, daß das Fleisch, welches der Herr angezogen hat, identisch ist mit dem allgemeinen Fleische und daß bei der Geburt, dem Tode und der Auferstehung kein Wesensunterschied gewesen ist (S. 66, 9 f. = Ko. XII, 4 f.). In der Menschwerdung sieht unser Verfasser die Vollendung des Heilsplanes Gottes[1]; der Begriff der *οἰκονομία* spielt bei ihm dieselbe wichtige Rolle wie bei Irenäus. Für letzteren ist ja die Leugnung der Ökonomie der Fleischwerdung gleichbedeutend mit Verwerfung des Sohnes Gottes, deshalb er die Gnostiker als diejenigen brandmarkt, die evertunt omnem dispositionem dei, quantum in ipsis est (Iren. V, 13, 2)[2].

Mit den gleichen Waffen führt auch unser Verfasser den

1) Vgl. S. 48, 6 f. = Ko. VI, 10 f.: „Ich bin geworden alles in allem, damit ich die *οἰκονομία* des Vaters (preise(?) und) die Herrlichkeit dessen, der mich gesandt hat, vollende". 2) Iren. Apodeixis c. 99: „Andere wiederum verachten die Herabkunft des Sohnes Gottes und die Ökonomie seiner Fleischwerdung, die die Apostel verkündigt und die Propheten vorhergesagt haben, daß damit die Vollendung unserer Menschheit stattfinden sollte. Vgl. adv. haer. V, 2, 2: vani autem omni modo, qui universam dispositionem dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis.

Kampf gegen die Häretiker. Jetzt begreifen wir, weshalb der Herr so ausführlich seine Herabkunft und seine Menschwerdung in der Maria schildert, denn für den Christen ist die Incarnatio des Logos eine fundamentale Heilstatsache. Die Erlösung der Menschheit konnte nur insofern stattfinden, als der *ἀγέννητος* und *ἄσαρκος* wirkliche *σάρξ* angenommen hat. Diesen Gedanken hat der Verfasser der Paulusakten in dem apokryphen Korintherbriefe III, 5. 6 in die Worte gekleidet: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκ Μαρίας ἐκ σπέρματος Δαυὶδ ἐγεννήθη πνεύματος [ἁγίου] ἐξαποστείλαντος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς εἰς αὐτήν, ἵνα ἔλθῃ εἰς τοῦτον τὸν κόσμον καὶ ἐλευθερώσῃ τὴν σάρκα διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*[1] *καὶ ἀναστήσῃ ἡμᾶς ἐν σαρκὶ ἐκ τῶν νεκρῶν, ὡς καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν τύπον ἡμῖν ἀπέδειξεν.* Und auch sonst zeigt der Verfasser der Acta Pauli die gleiche theologische Haltung, als er von der Menschwerdung sofort auf die Auferstehung von den Toten überspringt, das Leiden und Sterben am Kreuze soteriologisch gar nicht wertet. Der christliche Glaube ist in der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung verankert, resp. nach den Worten Tertullians, de resurr. carn. 1: Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum; deshalb hängt auch von der Konstitution des Auferstandenen die Realität der eigenen Auferstehung ab. Von hier aus wird verständlich, weshalb der Bericht über die Auferstehung Christi einen so breiten Raum in der Epistola einnimmt. Sind die Apostel durch die Berührung des Auferstandenen zu dem Bekenntnis gezwungen, daß der Herr wahrhaftig im Fleisch auferstanden ist, so ist er wirklich der *σωτὴρ καὶ ἀρχηγὸς ἀφθαρσίας* (2. Clem. 20, 5) und Bürge für die Osterbotschaft: „wie mich mein Vater auferweckt hat von den Toten, also werdet auch ihr auferstehen“ (S. 70, 11 = Ko. XIV, 7). Deshalb bedarf es auch nicht weiterer Analogiebeweise für unsere leibliche Auferstehung, wie sie von den Apologeten und antignostischen Vätern[2] vorgetragen werden; der beste und sicherste Beweis ist der auferstandene Herr selbst[3].

---

1) Vgl. vs. 16: *διὰ γὰρ τοῦ ἰδίου σώματος Ἰησοῦς Χριστὸς πᾶσαν τὴν σάρκα ἔσωσε.* 2) Im apokryph. Korintherbriefe werden ebenfalls Argumente aus der Natur und Geschichte (A. T.) vorgebracht, aber am Schluß heißt es vs. 31: *πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, οἳ πεπιστεύκατε εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἀναστήσει, ὡς καὶ αὐτὸς ἀνέστη.* 3) Vgl. Iren.

Aber bereits besitzen die Christen ein sicheres Unterpfand für ihre Rettung und ihren Aufstieg in das Reich des Vaters durch eine dritte Heilstatsache im Leben des Erlösers, nämlich durch seine Herabkunft in das Reich der Toten nach seinem Tode am Kreuz. Was der Herr seinen Gläubigen als Gnadengeschenk bei seiner zweiten Parusie verheißen hat, das hat er tatsächlich den vorchristlichen Frommen bereits geschenkt. In dieser Hinsicht ist von besonderer Bedeutung das Wort des Herrn S. 86, 3 ff. = Ko. XXI. 12 ff.: „Deswegen nämlich bin ich herabgestiegen zu (dem Orte des) Lazarus und habe gepredigt (den Gerechten(?) und) den Propheten, damit sie herauskommen aus der Ruhe, die unterhalb, und heraufgehen zu der, die sich befindet (oberhalb). Und ich habe ausgegossen (?) mit(?) meiner rechten Hand über sie .... des Lebens, und Vergebung und Errettung (vor) allem Bösen), sowie ich es euch getan habe und (denen, die) an mich glauben".

Leider ist die Stelle im Koptischen lückenhaft überliefert und sind infolgedessen die von mir gegebenen Ergänzungen zum Teil unsicher. Auch der äthiopische Text zeigt zahlreiche Mängel; hier lautet die Stelle also: „Deshalb bin ich herabgestiegen und habe zu Abraham, Isaak und Jakob, zu euren Vätern, den Propheten gesprochen und ihnen kundgetan, daß sie drunten die Ruhe in die Himmel bringen, und ich habe ihnen mit der rechten Hand gegeben die Taufe des Lebens und Erlaß und Vergebung alles Bösen, wie euch und von jetzt und denen, die an mich glauben". Aber trotz dieser Differenzen im einzelnen, ist der Gedanke selbst mit voller Sicherheit festzustellen.

Zunächst redet Christus von einem Herabstieg. Dieser Herabstieg kann zeitlich sich nur auf den Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung beziehen. Wie schon oft, setzt der Verfasser dies ohne weiteres bei seinen Lesern voraus. Räumlich hat der Herabstieg von der Erde nach unten in das Totenreich stattgefunden. Dabei wird keine der in den neutestamentlichen und altchristlichen Schriften gebräuchlichen Wendungen benutzt „wie εἰς ᾅδου, εἰς τὰ καταχθόνια, εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς

Epid. c. 38: „Somit hat er die Auferstehung erwiesen, indem er selbst der Erstgeborene von den Toten wurde und in sich den gefallenen Menschen auferweckte, ihn nach oben, nach dem obersten Teil des Himmels zur Rechten der Herrlichkeit des Vaters hinaufführend".

γῆς, sondern in Erinnerung an die Lucaserzählung 16, 23 der Ort als der des Lazarus bezeichnet. Der Äthiope hat diesen ursprünglichen Text dahin verändert, daß er statt der Lokalität die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob[1] einführt, von denen ja in der Lazarusgeschichte Abraham direkt genannt wird. Unser Verfasser unterscheidet also wie der Evangelist in der Scheol unterhalb der Erde eine Abteilung, wo die alttestamentlichen Frommen weilen, von einer andern, die als Aufenthalt der Gottlosen gilt, zugleich bezeichnet er den Ort des Lazarus mit dem christlichen Terminus ἀνάπαυσις, speziell als die ἀνάπαυσις, „die unterhalb", im Unterschied von einer ἀνάπαυσις, „die oberhalb". Diese obere ἀνάπαυσις ist ohne Zweifel identisch mit der von den christlichen Schriftstellern und auch in der Epistola oft erwähnten ἀνάπαυσις im Himmelreich, die der Herr seinen Jüngern und allen denen, die an ihn glauben, für die Zeit nach ihrer Auferstehung verheißt, spricht doch er wiederholt von einem Hinaufführen (s. o. S. 309). Diese Parallele zieht der Herr selbst gleich im Anschluß an unsere Stelle auf die Frage der Apostel: „Wirst du nun dieses selbst predigen ⟨uns⟩, nachdem du gepredigt hast den ⟨Gerechten(?) und den Propheten?", indem er antwortet: „Wahrlich nämlich ich sage euch: alle die geglaubt haben an mich ⟨und die da⟩ glauben an den, der mich gesandt hat, werde ich hinauf⟨führen⟩ in den Himmel, an den Ort, ⟨den⟩ mein Vater den Auserwählten ⟨bereitet⟩ hat, und ich werde euch geben das Reich, das auserwählte, in der Ruhe und das ewige Leben" (S. 88, 12 ff. = Ko. XXIII, 4 ff.). So gehen also die alttestamentlichen Frommen in die ewige Seligkeit ein. Daß sie natürlich vorher der leiblichen Auferstehung wie ihr Herr und Meister teilhaftig werden müssen, wird nicht weiter berührt, ebenso wird der Schleier des Geheimnisses darüber ausgebreitet, ob sie sofort bei seiner Auferstehung ihm gefolgt sind und mit ihm zugleich in die obere ἀνάπαυσις eingehen.

Während nämlich der zu der unteren ἀνάπαυσις Herabgefahrene bei den Gerechten und Propheten[2] weilt, bleibt er

1) In ähnlicher Weise heißt es im Kerygma von Christus am Schlusse der syrischen Didascalie (ed. Achelis u. Flemming S. 145): „der entschlief, um Abraham, Isaak und Jakob und allen seinen Heiligen von der Vollendung der Welt und der Auferstehung, die den Toten bevorsteht, zu predigen". 2) Ob im Originaltext δίκαιοι

nicht untätig, sondern benutzt die Zeit bis zu seiner Auferstehung dazu, das auf Erden begonnene Heilswerk fortzusetzen, indem er den dort Versammelten predigt. Der Ausdruck *κηρύσσειν* wird hier absolut gebraucht, ohne daß der Inhalt der Verkündigung genauer angegeben wird. Nun kann es sich ja nicht um eine Missionspredigt im eigentlichen Sinne handeln, nicht um eine Bekehrungspredigt, derzufolge die verstorbenen Seelen die Heilsbotschaft annehmen oder ablehnen können, noch weniger um eine Gerichtsverkündigung, denn der Kreis der Zuhörer beschränkt sich ausschließlich auf die Väter und Propheten, die bereits Herolde des Glaubens an Christus durch ihren gerechten Wandel und durch ihre Weissagungen Instrumente des göttlichen Logos gewesen sind. Sie haben ja seine Ankunft so sehnsüchtig erwartet, aber nicht mehr auf Erden erlebt. Deshalb haben sie auch noch nicht den Lohn für ihre Gerechtigkeit empfangen. Jetzt stellt sich nach seinem Tode am Kreuz der Herr ihnen persönlich vor und bringt ihnen als Lohn für ihre Bewährung das in Aussicht gestellte Heil. Aber wie nach altchristlicher Auffassung nur diejenigen zur *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* gehören, die nicht nur die Predigt gläubig angenommen, sondern auch die Taufe empfangen haben — denn die Taufe gilt als die heilsnotwendige Grundlage für den Eintritt in die Gemeinde und den Empfang der dort vorhandenen Heilsgüter —, so wird von Christus selbst der Taufakt an den alttestamentlichen Frommen in der Unterwelt vorgenommen. Das besagen die Worte: „Und ich habe ausgegossen(?) mit(?) meiner rechten (Hand) über sie (. . . .) des Lebens und Vergebung und Errettung (vor) allem (Bösen)". Mag man nun mit dem Äthiopen ergänzen „Taufe" des Lebens oder z. B. „Wasser" des Lebens, jedenfalls handelt es sich um die Taufe, denn nur von dieser wird die Vergebung der Sünden erwartet. Dies wird bestätigt durch die Worte S. 134, 1 = Ko. XXXIII, 1: „Und ihr werdet genannt werden Diener, weil sie empfangen die Taufe des Lebens

---

oder *πατέρες* gestanden hat, bleibt unsicher, da an der Parallelstelle S. 90, 1 = Ko. XXIII, 5 der Kopte einen Defekt hat. Der Äthiope bietet freilich auch hier „Väter und Propheten" und da es auch S. 28, 6 vom Logos heißt „der durch die alten Väter und Propheten in Gleichnissen gesprochen hat", wird man geneigt sein, auch im Kopt. zu lesen „Väter und Propheten".

und die Vergebung ihrer Sünden von meiner Hand durch euch". So erscheint Christus nicht nur als Prediger in der Unterwelt, sondern auch als Spender der Taufe; wiederum steht diese Handlung in Parallele zu seiner irdischen Berufstätigkeit. Überdies fügt der Herr ausdrücklich hinzu: „sowie ich es euch getan habe und denen, die an mich glauben". Somit hat der Herr nicht nur die Taufe gestiftet, sondern sie auch während seines Erdenlebens an seinen Jüngern und Gläubigen persönlich vollzogen[1] (vgl. Joh. 3, 22. 26; 4, 1). Dabei wird vorausgesetzt, daß er mit der rechten Hand die Taufe dem Täufling appliziert[2]. Der Vollzug der Taufe war notwendig, weil nach christlicher Auffassung ohne deren Empfang niemand in das Himmelreich eingehen kann, und andererseits, weil die alttestamentlichen Frommen trotz ihrer Gerechtigkeit als sündige Menschen vorgestellt sind, die wie jeder andere Mensch der Sündenvergebung bedürfen, ehe sie des Eingehens in die definitive Seligkeit gewürdigt werden können[3]. So sind denn die Heiligen der Vorzeit durch Predigt und Taufe in den Jüngerkreis und die Gemeinde Christi aufgenommen und können als solche das Heil sofort in Empfang nehmen, indem sie durch Christus in die obere *ἀνάπαυσις* geführt werden. Damit liefert uns die Epistola einen wichtigen Beitrag für die gemeinchristliche Auffassung der Hadesfahrt Christi, denn ohne Zweifel kommt an unserer Stelle der schlichte Gemeindeglaube zum Ausdruck; sicherlich haben wir kein von des Gedankens Blässe angekränkeltes Theologumenon

---

1) Tertullian scheint diesen bequemen Ausweg noch nicht gekannt zu haben, da er sich de baptismo c. 12 mit der Frage abquält, ob die Apostel getauft worden sind oder nicht. 2) Die Bedeutung der rechten Hand lernen wir auf den ältesten monumentalen Darstellungen der Taufe Christi kennen, wo regelmäßig die rechte Hand auf dem Haupte des Täuflings ruht (vgl. Kraus, Realencycl. der christlichen Altertümer, Artikel Taufe und Strzygowski, Ikonographie der Taufe Christi). Deshalb heißt es in der syr. Didascalie (ed. Achelis-Flemming S. 48, 28 f.): „Darum, o Mensch, erkenne deine Bischöfe, durch die du Gott zum Sohne geworden bist, und die Rechte als deine Mutter und liebe den, der nächst Gott dein Vater und deine Mutter geworden ist". 3) Über die Verfehlungen der Gottesmänner und deren Vergebung durch die Taufe während des Aufenthaltes Christi in der Unterwelt vgl. die Ausführungen des Presbyters bei Irenaeus adv. haer. IV, 27 ff.

vor uns, wie es jüngst Bousset in seinem Kyrios Christos S. 32ff. nachzuweisen gesucht hat. Daher werde ich in einem besonderen Exkurs auf Grund des neuen Materials die altchristlichen Anschauungen über die Hadesfahrt näher beleuchten und zu den Thesen von Bousset Stellung nehmen.

Durch den Descensus wird von neuem zum Ausdruck gebracht, daß das direkte Heilsgut ausschließlich mit der Person Christi verknüpft ist. Nicht Gott, sondern Christus ist der Bringer und Verleiher des Heils, wenn er auch die Macht dazu vom Vater erhalten hat (S. 84, 9 f. = Ko. XXI, 9 f.). Diese Macht besteht darin, daß er alles das, was er den Seinigen gelobt hat, in Wirklichkeit auch zur Ausführung bringt, d. h. ihnen gibt und schenkt. Der Verfasser wendet hier den Ausdruck *χαρίζεσθαι* an, der ja an paulinische Wendungen erinnert, aber wir würden mit der Annahme in die Irre gehen, daß das Heilsgut dem Einzelnen ohne sein Verdienst aus Gnaden geschenkt wird. Das Heilsgut wird, wie die Worte besagen, erst in der Zukunft ausgeteilt, für diese liegt es als ein von Gott resp. Christus bereitetes Geschenk vor.

Wie nun eignet sich denn der Mensch das Heilsgut persönlich an? Zunächst muß er die an ihn gerichtete Missionspredigt gläubig aufnehmen und den Entschluß fassen, Christ zu werden. Die christlichen Missionare wenden sich an den Einzelnen mit der Mahnung zur Umkehr von dem früheren Leben. Die Aufgabe der Missionare besteht in der Offenbarung der Dinge des Himmelreiches, in der *νοεῖσθαι* und der Mitteilung der Taufe. Auf diese Weise werden die Herolde des Glaubens „Väter vieler Kinder und Diener und Meister". Zugleich gibt der Herr die Erklärung dazu: „Wer auf euch hören wird und glauben wird an mich, der wird empfangen von euch das Licht des Siegels durch mich und die Taufe durch mich". Und als die Apostel um Auskunft bitten, wie diese drei Titel in einer Person vereinigt sein könnten, erhalten sie die Antwort: „Ihr werdet Väter genannt werden, weil ihr mit löblichem Herzen und in Liebe ihnen die Dinge des Himmelreiches offenbart habt[1]. Und ihr

1) Sonst wird der Vollzieher der Taufe ebenfalls „Vater" genannt. Vgl. die vorher zitierte Stelle aus der syr. Didascalie. Doch ist die Funktion der Unterweisung und der Taufe ja gewöhnlich in einer Hand vereinigt.

werdet Diener genannt werden, weil sie empfangen die Taufe des Lebens und die Vergebung ihrer Sünden durch mich. Und ihr werdet genannt werden Meister, weil ihr ihnen das Wort gegeben habt ohne Neid und sie zurechtgewiesen, und als ihr sie zurechtgewiesen habt, haben sie sich bekehrt" (S. 132, 13 ff. = Ko. XXXII, 14 ff.). Der Empfang des Siegels des Lichtes und der Taufe — beide Ausdrücke besagen ja dasselbe[1] — ist das äußere Zeichen für den Eintritt in die christliche Gemeinde. Von jetzt ab gehört der Betreffende zu den „Kindern des Lichtes" (S. 126, 9 = Ko. XXX, 1) oder zu den „Kindern des Lebens" (S. 88, 4 = Ko. XXII, 10), denn zunächst sind die vorher begangenen Sünden ausgetilgt, und ist die Anwartschaft auf das ewige Leben und das Himmelreich gegeben. Deshalb spricht er auch von der „Taufe des Lebens" (S. 134, 1 = Ko. XXXIII, 2; 86, 7 = Ko. XXII, 2). Mit der Vergebung der Sünden ist verbunden die Errettung von allem Bösen (*κακόν*) (S. 86, 7 = Ko. XXII, 2) oder noch deutlicher S. 88, 4 ff. = Ko. XXII, 10 ff.: „⟨Um so mehr aber ihr⟩, die Kinder des Lebens, ich habe ⟨euch⟩ errettet von allem Bösen und ⟨von der Gewalt der⟩ Archonten, und einen jeden, der glaubt ⟨an⟩ mich durch euch. Denn was ich gelobt habe ⟨euch⟩, werde ⟨ich⟩ auch ihnen geben, damit sie kommen ⟨aus dem⟩ Gefängnis und der Fessel der Archonten und dem gewaltigen Feuer"[2]. Man wird sofort an die gnostischen Vorstellungen von der Befreiung aus den Händen der bösen Archonten, den Herrschern der Planeten erinnert, unter deren Druck die Menschheit sich befindet, aber die Gedanken unseres Verfassers scheinen doch in eine andere Richtung zu deuten. Denn es ist zugleich die Rede von einem „gewaltigen Feuer" und von einem „Gefängnis". Im Munde Jesu würde man unter dem gewaltigen Feuer in erster Linie an das den Gottlosen angedrohte höllische Feuer denken und unter dem „Gefängnis" nicht den Körper als das Gefängnis der Seele nach platonisch-

1) Vgl. die Ausdrücke *φωτίζειν* und *φωτισμός* für die Taufe, dazu *φωτεινὴ σφραγίς* in den Acta Philippi c. 38. — Über *σφραγις* vgl. neben Dölger, Sphragis 1911 neuerdings Heitmüller, *Σφραγις* in den NTlichen Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage, S. 40 ff.
2) Der Äthiope: „Wie ich euch gesagt und verheißen habe, daß er aus dem Gefangnis befreit, von den Fesseln losgebunden und von Lanzen(?) und furchtbarem Feuerbrand gerettet wird".

hellenistischer Auffassung verstehen, sondern die Unterwelt bzw. die Gehenna, die sowohl innerhalb des Spätjudentums wie bei den Christen als φυλακή oder carcer bezeichnet wird[1], daher φυλακή (φρουρά) und ᾅδης häufig promiscue gebraucht werden[2]. Infolgedessen werden auch die Verstorbenen „Gefangene“[3] genannt, weil sie eingeschlossen sind, während sonst unter den Gefesselten im allgemeinen die ungehorsamen, gottfeindlichen Mächte und die Menschen, deren Fleisch durch die Sünde gefesselt, zu verstehen sind[4]. Andererseits ist aber doch nicht zu

1) Vgl. Weish. Salom. 17, 15; Henoch 10, 13; 69, 28 — Tertullian. de anima c. 7: Igitur si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae, ebenso c. 35: et ille (sc. angelus executionis) te in carcerem mandet infernum und c. 55: Ceterum quod discrimen ethnicorum et Christianorum si carcer mortuis idem? Vgl. auch 1. Petr. 3, 19. 2) Vgl. Clemens. Alex. Strom. VI, 47, 3; Athanasius, Epist. ad Epict. 5, 6; Pseudo-Athanasius contra Apollin. II, 8; Gregor v. Nyssa, Testimonia in adventu domini in carne adversus Iudaeos, ed. Morelli II, 161. Vgl. Migne, P. Gr. XLVI, 231. 3) Ode Salom. 17, 11: „Und ich ging zu allen meinen (l. seinen) Gefangenen, sie zu lösen, daß ich keinen übrig ließe, der gebunden wäre oder der bünde“. Testam. der 12 Patriarchen (Test. Dan. c. 5): „Und er wird die gefangenen Seelen der Heiligen dem Beliar abnehmen“. 4) Hierbei spielt Ps. 68, 19 resp. Ephes. 4, 8 eine große Rolle. Vgl. Iren. adv. haer. III, 23, 1: solutus est autem condemnationis vinculis, qui captivus ductus fuerat homo. Der Mensch ist infolge der Sünde Adams durch die Schlange resp. den Teufel in Gefangenschaft geraten und gefesselt, jetzt durch Christus befreit. l. c. II, 20, 3: et dominus quidem per passionem mortem destruxit et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit. In der Epideixis c. 83 deutet Iren. Ps. 68, 19: „Unter Gefangenen meint er nun die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel“. Dagegen heißt es c. 38: „Er sandte das schöpferische Wort, welches gekommen, um uns zu erretten, an denselben Orten und in derselben Mitte sich aufhielt, in welcher wir das Leben verloren haben, indem er die Bande jener Fesseln löste. Und sein Licht ist erschienen und hat die Finsternis des Gefängnisses zunichte gemacht und unsere Geburt geheiligt und den Tod vernichtet, da er eben die Fesseln, in denen wir gefangen saßen, zerbrach“. Letztere Stelle erinnert an den Ausspruch des Herrn in der Epistola S. 74, 2 ff.: „Wahrlich ich sage euch: ich habe die ganze Gewalt von meinem Vater empfangen, damit ich diejenigen, die in der Finsternis weilen, ins Licht zurückführe, und die in Verderbnis sind, in die Unvergänglichkeit, die auf Irrwegen in die Gerechtigkeit, die im

leugnen, daß der Verfasser gnostische Terminologien Christus in den Mund legt, denn die Ausdrücke *ἐξουσία τῶν ἀρχόντων* und *δεσμὸς τῶν ἀρχόντων* sind bei den Gnostikern ganz gebräuchlich, insbesondere wird das Böse nicht wie sonst bei den christlichen Theologen auf die Dämonen, sondern auf die Archonten[1] zurückgeführt. Man sieht daraus, daß die gnostische Luft auf ihn nicht ohne Einwirkung geblieben ist.

Ist nun die Erteilung der Sündenvergebung mit dem Empfang der Taufe verknüpft, so liegt der Empfang des eigentlichen Heilsgutes, des ewigen Lebens, von der Haltung des Menschen nach seiner Taufe ab. Dieses ewige Leben wird nicht aus reiner Gnade von Gott geschenkt, sondern durch den Menschen auf Grund von Leistungen erworben. Denn jedem Getauften liegt die Verpflichtung ob, die Gebote Gottes resp. Christi zu halten. Deshalb wird der Herr nicht müde, seinen Aposteln und den von ihnen Bekehrten zuzurufen: Haltet meine Gebote und die meines Vaters, bzw. „die dessen, der mich gesandt hat!“[2] Der Herr kennt nur zwei Kategorien von Menschen: die Gläubigen, die seine Gebote halten (*τηρεῖν*), und diejenigen, welche sie nicht halten resp. mißachten (*παρανομεῖν*)[3], obwohl sie seinen Namen gekannt haben. Das ganze Christentum setzt sich, wie wir gesehen haben, zusammen aus einem Komplex von *ἐντολαί*; es sind die Gebote, die früher durch den Mund der Propheten, jetzt durch Christus der Menschheit kundgetan sind. Wir spüren hier den johanneischen Christus, dessen Worte reproduziert werden. Noch deutlicher erkennt man dies daran, daß der Herr die sittlichen Forderungen in das Gebot der Liebe zusammenfaßt. Denn als ein neues Gebot proklamiert er das Gebot der wechselseitigen Bruderliebe (Joh. 13, 34; 15, 12. 17; 1. Joh. 3, 23; 2, 7. 8; 2. Joh. 5) als Zeichen des christlichen Gemeinschaftsgeistes und verbindet damit das Gebot der Feindesliebe des

---

Tode ins Leben, und damit diejenigen, die in Fesseln sind, losgebunden werden“.

1) Aber auch Justin, Dial. c. Tryph. c. 124; 353 C nennt die Schlange *εἷς τῶν ἀρχόντων*; *ἀρχαί* kennt ja auch Paulus. 2) Vgl. S. 78, 7 = Ko. XVIII, 5; 84, 1 = Ko. XX, 12; 84, 7 = Ko. XXI, 5; 126, 8 = Ko. XXX, 1; 134, 8 = Ko. XXXIII, 9. 3) Vgl. S. 86, 10 = Ko. XXII, 5; 88, 3 = Ko. XXII, 9; 90, 8 = Ko. XXIII, 13; 146, 7 = Ko. XXXVIII, 13.

synoptischen Christus (S. 62, 2): „Liebet eure Feinde, und was ihr nicht wollt, daß man euch zufüge, das tut auch keinem andern (vgl. Luc. 6, 27. 35. 31; Matth. 5, 44; 7, 12). Ausdrücklich fordert der Herr die Apostel auf: „Und dies prediget auch ihr und lehret diejenigen, die an mich glauben" (S. 62, 4). An die Stelle der Liebe zu Gott tritt der Glaube an Gott bzw. im johanneischen Sinne der Glaube an Christus. Dem entspricht, daß der Herr fast ausschließlich von dem Glauben an ihn persönlich redet[1], aber im Grunde ist der Glaube keine innere Herzensgesinnung zu Christus resp. Gott, vielmehr Glaube ist die Hoffnung und Erwartung, daß der Herr resp. Gott das, was er versprochen hat, auch erfüllen werde, nämlich die Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Gottlosen. Am Tage des Gerichtes werden die Menschen den Lohn für ihr Verhalten auf Erden erhalten, die einen „Ruhe des Lebens im Reiche seines Vaters", die andern „ewige Strafe"[2]. Von diesem Gesichtspunkte ist der Glaube nichts anderes als Erfüllung der Gebote, die den wohlverdienten Lohn zur Folge hat.

Wie aber kann der schwache, sündige Mensch die Gebote erfüllen? Fällt er nicht immer wieder trotz des Empfanges des Gnadengeschenkes der Sündervergebung bei der Taufe in Sünde zurück und geht der Gotteskindschaft verlustig? Wir wissen, in welchem Sinne Paulus die brennendste aller religiösen Fragen beantwortet hat, wir wissen aber zugleich, daß die Apologeten und antignostischen Väter ganz im entgegengesetzten Sinne dem Christen die Herstellung der Gerechtigkeit vor Gott kraft der Freiheit seines Willens zumuteten und ihm ausschließlich die Verantwortlichkeit für sein sittliches Handeln aufbürdeten. Wir werden daher von vornherein voraussetzen, daß auch der Verfasser der Epistola diesem christlichen Gemeingeiste seinen Tribut zollt und seinen Christus den Gedanken von der Freiheit des menschlichen Willens zum Ausdruck bringen läßt. Das Problem

1) Vgl. S. 44, 4 = Ko. V, 5; 62, 5; 63, 10; 70, 1 = Ko. XIII, 14; 76, 7 = Ko. XVII, 8; 86, 8 = Ko. XXII, 4; Ko. XXII, 13; Ko. XXIII, 8; 90, 11 = Ko. XXIV, 2; 110, 1; 120, 7; 132, 7 = Ko. XXXII, 6; 138, 3 = Ko. XXXV, 5. Viel spärlicher tritt auf der Ausdruck „glauben an den, der mich gesandt hat": s. S. 72, 10; 90, 3 = Ko. XXIII, 9; 138, 3 = Ko. XXXV, 6. 2) Vgl. S. 84, 6 f. = Ko XXI, 5 f.; 88, 1 f. = Ko. XXII, 7 f.; Ko. XXI, 4.

selbst ist ihm ohne Zweifel durch die Gnostiker aufgedrungen. Er läßt den Herrn unvermittelt als Fragesteller an die Stelle der Apostel treten und die Frage aufwerfen (S. 122, 7 = Ko. XXVIII, 4): „Wie kann ein (gleiches) Gericht für Sünder und Gerechte ein gerechtes sein?“ [1] Die Apostel geben folgende Antwort (S. 124, 1 f. = Ko. XXVIII, 6 f.): „Wird man dir an jenem Tage nicht sagen: Du hast gezeigt den Weg zur Gerechtigkeit und zur Sünde und hast die Finsternis und das Licht und das Böse und das Gute unterschieden?“ [2]. Die Gottlosen wälzen also am Tage des Gerichtes die Schuld von sich auf den Richter ab. Wie Christus als der Logos nach dem Schöpfungsbericht das Licht und die Finsternis als zwei entgegengesetzte Mächte voneinander geschieden hat, so hat er auch bei der Erschaffung des Menschen die *δικαιοσύνη* und *ἀδικία*, das *ἀγαθόν* und *κακόν* als die natürliche sittliche Ordnung mitgeschaffen. Gott trägt an dem Entstehen des Bösen in der Welt wenigstens die Mitursächlichkeit. Somit kann die Sünde nicht als freie Tat des Einzelnen gelten, denn nicht durch seinen bösen Willen ist er zu Fall gekommen, sondern durch ein tragisches Verhängnis, das gewissermaßen unverschuldet von Anfang an auf der Menschheit ruht. Das Böse und das Gute gehört zur natürlichen Ausstattung der Welt. Wie also kann der Einzelne für seine Ungerechtigkeit zur Verantwortung gezogen werden? Sicherlich wäre das kein gerechtes Gericht zu nennen. Dann ist auch die Gerechtigkeit Gottes als Richter in Frage gestellt. Und gerade die christliche Lehre vom Endgericht gilt es zu rechtfertigen, wie aus der Fragestellung des Herrn zu ersehen ist. Diese und ähnliche Gedanken werden wohl den Worten der Apostel zugrunde liegen. Sie sind nicht direkt dem gnostischen Gedankenkreise entnommen. Denn die bekämpften Gnostiker faßten bekanntlich das Gute und Böse als physikalische Potenzen auf und leugneten strikte die Freiheit des menschlichen Willens, indem sie das sittliche Handeln auf die Konstitution des Menschen zurückführten und in der Materie den Grund alles Bösen sahen.

1) So nach dem Äthiopen und der Übersetzung von Littmann. Im Kopten steht: „In welcher Weise wird das Gericht stattfinden? entweder der Gerechte oder der Ungerechte?“ 2) Auch hier ist der äthiopische Text der bessere gegenüber dem Kopten; s. o. S. 179.

Der Mensch ist ein Geschöpf des unvollkommenen Demiurgen resp. der Archonten und steht vollständig unter dem Banne der bösen Planetenwelt. Daher ist auch die Verantwortlichkeit ausgeschlossen, sein sittliches Handeln ist überhaupt indifferent. Für seine angeborene Natur kann niemand zur Rechenschaft gezogen werden; ist er von Natur aus Pneumatiker, so ist es gut, ist er dagegen Hyliker oder Psychiker, so muß er auch damit zufrieden sein.

An unserer Stelle richtet sich die Anklage nicht gegen den Demiurgen, sondern gegen den christlichen Logos als den Schöpfer der Welt und des Menschen. Der Verfasser der Epistola hat höchstwahrscheinlich neben den Gnostikern großkirchliche Kreise im Auge, die antiken Stimmungen zugänglich waren und in Anlehnung an die stoische Schicksalslehre den Gedanken einer persönlichen Schuld des Sünders zurücktreten ließen gegenüber dem Gedanken eines auf der gesamten Menschheit lastenden unverschuldeten Verhängnisses. Wie sehr die Frage nach dem cur malum seit der gnostischen Krisis die christlichen Apologeten und antignostischen Väter beschäftigte, ersieht man am deutlichsten aus den Ausführungen Justins. Unermüdlich bekämpft er den aller religiösen Sittlichkeit gefährlichen Gedanken, daß an dem Bösen, das der Mensch vollbringt, nicht er selbst, sondern eine außerhalb seiner Macht liegende Naturnotwendigkeit schuld, daher die Sünde als ein notwendiges Übel zu betrachten sei. Er stellt demgegenüber als Grunddogma test: „Gott hat von Anfang an das Menschengeschlecht mit Vernunft begabt und befähigt erschaffen, das Wahre zu wählen und das Gute zu tun, so daß den Menschen samt und sonders keine Entschuldigung vor Gott bleibt, weil sie eben als vernünftige und denkfähige Wesen erschaffen wurden“ [1]. Nicht wie nach stoischer Lehre geschieht alles *καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην*, sondern *ὅτι αὐτεξούσιον τότε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεὸς δικαίως ὑπὲρ ὧν ἂν πλημμελήσωσι τὴν τιμωρίαν ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κομίσονται. Γενητοῦ δὲ παντὸς ἥδε ἡ φύσις κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι· οὐ γὰρ ἂν ἦν ἐπαινετὸν οὐδὲν αὐτῶν, εἰ οὐκ ἂν ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε* [2]. Die vernünftige Anlage und damit aufs engste zusammen-

1) Justin, Apol. I, 28, 3. 2) Apol. II, 7, 5. 6.

hängend die Wahlfreiheit sind nach Justin die höchsten Güter, die Gott dem geschaffenen Menschen mit auf den Weg gegeben hat. Dieser Glaube an die unbedingte Freiheit des Menschen in sittlicher Beziehung bleibt ihm eine unerschütterliche Grundwahrheit der christlichen Religion, ohne daß ihm selbst dabei zum Bewußtsein kommt, diese moralistisch-rationalistische Ethik von der griechischen Philosophie bezogen zu haben[1]. Anerschaffene Gerechtigkeit oder gar von Gott aus Gnade und Barmherzigkeit zuerkannte kennt Justin nicht, sondern nur eine Gerechtigkeit, die eine Leistung des Menschen auf Grund einer freien Entscheidung für das Gute in sich schließt. Der menschliche Wille ist das Entscheidende. Tugend beruht auf der freien, selbständigen Tat, nur das frei Gewollte hat Wert vor Gott. Dadurch unterscheidet sich eben der Mensch von den Bäumen und den Vierfüßlern, daß Gott ihn geschaffen hat, alles aus freiem Willen zu tun (Apol. I, 43, 8). Nur so glaubt Justin das Problem der Gerechtigkeit Gottes in der Belohnung des Guten und der Bestrafung des Bösen rational lösen zu können. Die Allverantwortlichkeit des Menschen und die Gerechtigkeit des richtenden Gottes sollen gegen alle Einwürfe sichergestellt werden. Man lese nur die beiden Kapitel 43 und 44, um zu erkennen, daß bei diesen Ausführungen der Gedanke der Theodicee in dem Mittelpunkt steht. Was dem Justin die christliche Religion über alle anderen Religionen erhebt, ist die Erkenntnis, daß der Gott der Christen sich wirklich die Fürsorge für die Welt angelegen sein läßt und am Ende der Tage einem jeden *κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων* (Apol. I, 43, 2; 44, 11) vergelten wird[2]. Und weiter: diese Naturausstattung mit Vernunft und Willensfreiheit, d. h. die Fähigkeit, Gott und die Wahrheit zu erkennen, das Gute und das Böse zu unterscheiden und zwischen beiden aus eigener Kraft und Initiative zu wählen, ist ein unverlierbares Gut. Das gilt nicht allein von den Christen, sondern von allen Menschen der vor- und nachchristlichen Epoche, die mit den *λογικαὶ δυνάμεις* von Gott beschenkt sind. Diese ethisch gute

1) Freilich begrüßt Justin, Apol. I, 44, 8 den Satz des Plato (Republ. X, 617 E): *αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος*, aber behauptet frischweg, Plato habe die Weisheit von Moses bezogen, um auf diesem Wege platonische Gedanken in das A. T. hineininterpretieren zu können. 2) Vgl. Apol. II, 7, 5; 8, 3.

Veranlagung des natürlichen Menschen steht freilich in Widerspruch mit der Tatsache, daß die Sünde eine Massenerscheinung ist, daß die bösen Dämonen bzw. der Teufel mit seinen Engeln die Menschen unterjocht haben und stetig zum Bösen verführen, so daß sie die Freiheit zum Guten verloren haben, mithin nicht für ihre Schuld verantwortlich gemacht werden können. Justin sucht diesem Dilemma durch die Einführung des Logos zu entgehen. An dem Logos, dem Erstgeborenen Gottes, hat von Anfang an das ganze Menschengeschlecht Anteil gehabt, deshalb ist die wahre Gotteserkenntnis und das wahre Sittengesetz zu keiner Zeit unbekannt gewesen. Infolgedessen gab es auch vor der Erscheinung des Logos auf Erden Leute, die der Vernunft gemäß gelebt haben, daher mit Recht *Χριστιανοί* genannt werden. Unter den Heiden sind es Philosophen wie Sokrates und Heraklit und andere ihresgleichen[1], unter den Barbaren, d. h. den Juden, Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias und viele unzählige andere. Neben diesen Logosmännern, die die Kontinuierlichkeit der göttlichen Logosmitteilung und der göttlichen Vorsehung bezeugen, gab es in vorchristlicher Zeit auch Leute, die ohne Vernunft gelebt haben, darum *ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων*[2]. Infolgedessen gilt auch für diese das Gesetz der gerechten Vergeltung: irgendwelche Unverantwortlichkeit können sie nicht für sich in Anspruch nehmen. Daß Justin[3] mit diesem Betonen der menschlichen Freiheit und der allgemeinen Erkenntnis von Gut und Böse den common sense der christlichen Theologen vertritt, ersehen wir aus den Bemerkungen des Tatian[4], des Athenagoras[5] und des Theophilus[6]. Und auch für die antignostischen Väter ist das liberum arbitrium im Menschen gegenüber dem gnostischen Determinismus und Fatalismus ein noli me tangere. Das können wir am besten an Irenäus illustrieren, wenn er adv. haer. IV, 4, 3 schreibt: homo vero rationabilis et secundum hoc similis deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut

1) Vgl. Apol. II, 7, 3; 8, 1 (Heraklit und Musonius). 2) Vgl. Apol. I, 46, 2 ff. 3) H. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin, Dissert. der Leipz. philos. Fakultät, 1906. 4) Orat. ed. Schwartz p. 7, 12 ff. 5) Supplic. c. 24, p. 32, 11 ff. ed. Schwartz. 6) Ad Autol. II, 27: *ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.*

aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et iuste condemnabitur, quoniam rationabilis factus amisit veram rationem et irrationabiliter vivens adversatus est iustitiae dei oder IV, 37, 1: Illud autem, quod ait: Quoties volui colligere filios tuos et noluisti? veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia dei voluntarie et non coactum deo ..... Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis — etenim angeli rationabiles —, uti hi quidem qui obedissent. iuste bonum sint possidentes, datum quidem a deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt, iuste non invenientur cum bono et meritam poenam percipient[1]. Und ohne irgendwelche Seitenblicke auf die Schwäche der menschlichen Natur und des menschlichen Willens und der dadurch bedingten menschlichen Sündhaftigkeit und auf der andern Seite dadurch notwendigen göttlichen Erlösung und Unterstützung heißt es kategorisch: Dedit ergo deus bonum, ... et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud: hi autem, qui illud non operantur, iudicium iustum excipient dei, quoniam non sunt operati bonum, cum possint operari illud. Im Anschluß daran macht Irenäus energisch gegen die gnostische Prädestinationslehre Front: *Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοί, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως . . . . . οἱ μὲν ἐπαινοῦνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς* (IV, 37, 2). Und in Übereinstimmung mit den Apologeten behauptet er die unverlierbare Wahlfreiheit seit Adams Sündenfall und trotz der allgemeinnn Herrschaft der Sünde vor Christi Auftreten kennt er Menschen, die sich Gerechtigkeit vor Gott erworben haben und Jünger des Herrn geworden sind, da die naturalia legis in vorchristlicher Zeit

1) Vgl. adv. haer. IV, 37, 5 u. V, 27, 1.

vorhanden waren, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legislationem custodiebant, qui fide iustificantur et placebant deo (IV, 13. 1), nur mit dem Unterschiede, daß er als Schrifttheologe diese vorchristlichen Jünger nur auf das Judenvolk beschränkt, von heidnischen Frommen der Vorzeit nichts weiß.

Angesichts dieser Anschauungen der zeitgenössischen Theologen wird man gespannt sein, in welchem Sinne der Verfasser der Epistola durch den Herrn selbst das angeregte Problem lösen läßt. Es ist nun selbstverständlich, daß der Herr nicht mit allgemeinen rationalen Erwägungen beginnt, sondern das Problem von der Schrift aus anpackt, indem er von dem Beispiel des Protoplasten ausgeht. „Dem Adam wurde die Macht (ἐξουσία) gegeben, daß er sich auswahle eins von beiden" (S. 124, 4 = Ko. XXVIII, 10). Ohne Zweifel hat Adam diese Fähigkeit von seinem Schöpfer empfangen, d. h. von dem Logos, der ja als Schöpfer des Menschen betrachtet wird. Er wurde also mit der Befähigung der Wahlfreiheit ausgerüstet, und zwar wurde er, wie der Schöpfer Licht und Finsternis im Kosmos geschieden hatte, vor die Wahl gestellt, sich entweder für das Licht oder für die Finsternis zu entscheiden, d. h. im eigentlichen Sinne für das Gute oder für das Böse. Das ist ganz im Geiste der Apologeten und antignostischen Väter gedacht, denn auch Justin läßt, wie bereits bemerkt, das Wort des Moses an das Volk Israel, Deuteron. 30, 15. 19 an den Protoplasten gerichtet sein (Apol. I, 44, 1). Aber ganz überraschend folgt als Resultat der Wahl: „Er wählte das Licht und legte seine Hand darauf, die Finsternis ließ er hinter sich und warf sie von sich". Denn man sollte doch annehmen, daß in christlichen Kreisen, denen der Bericht der Genesis bekannt und in denen die Briefe des Paulus gelesen wurden, allgemein die Ansicht verbreitet gewesen sei, daß durch Adams Ungehorsam die Entfremdung von Gott, die Sünde und damit der Tod als ein Verhängnis über die Menschheit gekommen, die Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft verloren und alle Nachkommen Adams unter den Fluch der Sünde geraten wären, bis Christus als der zweite Adam dieses Todesverhängnis durch seinen Gehorsam am Kreuze aufgehoben und die Versöhnung der Menschheit mit Gott angebahnt hätte. Nichts von alledem hören wir aus dem Munde des Herrn. Nun wissen wir aber, daß diese Gedanken bei den Theologen des

2. Jahrhunderts. überhaupt auch später bei den griechischen Vätern keinen fruchtbaren Boden gefunden, vielmehr erst durch das kirchliche Dogma von der Erbsünde seit Augustin im Abendlande tiefere Wurzeln gefaßt haben. Was uns am meisten überrascht, ist die Tatsache, daß Adam nach diesen Worten überhaupt keine Ungehorsamstat gegen Gott begangen hat, da er sich ja kraft der ihm geschenkten Wahlfreiheit ohne Schwanken für das Licht, d. h. für das Gute entschieden und mit klarem Bewußtsein die Finsternis von sich zurückgewiesen hat. So hat Adam auf Grund der in ihm niedergelegten guten Veranlagung die Probe bestanden; auf ihn kann als Massenerscheinung das moralisch Böse in der Welt nicht zurückgeführt werden. Vornehmlich ist die Freiheit des Willens zum Guten niemals durch Adams Schuld verloren gegangen, die Erkenntnis des wahren Gottes und der wahren Sittlichkeit von Gut und Böse keineswegs verdunkelt. Dann aber steht die sündige Menschheit nicht unter einem Zwange; der individuelle Schuldcharakter kann nicht geleugnet werden. Deshalb fährt auch der Herr in Konsequenz dieses Gedankens fort: „Also haben alle Menschen die Macht (ἐξουσία), an das Licht zu glauben, welches ist das Leben und welches ist der Vater, der mich gesandt hat". Ausdrücklich heißt es „alle Menschen"; von Adam an bis jetzt hat ein jeder die eigene Verantwortung für sein sittliches Handeln, das mit dem Glauben an Gott identisch ist, zu tragen. Freilich beschränkt inkonsequenter Weise der Verfasser diese Wahlfreiheit auf diejenigen Menschen, die wie Adam sich für das Licht entschieden haben, aber in ihrem sittlichen Verhalten vom Glauben wieder abgefallen sind. Denn es heißt S. 124, 9ff. = Ko. XXIX, 2ff.: „Ein jeder aber, der glaubt (und) der tut die Werke des Lichtes, wird in ihnen leben. Wenn aber einer ist, der bekennt, daß er gehört zum Lichte und tut die Werke der Finsternis, ein Solcher besitzt keine Verteidigung zu sagen, noch wird er sein Antlitz erheben können, um anzuschauen den Sohn Gottes, welcher ich bin. Ich werde nämlich zu ihm sagen: Als du suchtest, hast du gefunden, und als du batest, hast du empfangen. Womit verdammst du mich, o Mensch? Weshalb hast du dich von mir entfernt und hast mich verleugnet? Hat denn nicht ein jeder die Macht zu leben und zu sterben?" Hier ist die spezielle Frage nach der Verantwortlichkeit der Menschheit

bei der Entscheidung für den Glauben und Unglauben zu gunsten der Spezialfrage in bezug auf die Schuld der vom Glauben Abtrünnigen verschoben. Doch gilt Adam als Repräsentant des Menschengeschlechtes, indem alle Menschen, vor die gleiche Entscheidung gestellt, aus eigener Kraft die gleiche Entscheidung für das Gute treffen können. Das ist unzweifelhaft die schroffste Antithese zu den Adam-Christus-Spekulationen des Paulus Röm. 5, 12ff. und 1. Kor. 15, 21f.

So entsteht die Frage, ob die eben skizzierten Gedanken überhaupt auf großkirchlichem Boden gewachsen sind[1]. Verraten sie nicht gnostischen Geist wie manches andere vorhin Berührte? Die Gnostiker begrübten tatsächlich in der Ungehorsamstat des Adam den Sieg des Lichtprinzipes im Menschen, des von der Mutter Sophia heimlich ohne Wissen des Demiurgen in den Menschen eingesetzten pneumatischen Samens; sie priesen den angeblichen Sündenfall als den Abfall vom bösen Weltschöpfer, indem der Genuß vom Baume der Erkenntnis die wahre Gnosis zum Durchbruch gebracht hätte (Iren. adv. haer. 1, 30, 7). Noch näher läge es, an die eigentümlichen Anschauungen der in den Pseudoklementinen verarbeiteten ebionitisch-gnostischen Grundschrift zu erinnern. Denn hier gilt der Urmensch Adam als der Träger der reinen und vollendeten Gottesoffenbarung; in ihm hat sich der wahre Prophet inkarniert, wie er auch zu den andern wahren Propheten kommt (Hom. 2, 52, 3, 20; 18, 13—14. Rec. 1, 27—43) und zuletzt in Christus selbst erscheint (Hom. 2, 52; 3, 20—24. Rec. 1, 47. 52). Unter der Herrschaft des Adam durchlebte die Welt am Anfang ein goldenes Zeitalter, denn er lehrte wie ein Vater seine Kinder die Gottesliebe und gab der Welt ein ewiges Gesetz, das von keinem verfälscht, nirgends verborgen gehalten, sondern überall gelesen werden soll (Hom. 8, 10); zugleich hat Adam die Menschen zur Sündlosigkeit erzogen (Hom. 2, 52; Rec. 2, 47), infolge dessen das Menschengeschlecht bis zur 8. Generation

1) Die Arbeit von L. Troje, *AAAM* und *ZΩH*. Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange (Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wissensch., philos.-hist. Kl. 1916, 17. Abhandl.) hat das patristische Material auf Kosten der religionsgeschichtlichen Erörterungen stiefmütterlich behandelt.

sündlos gewesen ist (Hom. 8, 11ff.; Rec. 1, 29), wie überhaupt alles Pneumatische von ihm stammen soll (Hom. 20, 2; 3, 25), während Eva als die Stammmutter alles Schlechten und Mangelhaften in der Welt gilt (Hom. 3, 17. 22. 42; 16, 6). Entsprechend dieser Verherrlichung des Adam wird der Sündenfall aus der Geschichte gestrichen, die Erzählungen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und von der Versuchung des Adam durch die Schlange werden zu Legenden gestempelt; es sind falsche Perikopen auf Anstiften des Bösen (Hom. 2, 52; 3, 17. 48). Rundweg wird die Behauptung aufgestellt: *οὔτε Ἀδὰμ παραβάτης ἦν ὁ ἀπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κνοφορηθείς* (Hom. 2, 52). Dabei wird ebenfalls die Willensfreiheit des geschaffenen Menschen betont[1], daher habe jeder Mensch die Freiheit entweder dem guten Könige durch gute Handlungen oder dem bösen König durch Sünden zu dienen und könne auch sein zukünftiges Schicksal in der Endzeit bestimmen (Hom. 20, 3).

Vergleichen wir aber unsere Stelle mit den Ansichten der Gnostiker und Ebioniten[2], so fällt der große Unterschied sofort in die Augen. Denn es handelt sich nicht um die Inkarnation des Urmenschen und um den wahren Propheten Gottes, auch nicht um die Gegnerschaft des Adam gegen den Demiurgen, sondern ausschließlich um das Problem der Gerechtigkeit des richtenden Gottes und im Zusammenhang damit um das von Gott geschenkte Gut der Wahlfreiheit. Zu diesem Zwecke wird auf das Verhalten des Protoplasten rekurriert. Sein eigener Schöpfer, aber nicht der gnostische Demiurg, sondern der christliche Logos gibt ihm die Befähigung, nach freiem Willen sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Nun erinnern wir uns, daß die Apologeten dasselbe Problem mit Hilfe von rationellen, philosophischen Gedanken zu lösen suchten. Aber dabei springt in die Augen, daß bei ihnen der christliche Gedanke von dem Verlust des Ebenbildes Gottes und von der allgemeinen Sündhaftigkeit durch den Fall Adams garnicht zur Geltung kommt. Justin[3] bringt es fertig, in den Apologien von

1) Vgl. Hom. 20, 2: *τὸν οὖν ἄνθρωπον αὐτεξούσιον ἐποιήσεν ἐπιτηδειότητα ἔχοντα νενεῖν πρὸς ἃς βούλεται πράξεις.* 2) Über ähnliche Anschauungen betreffs des Adam bei den verwandten Elkesaiten vgl. Epiph. haer. 30, 3; 53, 1. 3) Die andern Apologeten hüllen sich in betreff des Sündenfalls Adams ebenfalls in Schweigen.

der Sünde in der Welt zu reden, ohne überhaupt des Abfalls Adams von Gott zu gedenken, denn die Sünde Adams verträgt sich wenig mit der auch nach der Katastrophe behaupteten Willensfreiheit, deshalb er die Schuld an der Sündhaftigkeit der Menschen den bösen Dämonen in die Schuhe schiebt, die das menschliche Geschlecht mittelst trügerischer Zauberkünste und Schriften zum Abfall von Gott und zum Götzendienst verführen und alles Unsittliche verursachen (Apol. II, 5; I, 10, 6; 12, 5). Es ist doch mehr als auffallend, daß er an der einzigen Stelle, wo er des Protoplasten gedenkt (I, 44, 1), die Wahlfreiheit aus der Deuteronomiumstelle 30, 15. 19 mit der Losung belegt: *ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν*. Aber ob Adam seine Wahlfreiheit zum Guten oder zum Bösen wirklich ausgeübt hat, darüber geht er mit Stillschweigen hinweg. Daß die Freiheit intakt geblieben, ist für ihn die Hauptsache, die Geschichte vom Sündenfall kann er seinen heidnischen Lesern nicht vortragen, sie würden ihn sofort auf den inneren Widerspruch aufmerksam machen. Dagegen bemüht sich Justin im Dialoge, wo er einem Juden sich gegenübergestellt sieht, die jüdisch-christlichen Anschauungen über Adams Fall mit dem Dogma der Willensfreiheit in Einklang zu bringen. Hier lesen wir c. 88: 315 D f.: *Καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν* (sc. *Χριστὸν*) *τοῦ βαπτισθῆναι . . . . οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὡς ἐνδεῆς τούτων ὑπέμεινεν. ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἕκαστον αὐτῶν πονηρευσαμένου. Βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους, τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο καὶ ἄφθαρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι, ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ, ἕκαστον κολάζειν.* Man ersieht aus diesen Ausführungen, daß die kirchlichen Gedanken über Adam dem Justin wohl vertraut sind, die Verführung durch die Schlange und die *παράβασις* des Adam wird zugestanden[1] (vgl. c. 94; 322 A), aber sofort bricht er diesem die

1) Im übrigen wird sonst die Verführung auf die Eva beschränkt (vgl. c. 79; 306 A — c. 100; 327 C — c. 124; 353 D. An letzterer Stelle ist von der *παρακοὴ τῶν ἀνθρώπων*, d. h. des Adam

Spitze ab, indem er hinzufügt, daß jeder Mensch aus eigenem Antriebe das moralisch Böse tut. Darauf ruht der Hauptaccent. Wenn also der Mensch seit Adam[1] sündigt, so folgt er nur dem Beispiele Adams, ohne daß aber die Sünde Adams die Ursache seiner eigenen Sünde ist. Die *ἐλευθέρα προαίρεσις* und *αὐτεξουσία* hat keine Beschränkung erfahren. Für jedes einzelne Adamskind bleibt der Satz in Geltung: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος* und Gott ist ein gerechter Richter[2].

Wenden wir uns jetzt zu dem Verfasser der Epistola, so ist ersichtlich, daß er aus den gleichen Motiven wie Justin die absolute Wahlfreiheit der Menschen statuiert, aber indem er die generelle Willensfreiheit zum Guten in ihrer geschichtlichen Tatsächlichkeit auch bei Adam bestehen läßt und die Geschichte vom Sündenfall ignoriert, haut er mit einem Schlage den gordischen Knoten durch, der sich zwischen der rationalen und der religiösen Gedankenreihe befindet. Hat Adam wirklich das Gute gewählt, so ist auch jedes Adamskind befähigt, sich für das Gute zu entscheiden und ist voll und ganz verantwortlich für seine bösen Taten, da es ja das Gute kennt. Eine pessimistische Weltbetrachtung liegt unserm Verfasser fern. Dem Einwande, daß bei dieser Sachlage die Herabkunft Christi zur Erlösung der Menschheit gar nicht notwendig gewesen wäre, begegnet er mit den Worten: „Um derentwillen, die meine Worte verderben, bin ich herabgekommen vom Himmel. Ich

---

und der Eva die Rede. Aber auch hier wird der Schuldcharakter jedes einzelnen Menschen betont, indem Justin Ps. 81, 6. 7 folgenderweise interpretiert: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὀνειδίζει τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς καὶ θεῷ ὁμοίους ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγενημένους καὶ κατηξιωμένους ὑπ' αὐτοῦ υἱοὺς αὐτοῦ καλεῖσθαι, καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὕᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται . . . . καὶ οὕτως ἀποδέδεικται ὅτι θεοὶ κατηξίωνται γενέσθαι καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες δύνασθαι γενέσθαι κατηξίωνται καὶ παρ' ἑαυτοὺς καὶ κρίνεσθαι καὶ καταδικάζεσθαι μέλλουσιν, ὡς καὶ Ἀδὰμ καὶ Εὕα.*

1) Man beachte, Justin schreibt *ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ*, nicht *διὰ τοῦ Ἀδάμ*. 2) Auch dem Irenäus, der ja als entschiedener Schrifttheologe den Sündenfall anerkennen muß, ist derselbe für die behauptete unverlorene Willensfreiheit zum Guten ein unbequemes Erbstück; daher sucht er Adam möglichst zu entlasten, indem er die Schuld dem Verführer zuschiebt. Vgl. Werner, Der Paulinismus des Iren. S. 132 f.

bin der Logos, ich wurde Fleisch, indem ich mich abmühte und lehrte, damit die Gefallenen gerettet werden und die Verirrten verloren gehen ewiglich" (S. 128, 1f. = Ko. XXX, 3f.). Also am Anfang stand die Uroffenbarung des Logos: die wahre Gotteserkenntnis und die göttlichen Sittengebote waren allen Menschen bekannt, und doch muß zugegeben werden, daß der alte Zustand nicht mehr vorhanden ist, daher die Erscheinung des Logos im Fleische eine Notwendigkeit war. Eine Verderbnis der Worte des Logos war nämlich von irgendwelcher Seite eingetreten; so mußte das ewige Gesetz wieder von neuem verkündet, die Menschheit von dem Irrtum befreit werden. Der göttliche *διδάσκαλος* hat seine Mission vollbracht; von jetzt ab kann noch weniger die Verantwortlichkeit der Menschen geleugnet werden. Deshalb trifft sie auch die gerechte Strafe und so schließt der Herr diese Episode mit den Worten ab: „Man wird sie peinigen lebendig und sie bestrafen an ihrem Fleisch und an ihrer Seele" (S. 128, 3 = Ko. XXX, 7).

Das alles atmet den Geist der Apologeten. Der enge Zusammenhang der Logoschristologie und des Dogmas der Willensfreiheit speziell mit Justin ist unverkennbar. Dann kann ich in der entschiedenen Ableugnung des Sündenfalles nur eine Übertragung der rationalistischen und moralistischen Theologie auf das religiöse Gebiet erblicken, zu deren Gunsten jeder Gedanke der Entschuldbarkeit ausgemerzt werden sollte. Der radikale Pessimismus der Gnostiker ist somit überwunden und jede Behauptung, daß das moralisch Böse eine Frucht der Naturbeschaffenheit des Menschen sei, a limine abgewiesen. Daß der Verfasser einen derartigen Gedanken, der der biblischen Tradition direkt ins Gesicht schlägt, überhaupt durch den Mund des Herrn verkünden lassen konnte, ist m. E. ein Zeichen hohen Alters der Schrift; nach der Epoche des Irenäus[1] wird sie kaum entstanden sein.

Nun soll der sittliche Ernst keineswegs verkannt werden, der aus den Worten des Herrn entgegentönt, wenn der menschliche Wille zur alleinigen Ursache aller Tugenden und Laster

1) Bei Irenäus sind wenigstens die paulinischen Gedanken von Adam-Christus, wenn auch nicht in genuiner Fassung, verwertet (vgl. Werner, Der Paulinismus des Iren. S. 128 ff.).

proklamiert wird, aber von dem Jesus der Evangelien verspüren wir wenig. Es herrscht nur der rigoristische Standpunkt, der den Abtrünnigen die furchtbarsten Strafen in Aussicht stellt. Selbst die Jünger sind über diesen Rigorismus erschrocken und können ihr Mitgefühl mit dem Schicksal der Unglücklichen nicht unterdrücken, indem sie sprechen (S. 128, 6ff. = Ko. XXX, 9ff.): „Wahrhaftig wir tragen Sorge um ihretwillen". Daran schließt sich folgender Epilog. Der Herr antwortet: „Rechtschaffen handelt ihr, denn die Gerechten tragen Sorge um die Sünder und beten für sie, indem sie meinen Vater bitten". Dies veranlaßt die Jünger zu der Frage: „Ist denn niemand, der dich, o Herr, anfleht?"[1] Und sie erhalten die Antwort: „Ja, ich werde hören auf das Gebet der Gerechten, daß sie für sie (sc. die Sünder) vollbringen". Wir werden erinnert an den christlichen Brauch, daß die Christen Fürbitte einlegen bei Gott für die Sünder[2], da sie von Trauer erfaßt sind über begangene Sünden, noch mehr aber über die furchtbaren Strafen, die den verstorbenen Sündern drohen[3]. Dabei wird die andere Frage angeschnitten, ob der Christ sein Fürbittengebet neben Gott auch an Christus richten soll. Es scheint noch eine Unsicherheit darüber zu herrschen. Denn der Herr selbst weist die Fürbitter an seinen Vater, andererseits spielt aber im Gebetsleben der ältesten Christen das Beten zum erhöhten Herrn eine große Rolle[4]. Daher die Frage der Jünger betreffs der Wirkung der Fürbitte an ihn. Der Herr nimmt hier nicht für sich die Stellung eines vermittelnden Hohenpriesters in Anspruch, sondern tritt vollständig an die Stelle des Vaters, indem er von sich aus die Gebete der Gerechten für die Sünder erhören will, denn er ist ja der Richter über die Lebendigen und Toten und von seinem Urteilsspruche hängt das definitive Schicksal der Menschen ab.

IX. Eschatologie.

Hatten die Gnostiker mit der Ablehnung der zweiten Parusie Christi den gesamten eschatologischen Ideenkomplex über

1) Der Kopte bietet fälschlich: „O Herr, weshalb scheut sich niemand vor Dir?" 2) 1. Joh. 5, 16; Jac. 5, 16; Act. 8, 24; Ignatius, Smyrn. 4, 1; Justin, Dial. c. Tryph. c. 35; 254 B. 3) Aristides, Apolog. c. 15. 4) Vgl. von der Goltz, Das Gebet S. 127 ff.

Bord geworfen, so werden wir in der Annahme nicht fehlgehen, daß in einem antignostischen Werke diese Fragen der christlichen Hoffnung in den Vordergrund gerückt sind. Und in der Tat durchzieht die ganze Epistola wie ein roter Faden das eschatologische Problem. Da der Verfasser den Gemeindeglauben verteidigen will, bemüht er sich auf dem Wege der Offenbarung die Lücken der Erkenntnis auszufüllen und durch den Mund des Herrn alle Einwendungen zu beseitigen.

Die christliche Gemeinde verehrt in Christus nicht so sehr den gegenwärtigen, nach der Himmelfahrt zur Rechten des Vaters sitzenden *κύριος*, sondern im Anschluß an die regula den zukünftigen, vom Himmel herabkommenden Richter der Lebendigen und der Toten (S. 56, 10 = Ko. IX, 10). Diesen erwartet sie mit voller Inbrunst als den Inhaber der *βασιλεία* und den Bringer aller göttlichen Gnadenverheißungen. Um so mehr versteht man das dringende Verlangen, die Zeit zu erkennen, wann der Moment der zweiten Parusie eintreten wird. Die Verheißungen Jesu, daß noch dieselbe Generation seine Wiederkunft erleben werde (Matth. 16, 28 u. Par.; Matth. 24, 34 u. Par.), die Hoffnung des Paulus, noch selbst Zeuge der Parusie zu sein (1. Kor. 15, 51; 1. Thess. 4, 15f.), die Prophezeihungen des Apokalyptikers Johannes (Apok. Joh. 22, 20) waren nicht in Erfüllung gegangen. Aber trotzdem gehört unser Verfasser nicht zu denjenigen, die infolge dieser Verzögerung in ihrem Glauben wankend geworden sind (2. Petr. 3, 4; 1. Clem. 23, 2ff.), auch gehört er nicht zu denjenigen, die die Wiederkunft in eine nebelhafte Zukunft rücken oder sich beruhigen mit den Worten Jesu Matth. 24, 36; Marc. 13, 32; Luc. 12, 40; Act. 1, 7 (Vgl. auch 1. Thess. 5, 1f.; 2. Petr. 3, 10; Apok. Joh. 3, 3; 16, 15), vielmehr möchte er eindringen in das den Menschen verborgene Geheimnis. Deshalb richten die Apostel, als der Herr verheißt, auf die Erde herabzukommen, um zu richten die Lebendigen und die Toten, sofort die Frage an ihn: „O Herr, nach wieviel Jahren wird dies geschehen?“ (S. 56, 12 = Ko. IX, 11). Man sollte erwarten, daß der Herr diese vorwitzige Frage zurückweisen würde, statt dessen die prompte Antwort: „Wenn der hundert und zwanzigste Teil vollendet sein wird, zwischen der Pentekoste und dem Fest der Ungesäuerten wird stattfinden die Ankunft des Vaters“. Eine derartige bestimmte Angabe von

Jahr und Tag wird man in der bisher bekannten altchristlichen Literatur vergebens suchen. Der Herr stellt seine Ankunft auf Grund des koptischen Textes nach Verlauf von 120 Jahren in Aussicht oder, rechnen wir die 30 Jahre seiner Lebenszeit hinzu, verlegt sie in den Zeitraum nach 150. Indem uns dieses Datum noch weiter bei der chronologischen Fixierung der Epistola beschäftigen wird, möchte ich hier nur die Angabe über den Tag der Wiederkunft näher beleuchten. Dieser Tag wird auf die Zeit zwischen der Pentekoste und dem Tage der Ungesäuerten verlegt. Zunächst ist zu beachten, daß die jüdischen Bezeichnungen beibehalten werden. Denn unter πεντηκοστή ist der Tag des jüdischen Festes für die Erstlinge der Natur (Tob. 2, 1; Act. 2, 1; 1. Kor. 16, 8) zu verstehen, wie auch die ἄζυμα als die siebentägige Festwoche von dem Passah unterschieden werden. Die Christen dagegen verstanden unter Pentekoste den ganzen Zeitraum vom Auferstehungstage bis zur Feier der Ausgießung des heiligen Geistes und warfen die Azyma mit dem Passah zusammen. Unserm Verfasser sind also die jüdischen Festtage bekannt; um somehr wundert man sich, daß er das zeitliche Verhältnis umdreht, da die Pentekoste als 50. Tag auf das Passahfest folgt, während hier der Termin auf die Zeit zwischen Pentekoste und dem Fest der Ungesäuerten verlegt wird. Welche Motive den Verfasser zu dieser Zeitbestimmung bewogen haben, ist sein Geheimnis, wie es überhaupt ungewiß bleibt, ob ihm wirklich ein bestimmter Tag vorgeschwebt hat.

Ist nun scheinbar die Neugierde der Jünger nach dem zeitlichen Termin befriedigt, denn sie knüpfen keine weiteren Fragen daran, so kommen sie an einer andern Stelle auf die Vorzeichen der Ankunft Christi und des Endes der Welt zurück. Diesmal sind es die Andeutungen, die nach den evangelischen Berichten (Matth. 24 u. Par.) Jesus in den Mund gelegt sind, aber zu unbestimmt und dunkel[1] gehalten sind. Die Apostel sprechen S. 102, 8ff.: „O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen und uns enthüllt und hast uns mitgeteilt, was nie gesagt wor-

1) Ich mache darauf aufmerksam, daß die Schilderung der letzten Dinge nur in der äthiopischen Übersetzung erhalten ist. Für ein kurzes Stück kommt noch die Kontrolle in der angehängten Apokalypse S. 52* f. hinzu.

den war, und in allem hast du uns Ruhe geschenkt und bist uns gnädig gewesen. Nach deiner Auferstehung offenbartest du uns alles, damit wir wirklich erlöst werden. Du sagtest uns aber bloß, es werden Zeichen und Wunder geschehen im Himmel und auf der Erde, noch bevor das Ende der Welt kommt[1]. Lehre uns nun, auf daß wir es also erkennen"[2]. Der Herr zeigt sich zur Offenbarung dieser Dinge bereit, kündigt aber zugleich an, daß die Wehen selbst von den Jüngern nicht mehr erlebt werden, sondern von der nächsten Generation. So wenigstens glaube ich die Worte deuten zu müssen: „Ich werde (es) euch lehren, nicht jedoch an euch (zu eurer Zeit) wird es geschehen, sondern an denjenigen, die ihr belehren werdet und die glauben werden, sowie auch an denjenigen, die diesen Mann hören (sc. Paulus) und an mich glauben. In jenen (Jahren und) Tagen wird es geschehen"[3] (S. 103,2ff.). Die Zeit der Apostel wird vorübergehen, aber die von ihnen und von Paulus gewonnenen Christen sollen Zeugen der letzten Wehen sein. Also auch hier scheut der Verfasser sich nicht, eine bestimmte Zeit anzugeben, und dies ist wiederum ein wichtiger Fingerzeig für die Entstehung der Epistola. Als Zuschauer der Geschehnisse sind Gläubige und Ungläubige gedacht und als Zeichen der Endzeit werden S. 104, 2ff. folgende angeführt:

1. das Vernehmen eines Blasens der Trompete vom Himmel her[4]. (Vgl. Matth. 24, 31; 1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16; Did. 16, 6; IV. Esra 6, 23)

2. Auflösung aller bestehenden Ordnungen in der Gestirnwelt:

a) Erscheinen großer Sterne am Tage.

b) Wunderbare Zeichen vom Himmel bis zur Erde reichend.

c) Fall von feurigen Sternen auf die Erde (Vgl. Matth. 24, 29; Apok. Joh. 6, 13; 8, 10; 9, 1; Sibyll. VIII, 341).

d) Großer starker Feuerhagel.

e) Gegenseitiger Kampf der Sonne und des Mondes (Sibyll. V, 512ff.).

---

1) Betreffs des Ausdruckes *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* vgl. Matth. 13,39. 40. 49; 24,3; 28,20. 2) Diese lange Anrede leitet gewissermaßen ein neues Thema, den zweiten Teil der Epist. ein. 3) In der apokalyptischen Zeitsprache heißt es immer: *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*. 4) So ist der Text nach A und der Parallelstelle S. 52*, 10 herzustellen.

3. Grausige Naturereignisse auf Erden:

a) Fortwährendes Donnern und Blitzen und Erdbeben (Vgl. Matth. 24, 7; Marc. 13, 8; Luc. 21, 11; Sibyll. III, 341).

b) Zusammensturz von Städten mitsamt ihren Bewohnern (Vgl. Sibyll. III, 341).

c) Dürre infolge Regenmangels und Hungersnot (Vgl. Syr. Bar. 27, 6; Henoch 80, 2; Sibyll. III, 539 — Matth. 24, 7 u. Par.).[1]

d) Pest und ungeheure Sterblichkeit, so daß keine Möglichkeit zum Beerdigen verhanden; dazu starke Lieblosigkeit der Menschen, besonders der nächsten Angehörigen, die sich um die Toten nicht kümmern[2].

So lastet der Zorn Gottes schwer auf die Menschen wegen ihrer Boshaftigkeit und zahlreichen Sünden (S. 109, 1f.). Da erheben die Apostel die Frage, was denen geschehe, die auf den Herrn hoffen (S. 109, 4). Offenbar steckt hinter dieser Frage der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, weil auch die Gläubigen von der gleichen Plage dahingerafft werden und die Heiden mit gewissem Rechte den Christen entgegenhalten, wo denn ihr Spezialgott sei (S. 111, 6), auf den sie so sehr pochen. Für den wahren Christen ist aber nach der Antwort des Herrn das Leiden kein wirkliches, sondern dient nur zur Prüfung des rechten Glaubens (S. 111, 7; 112, 2; vgl. Jac. 1, 3; 1. Petr. 1, 7). Noch aber sind alle diese Plagen nur der Anfang der Wehen; neues Unheil droht denen, die der Pest entronnen sind. Es naht die letzte Phase vor dem Weltgericht (S. 116, 1ff.). Krieg über Krieg wird stattfinden (vgl. Matth. 24,7 u. Par.), die vier Ecken der Erde werden mit einander Krieg führen (Apok. 20,8), die Lichter werden verfinstert (vgl. Matth. 24, 29), die Lüfte erschüttert, Finsternis und Dürre werden eintreten. Dazu kommen Verfolgungen der Auserwählten (vgl. Matth. 24, 8f. u. Par.; 2. Thess. 1, 4f.); ja selbst unter den Gläubigen erhebt der Zweifel und der Streit

---

1) Nach der Parallele S. 53*, 5 versiegen die Wassergründe, trocknen die Flüsse aus und tritt das Meer zurück. 2) Dieses lieblose Verhalten der Heiden beim Wüten der Pest in Ägypten schildert Dionysius von Alex. bei Euseb. h. e. VII, 22, 10: *καὶ νοσεῖν τε ἀρχομένους ἀπωθοῦντο καὶ ἀπέφευγον τοὺς φιλτάτους κἂν ταῖς ὁδοῖς ἐρρίπτουν ἡμιθνῆτας καὶ νεκροὺς ἀτάφους ἀπεσκυβαλίξοντο.* Vgl. Cyprian ad Demetr. c. 10: Pontius, Vita Cypr. c. 9 u. Euseb. h. e. IX, 8, 14.

das Haupt (vgl. Matth. 24, 10 u. Par.), infolge dessen macht sich der Abfall breit. Zahlreiche Irrlehrer werden auftreten und eitle Lehre verbreiten (vgl. Matth. 24, 11 u. Par.; 2. Thess. 2, 3), und mancher der Gläubigen wird ihnen anheimfallen[1]. Dann aber folgt das Gericht, indem der Herr im Auftrage des Vaters zum zweiten Male auf der Erde erscheint.

In welcher Gestalt wird nun der Herr kommen? Auch diese Frage möchten die Apostel in ihrer Wißbegierde gern beantwortet wissen. Sie sprechen daher also: „O Herr, was du nämlich uns zuvor offenbart hast, ist herrlich. Wirst du nun kommen in Kraft von irgendwelcher Beschaffenheit oder in Wahrnehmbarkeit irgendwelcher Art?“ (S. 56,3f. = Ko. IX,2f.). Diese Frage, ob Christus in leiblich sichtbarer Gestalt, d. h. *ἐν αἰσθήσει*, oder in göttlicher Kraft, d. h. *ἐν δυνάμει*[2] erscheinen werde, ist durchaus keine rein akademische, vielmehr steht im Hintergrunde eine realistisch gestimmte Strömung, die wie Irenaeus[3] und Tertullian[4] im Anschluß an Act. 1, 11 vermeint, daß Christus in demselben Fleische wieder erscheinen werde, in welchem er vor seinem Aufstieg zum Vater auf Erden wandelte. Demgegenüber versichert der Herr: „Wahrlich nämlich ich sage euch: Ich werde nämlich kommen in der Art der Sonne, die aufgegangen ist, und ich bin leuchtend siebenmal mehr als sie (sc. Sonne) in meinem Glanze. Indem die Flügel von Wolken mich (tragen?) im Glanz, und indem das Zeichen des Kreuzes vor mir her ist, werde ich herabkommen auf die Erde“ (S. 56, 6f. = Ko. IX, 5f.). Diese Schilderung des herabkommenden Messias ist ohne Zweifel nicht dem Kopfe unseres Verfassers entsprungen, sondern geht auf ältere apokalyptische Vorbilder zurück, ist also traditionelles Gut. In der sogenannten Apokalypse des Elias[5] begegnen wir z. B. einer Darstellung, die frappante Züge der Übereinstimmung zeigt, indem es heißt: „Wenn der Gesalbte kommt, so kommt er wie eine Taubengestalt (?), indem der Kranz von Tauben ihn

1) Vgl. die ähnliche Schilderung der Zustände innerhalb der christlichen Gemeinden vor dem Endgericht in der Asc. Jes. c. 3, 21 ff.
2) Vgl. Matth. 24, 30 u. Par. *μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.*
3) adv. haer. III, 16, 8: *ὃς καὶ ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ᾗ καὶ ἔπαθεν, ἐλεύσεται τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τοῦ πατρός.* 4) adv. Prax. c. 30: Hic et venturus est rursus super nubes caeli qualis et ascendit.
5) ed. Steindorff, TU, N. F. Bd. II, H. 3a, S. 87.

umgibt, indem er geht auf den Wolken des Himmels, und indem das Zeichen des Kreuzes vor ihm herzieht, indem die ganze Welt ihn sehen wird wie die leuchtende Sonne von den Gegenden des Sonnenaufganges bis zu den Gegenden des Sonnenunterganges. Also wird er kommen, indem alle seine Engel ihn umgeben". Bei der zweiten Parusie ist demnach der Messias mit göttlicher Majestät bekleidet, die er bei seiner ersten Ankunft vor den feindlichen Mächten verborgen hatte, um unerkannt sein Erlösungswerk durchführen zu können. Er kommt in eigener *δόξα*, die sicherlich mit der *δόξα* des Vaters identisch ist. Sie wird sinnfällig mit der leuchtend aufgehenden Sonne verglichen[1], ja überstrahlt sie noch siebenmal. Die Verwendung der heiligen Siebenzahl ist ebenfalls ein traditioneller Zug. So überliefert Clemens Alex. (Strom. V, 77, 2; Bd. II, S. 377 ed. Stählin) folgendes Zitat aus der Sophonias-Apokalypse: *καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους... καὶ ἦν ἑκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἑπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος*[2]. Daß der Herr auf den Wolken des Himmels herabkommt, ist eine auf Grund von Dan. 7, 13 feststehende Vorstellung[3]. Sie gehört ebenso zum Kerygma über Christus wie sein Kommen *ἐν δόξῃ*[4]. Nur der himmlische Hofstaat, d. h. die Heerscharen

1) So glaubt der Apokalyptiker in dem großen Engel, dessen Antlitz wie die Strahlen der Sonne in seiner Herrlichkeit leuchtet, Gott den Allmächtigen vor sich haben; s. Apok. des Sophonias ed. Steindorff. l. c. S. 51. 2) Vgl. Slav. Henoch (Bonwetsch, Abh. d. Gött. Ges. d. Wissenschaften, philol.-hist. Kl. 1896, Neue Folge I, 3) c. 66, 7: Selig sind die Gerechten, welche entfliehen dem großen Gericht, weil sie leuchten werden mehr denn die Sonne siebenfach. Desgleichen in der neuen Apokalypse S. 63*, 7: „und es wird ihr (sc. der Geliebten) Gesicht siebenfach mehr leuchten als die Sonne". 3) Vgl. Matth. 24, 30 u. Par.; 26, 64; Apok. Joh. 1, 7; Jacobus bei Hegesipp nach Euseb. h. e. II, 23, 13; Didache c. 16, 8; Justin, Apol. I, 51, 9; Dial. c. 14; 232 D — c. 31; 247 D — c. 120; 348 D; Iren. adv. haer. V, 30, 4; Tertullian adv. Prax. c. 30. 4) Vgl. Matth. 16, 27 u. Par.; 24, 30 u. Par.; 25, 31; Justin, Apol. I, 50, 1; 51, 8; 52, 3; Dial. c. 14; 232 D — c. 31; 247 D u. ö., Hegesipp bei Euseb. h. e. III, 20, 4; Polykrates im Briefe an Victor bei Euseb. h. e. V, 24, 2; Martyrium des Paulus (Acta Pauli) p. 115, 1 ed. Lipsius, Act. apost. apocr. I — 2. Clemens c. 17, 5; Iren. *περὶ ὀγδοάδος* bei Euseb. h. e. V, 20, 2; adv. haer. I, 10, 1; III, 4, 2; 5, 3; 16, 8; V, 30, 4; Tertullian, de praescr. haer. c. 13.

der Engel, von denen der Messiaskönig sonst bei seiner Herabkunft umgeben ist[1], wird nicht ausdrücklich an dieser Stelle erwähnt, und doch kommt dieser nicht allein, denn kurz vorher (S. 56,1 = Ko. IX,1) hat er verkündet: „ich werde kommen mit denen, die um meinetwillen getötet sind“[2]. Das sind die Märtyrer, die in Übereinstimmung mit dem Glauben des Popularchristentums sofort mit Christus in seinem Reiche vereint werden und jetzt bei seiner Herabkunft sich ihm anschließen, um gleichsam als Richter und Ankläger gegen ihre Peiniger aufzutreten (vgl. Apok. Joh. 20, 4). Diese felsenfeste Überzeugung bringt der Verfasser der Paulusakten in den letzten Worten des Paulus an seine Henker zum ergreifenden Ausdruck: *εἰ ἤδεισαν ὅτι ἀποθνήσκω ἕκοιμα αὐτό. λόγε καὶ Κύριε, ἐπὶ δὲ ζῶ τῷ θεῷ καὶ ἐμαυτὸν ἀγαπῶ, ὑπάγω πρὸς τὸν κύριον, ἵνα ἔλθω μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Ohne Zweifel bilden die Märtyrer nur einen Teil der Begleitmannschaft des Herrn, denn auch sonst hören wir von Scharen der „Heiligen“, wie z. B. in der Ascens. Jes. c. 4, 14: „Und nach eintausenddreihundert und zweiunddreißig Tagen wird der Herr mit seinen Engeln und mit den Heerscharen der Heiligen aus dem siebenten Himmel kommen“. Hier werden die *ἅγιοι* deutlich von den Engeln unterschieden; es sind nach c. 9, 7f. die alttestamentlichen Gerechten von Adam an, die sich im siebenten Himmel befinden und teilweise mit dem Auferstandenen dorthin gelangt sind und ihre Throne und Kronen empfangen haben. Von hier aus hat man „alle seine Heiligen“ in 1. Thess. 3, 13 zu erklären, indem der Ausdruck „alle Heiligen“ im weiteren Sinne sowohl Engel wie alttestamentliche Gerechte umfaßt[3],

1) Vgl. Matth. 16, 27 u. Par.; 24, 31; 25, 31; Marc. 8, 38; 2. Thess. 1, 7; Jud. 14; Justin, Apol. I 52, 3; Dial. c. 34; 247 D. Für die jüdische Apokalyptik vgl. Volz, Jüd. Eschatologie S. 261.

2) Der äthiopische Text überliefert übereinstimmend: „Ja, wann ich vom Vater mit meinen Wunden komme“. Wir finden diese Vorstellung, daß der kommende Messias noch die Zeichen seines Todesleidens trage, bereits Apok. Joh. 19, 13 (vgl. Barn. 7, 9). Sie geht zurück auf die christliche Interpolation von Zach. 12, 10 *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* Joh. 19, 37; Apok. Joh. 1, 7 (vgl. Justin, Apol. I, 52, 12; Dial. c. 32; 249 C — c. 64; 288 D — c. 118; 345 D.

3) Ursprünglich verstand man im Judentum unter „Heilige“ die Engel (vgl. Bousset, Religion des Judentums[2] S. 369 Anm. 3), und in diesem Sinne

denen sich in der christlichen Zeit die Märtyrer anreihen[1]. Daß der herabkommende κύριος identisch ist mit dem Gekreuzigten, werden die Menschen erkennen an dem σημεῖον τοῦ σταυροῦ, das ihm vorausgeht. Das ist das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, welches nach Matth. 24, 30 am Himmel erscheint, das abgesehen von der soeben zitierten Stelle aus der Apokalypse des Elias auch sonst in der späteren christlichen Literatur erwähnt wird[2]. Wir ersehen aus alledem, daß der Verfasser die traditionellen Gedanken verwertet, ohne sie von sich aus zu bereichern.

Der Zweck der zweiten Parusie ist ja das Gericht oder, indem der Herr den solennen Ausdruck der regula fidei in den Mund nimmt, das Gericht über die Lebendigen und die Toten (S. 56, 10 = Ko. IX, 10)[3]. Der Hauptakzent liegt dabei auf dem letzten Gliede, denn die Mehrzahl der zu Richtenden besteht aus den Toten. Soll aber ein Gericht über die Toten stattfinden, so hat dies zur Voraussetzung die Auferstehung. Hier aber setzt die Leugnung und der Zweifel ein. Bereits im Auferstehungsberichte war das Problem, was die Person des Herrn anbetrifft, dahin erledigt, daß der Erlöser von den Toten auferstanden wäre u. z. ἐν σαρκί. Es müßte also, wenn der Herr wirklich der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν gewesen, auch jeder Zweifel der Jünger an der ἀνάστασις τῆς σαρκός geschwunden sein. Aber weit gefehlt, die leibliche Auferstehung des Herrn gibt noch keineswegs die Gewähr für dieses allen rechtgläubigen Christen

---

hat man zunächst die Grundstelle Sach. 14, 5 καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ zu deuten. Der Verfasser der Didache c. 16, 7 hat die Sacharjastelle auf die auferweckten Toten bezogen; darunter sind schwerlich, wie Harnack bemerkt, die Christen zu verstehen, sondern die Gerechten der vor- und nachchristlichen Zeit. Der Verfasser des Judasbriefes vs. 14 denkt bei den ἅγιοι μυριάδες nach dem Zitat aus Henoch ohne Zweifel an die Engelscharen (vgl. Hebr. 12, 23; Apok. Joh. 5, 11).

1) Über die Teilnahme der Märtyrer im Judentum an dem Endheil vgl. Volz, Eschatologie S. 239 f. 2) S. die Stellensammlung bei Bousset, Antichrist S. 154 f. Es sind auch biblische Darstellungen dieser Szene vorhanden. Nach dem Evangelium des Petrus geht bekanntlich das Kreuz dem auferstandenen Christus voraus. 3) Vgl. die Stellensammlung bei Harnack, Patres apost. I, p. 140 u. Kattenbusch, Symbol II S. 657 f.

so teure Heilsgut. Der Widerspruch der Gnostiker zwingt den Verfasser als Apologet des Auferstehungsglaubens aufzutreten. Deshalb ist der erste Teil der Spezialoffenbarungen dieser Frage gewidmet, und so sollen die Gläubigen aus dem Munde des Meisters, in dem sie den Erfüller aller prophetischen Weissagungen kennengelernt haben, auch die absolute Gewißheit für die der Zukunft vorbehaltenen Heilsgüter empfangen. Feierlichst hat der Herr den Aposteln zugerufen: „Wenn aber alle Worte, die durch die Propheten geredet sind, durch mich erfüllet sind, um wie viel mehr wird das, was ich euch sage, wahrhaftig geschehen, damit der, welcher mich gesandt hat, verherrlicht werde von euch und denen, die an mich glauben" (S. 68, 18ff. = Ko. XIII, 8ff.). Als darauf die Apostel antworten: „In allen Dingen hast du dich unser erbarmt und uns errettet und hast uns alles offenbart. Noch mehr wünschen wir dich zu befragen, wenn du es uns gestattest" — da errät der Herr sofort den Gegenstand ihres Zweifelns und Fragens, und, nachdem er seine Bereitwilligkeit zur Auskunft bekannt gegeben, verkündet er: „Wahrlich ich sage euch: Wie mein Vater mich auferweckt hat von den Toten, also werdet auch ihr auferstehen[1]. . . . Deswegen bin ich gekommen, damit ihr in eurem Fleische von den Toten auferstehet in der zweiten Geburt (mit) einem Gewande, das nicht verwesen wird, zugleich mit allen, die da hoffen und glauben an den, der mich gesandt hat" (S. 70, 11ff. = Ko. XIV, 6ff.). Wie also der Herr selbst im Fleische auf Erden erschienen ist und dadurch das Fleisch mit der Gottheit in seiner Person vereinigt, so sollen die Menschen bei der Auferstehung eine zweite Geburt erleben und soll ihr Fleisch mit einem unverweslichem Gewande bekleidet werden, um die Hoffnung des Reiches zu erhalten. Die Apostel begrüßen diese Verheißung mit den Worten: „Großartig ist das, was du uns hoffen läßt und sagst" (S. 72, 14). Aber aus diesen Worten hört der Herr den Zweifel heraus und richtet die Frage an sie: „Glaubt ihr, daß alles, was ich euch sage, geschehen wird?" — er erhält die prompte Antwort: „Ja, o Herr". Daraufhin proklamiert sich der Herr als von seinem Vater zu diesem Werke der Erlösung Bevollmächtigten: „Wahr-

1) Im äthiop. Text ist hinzugefügt „im Fleisch": vielleicht ursprünglich, sicherlich entspricht es dem Kontexte.

lich ich sage euch: Ich habe empfangen alle Gewalt von meinem Vater, damit ich die, welche sich befinden in der Finsternis, hinaufführe in das Licht, und die in der Verderbnis sind, in die Unvergänglichkeit, und die auf Irrwegen, in die Wahrheit, die im Tode ins Leben, und damit die, welche in Fesseln sind, losgebunden werden. Denn was den Menschen unmöglich ist, ist dem Vater möglich. Ich bin die Hoffnung der Verzweifelten, der Helfer derer, die ohne Retter sind, der Reichtum der Armen, der Arzt der Siechen und die Auferstehung der Toten (S. 74, 2ff. = Ko. XV, 11f.). Der Hauptnachdruck liegt auch hier auf dem letzten Satzglied: „Auferstehung der Toten" (vgl. Joh. 11, 25), mit der ja die Hinaufführung in das Lichtreich verbunden ist. Auf die Auferstehung bezieht sich das Schlagwort, das die Apologeten und antignostischen Väter den Leugnern des Auferstehungsglaubens entgegenhielten: „Was den Menschen unmöglich ist, ist dem Vater möglich" (Vgl. Luc. 18, 27; Matth. 19, 26; Marc. 10, 27)[1]. Mit diesem Schlagwort sind die Jünger keineswegs zufriedengestellt, denn sie richten die Frage an den Herrn: „O Herr, ist es wahr, daß gerichtet wird das Fleisch und die Seele und der Geist, und daß die einen ruhen werden im Reich der Himmel, die andern aber bestraft werden ewiglich (noch) lebend?" (S. 74, 13f. = Ko. XVI, 10f.). Mit dieser Frage ist ganz unzweideutig der Kardinalpunkt, um den der christliche Auferstehungsglaube sich bewegt, in das Zentrum der Diskussion gerückt, daß nämlich der Mensch in allen seinen Teilen, d. h. sein Fleisch, seine Seele und sein Geist, der Auferstehung teilhaftig werden soll. Gerade gegen diesen Punkt richtet sich der Ansturm der Gegner und nicht zuletzt der Zweifel im eigenen Lager. Schon in der Fragestellung: „ist es wahr?" bekunden die Jünger, auf wessen Seite sie stehen. Daß die Seele und der Geist die Unsterblichkeit erlangen, wollen sie gern akzeptieren, aber daß das Fleisch, der Sitz aller bösen Leiden-

1) Vgl. Justin, Apol. I, 18, 6; 19, 6; Athenagoras, de resurr. c. 9; Iren., adv. haer. V, 5, 2; Tertull., de resurr. carnis c. 11; Pseudo-Justin (?), de resurr.; vgl. Holl, Fragmente vornic. Kirchenv. S. 40,125. Der scharfen Beobachtung des Celsus ist bei seiner Polemik dieser Einwurf der in die Enge getriebenen Christen nicht entgangen: *οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ* (Orig. c. Cels. V, 14).

schaften und Begierden, der gleichen Ehre teilhaftig werden soll, dies ist ein horrendum. Vom Standpunkt des Polemikers hat der Verfasser der Epistola die Jünger auf die Gegenseite gestellt, um genau wie bei der leiblichen Auferstehung des Herrn mit um so größerem Nachdruck die Zweifler überzeugen zu können. Der Herr verweist die Frage zunächst tadelnd als vorwitzig zurück: „Bis zu welchem Tage fragt ihr und grübelt ihr?" In seinen Augen sind es unnütze, unfruchtbare Grübeleien, die doch zu keinem Resultat führen und den Glauben nicht kräftigen. Aber die Jünger lassen nicht locker; sie begründen ihr Fragen mit dem Hinweis: „Eine Notwendigkeit ist es uns, zu erforschen durch dich, weil du uns zu predigen befiehlst, damit wir selbst mit Sicherheit erfahren durch dich und nützliche Prediger werden und (damit) die, welche durch uns belehrt werden, gläubig werden. Deswegen (ist es notwendig), daß wir dich oftmals befragen (S. 76, 4f. = Ko. XVII, 2f.). Dem liegt die Erfahrung zugrunde, daß der christliche Missionar gegenüber den Argumenten der Gegner einen schweren Stand hat; der heidnische wie der christliche Unglaube[1] weist die Lehre von der *ἀνάστασις τῆς σαρκός* mit Hohn und Spott zurück, wie wir es an dem klassischen Beispiel des Celsus und der Haltung der Gnostiker ersehen, die nach Celsus diese Meinung als *μωρὸν καὶ ἀπόπτατον καὶ ἀδύνατον* zurückweisen. Unser Verfasser läßt sich auf Beweise nicht weiter ein; für ihn ist das Wort des Herrn die höchste Autorität: „Wahrlich ich sage euch: Die Auferstehung des Fleisches wird statthaben, indem die *ψυχή* in ihm (sc. dem Fleische) und das *πνεῦμα*" (S. 76, 10f. = Ko. XVII, 10f.). Der Mensch besteht also aus drei Teilen, aus einem äußeren Teile, d. i. Fleisch, und aus zwei inneren Teilen, d. i. Seele und Geist, aber man kann auch die beiden letzten Teile als das Innere, Überirdische in eins zusammenfassen, so daß die trichotomische und dichotomische Auffassung wechseln, denn an einer späteren Stelle heißt es: „Das Fleisch wird auferstehen und die Seele" (S. 82, 9 = Ko. XX, 7), nachdem vorher gesagt ist: „Ist denn das Fleisch vergänglich oder ist es der Geist?" (S. 82, 2 = Ko. XIX, 14)[2]. Das ist gerade das Spezifische des christlichen

1) Athenagoras, de resurr. c. 1 unterscheidet drei Klassen: völlig Ungläubige, Zweifler und Schwankende. 2) Dieses Schwanken bemerken wir auch bei Pseudo-Justin(?) (Holl, Fragmente Nr. 107.

Realismus, daß er eine vollständige Wiederherstellung des betreffenden Menschen bei der Auferstehung von den Toten voraussetzt, damit er jetzt, zum neuen Leben erwacht, den seinen früheren Taten entsprechenden Lohn empfängt, sei es im Himmel, sei es in der Hölle. Aber der Unglaube kann es nicht fassen, daß die *σάρξ*, welche der niederen vergänglichen Welt angehört und im Tode der Vernichtung anheimfällt, wieder in alter Gestalt erstehe. Das ist das *ἀδύνατον*, auf das sich die Gegner mit besonderem Nachdruck berufen, mögen sie auch nach antiker Auffassung die Unsterblichkeit der Seele resp. des Geistes annehmen[1]. Deshalb richten die Jünger die Frage an den Herrn: „O Herr, ist es denn möglich, daß das, was aufgelöst und vernichtet ist, heil werde?“ (S. 78, 2 = Ko. XVII, 12), aber, um sich zu salvieren, fügen sie gleich hinzu: „Nicht wie Ungläubige fragen wir dich, sondern wahrhaftig glauben wir, daß das, was du sagst, geschehen wird“. Nicht also auf Grund einer dualistischen Weltanschauung, wie es bei den Gnostikern

---

S. 45): *τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῷον λογικόν; μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; οὐ. ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχή· μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; οὔ, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. εἴπερ οὖν κατ' ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπός ἐστιν, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκληκε δὲ ὁ θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον, οὐ τὸ μέρος ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.* Dagegen Fragm. Nr. 109: *οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται.* Nach Irenaeus adv. haer. V, 9, 1 besteht der perfectus homo aus carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, quod est anima. Vgl. auch adv. haer. V, 6, 1.

1) Vgl. Pseudo-Justin(?), de resurr. (Holl, Fragment Nr. 109): *τί λοιπὸν ἀνεχόμεθα τῶν ἀπίστων καὶ σκανδάλων λόγων καὶ λανθάνομεν ἑαυτοὺς ἐπιστρέφοντες εἰς τοὐπίσω, ὁπόταν ἀκούσωμεν ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τὸ δὲ σῶμα φθαρτὸν καὶ οὐκέτι δυνάμενον ἀναζῆσαι; ταῦτα γὰρ καὶ πρὸ τοῦ μαθεῖν τὴν ἀλήθειαν παρὰ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος ἠκούομεν. εἰ οὖν ταῦτα ἔλεγεν ὁ σωτὴρ καὶ μόνης τῆς ψυχῆς τὴν ζωὴν εὐηγγελίζετο, τί καινὸν ἡμῖν ἔφερε παρὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα καὶ τὸ τούτων χορόν; νῦν δὲ τὴν καινὴν καὶ ξένην εὐαγγελιζόμενος ἦλθεν ἀνθρώποις ἐλπίδα. ξένον δὲ ἆρα ἦν καὶ καινον τὸ τὸν θεὸν ὑπισχνεῖσθαι μὴ τῇ ἀφθαρσίᾳ τὴν ἀφθαρσίαν τηρεῖν ἀλλὰ τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν.*

der Fall ist, wird die Wiedererweckung des Fleisches geleugnet, vielmehr der einfache Menschenverstand, die communes sensus (Tertullian, de resurr. carn. c. 3) resp. die communio sensuum (ibid. c. 4), weist auf die physische Natur des Leibes hin, der im Grabe verwest und aufgelöst wird[1]. Deshalb rechnet der Herr die Jünger nicht zu den ἄπιστοι, sondern zu den ὀλιγόπιστοι; sein Zorn trifft nicht verhaßte Ketzer, sondern aufdringliche, nicht im Glauben befestigte Fragesteller, wenn es heißt: „Und er zürnte uns, indem er zu uns sagte: O ihr Kleingläubige, bis zu welchem Tage fragt ihr? Aber was ihr wünscht, sagt es mir, so werde ich selbst es euch sagen ohne Neid" (S. 78, 5ff. = Ko. XVIII, 1ff.). Nachdem die Jünger ihre Scham über die Belästigung mit den vielen Fragen zum Ausdruck gebracht haben und der Herr ihre gute Absicht mit den Worten bestätigt hat: „Ich weiß, daß in Glauben und mit eurem ganzen Herzen ihr mich befragt. Deswegen freue ich mich über euch, denn wahrlich ich sage euch: Ich bin erfreut und mein Vater, der in mir, daß ihr mich befragt. Eure Unverschämtheit aber gereicht mir zum Frohlocken und gibt euch selbst Leben" (S. 80, 5ff. = Ko. XIX, 3ff.) — fassen die Jünger neuen Mut mit dem Bekenntnis: „O Herr, in allen Dingen machst du uns lebendig und erbarmst dich unser. Jetzt nun, wirst du uns kundtun das, was wir dich fragen werden?" (S. 81, 13f. = Ko. XIX, 11f.). Diesmal nimmt der Herr ihnen die Frage, die ihnen so schwer auf dem Herzen

1) Vgl. Tertullian, de resurr. carn. c. 4: An aliud prius vel magis audias ab haeretico quam ab ethnico? et non protinus et non ubique convicium carnis, in originem, in materiam, in casum, in omnem exitum eius, immundae a primordio ex faecibus terrae, immundioris deinceps ex seminis sui limo, frivolae, infirmae, criminosae, onerosae, molestae, et post totum ignobilitatis elogium caducae in originem terram et cadaveris nomen... in omnis iam vocabuli mortem? Hancne ergo vir sapiens et visui et contactui et recordatui tuo ereptam persuadere vis, quod se receptura quandoque sit in integrum de corrupto, in solidum de casso, in plenum de inanito, in aliquid omnino de nihilo? — Pseudo-Justin(?) de resurr. (Holl, Fragment Nr. 107: ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὴν φθειρομένην καὶ διὰ λεπτῶν λυομένην ταύτην συναχθῆναι εἰς τὸ αὐτό. — Tertull. de resurr. carn. c. 11: numquid etiam dei ipsius potentiam et potestatem et licentiam recensere debemus, an tantus sit, qui valeat dilapsum et devoratum et quibuscunque modis ereptum tabernaculum carnis reaedificare atque restituere?

liegt, aus dem Munde: „Ist denn das Fleisch vergänglich oder ist es der Geist?“ (S. 82, 3 = Ko. XIX, 14). Die Antwort kann natürlich nicht anders lauten als: „Das Fleisch ist vergänglich“. Darauf erfolgt die Erklärung: „Das was gefallen ist, wird auferstehen, und das was verloren, wird gefunden, und das was schwach, wird genesen, damit an diesen Sobeschaffenen offenbar werde die Herrlichkeit des Vaters. Wie er es an mir getan hat. so werde ich selbst es tun an euch allen, die da glauben. Wahrlich aber ich sage euch: Das Fleisch wird auferstehen und die Seele lebendig, damit statthabe ihre Verantwortung an jenem Tage inbetreff dessen, was sie getan haben, sei es Gutes, sei es Böses, auf daß stattfinde eine Auswahl der Gläubigen, die getan haben die Gebote meines Vaters, der mich gesandt hat. Und also wird stattfinden das Gericht in Strenge“. (S. 82, 4 ff. = Ko. XX, 1 ff.).

Da haben wir vor uns die grobmassive Anschauung von dem Auferstehungsleibe in Übereinstimmung mit den offiziellen Vertretern der Großkirche; jede pneumatische Vorstellung des Leibes — vom σῶμα ist nicht die Rede, sondern nur von der σάρξ —, wie es bei Paulus oder bei den Alexandrinern der Fall. ist ausgeschlossen. Unser Verfasser argumentiert vom Begriff der ἀνάστασις aus, da nur das, was gefallen, auferstehen könne, Die σάρξ ist das πεπτωκός, von der Seele kann man nicht das gleiche aussagen. Dieses Argument ist dem Schatze der Apologeten entnommen, denn bei Pseudo-Justin (?), de resurr. (Holl. Fragm. Nr. 109) lesen wir: ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίον, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει und Tertullian, de resurr. carn. c. 18: Cum audio resurrectionem homini imminere, quaeram necesse est quid eius cadere sortitum sit; siquidem nihil resurgere expectabit nisi quod ante succiderit. Qui ignorat carnem cadere per mortem, potest eam nec stantem nosse per vitam. . . . Atque adeo caro est quae morte subruitur, ut exinde a cadendo cadaver renuntietur. Anima porro nec vocabulo cadit, quia nec habitu ruit. . . . Non potest cadere quae suscitabit ingressa; non potest ruere quae elidit egressa[1].

1) Vgl. Tertull. adv. Marc. V, 9: Sic et resurrectionis vocabulum non aliam rem vindicat quam quae cecidit. — Ebenso Methodius, de resurr. I, 51, 5: ἀνάστασις γὰρ οὐ ἐπὶ τοῦ μὴ πεπτωκότος.

„Das was verloren, wird gefunden", beides ist nach Iren. adv. haer. V, 12, 3 identisch: *Οὐ γὰρ ἄλλο τὸ ἀποθνῆσκον καὶ ἄλλο τὸ ζωοποιούμενον· ὡς οὐδὲ ἄλλο τὸ ἀπολωλὸς καὶ ἄλλο τὸ ἀνευρισκόμενον· ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἦλθεν ὁ κύριος ἀναζητῶν.* Die im Tode getrennten Teile verbinden sich zu neuem Leben[1]. Dabei kann man auch an den Einwurf der Auferstehungsleugner denken, daß die Stücke des Körpers, die durch irgend welchen Zufall bei Lebzeiten verloren gegangen sind, unmöglich bei der Auferstehung dem Körper beigefügt werden könnten[2].

„Und das was schwach (krank), wird genesen", bezieht sich wohl auf die Frage, ob die *σάρξ* mit ihren irdischen *ἐλαττώματα* auferstehen würde, indem angenommen wird, daß der auferstandene Mensch frei von allen Mängeln und Gebrechen sein werde[3].

1) Demgegenüber behaupten die Gegner nach Pseudo-Justin(?), de resurr. (Holl, Fragm. Nr. 107, Z. 225 f.): *ὁ δὲ θεὸς ἀναλυθέντα τὰ μέλη τῆς σαρκὸς ἀπ' ἀλλήλων οὐ δυνήσεται πάλιν συναγαγὼν ποιῆσαι τὸ αὐτὸ τῷ πρότερον γεγονότι ὑπ' αὐτοῦ σώματι.* Vgl. Athenagoras, de resurr. c. 2: *ἀδύνατον ὂν τῷ θεῷ ἢ ὀβουλήτον τὰ νεκρωθέντα τῶν σωμάτων ἢ καὶ πάντη διαλυθέντα πάλιν ἑνῶσαι καὶ συναγαγεῖν πρὸς τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν.* Dazu Justin, Apol. I, 19, 4: *Ἀλλ' ὃν τρόπον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἂν ἐπιστεύσατε ἐκ τῆς μικρᾶς ῥανίδος δυνατὸν τοιούτους γενέσθαι καὶ ὁρᾶτε γινομένους, τὸν αὐτὸν τρόπον λογίσασθε, ὅτι διαλυθέντα καὶ δίκην σπερμάτων εἰς γῆν διαχυθέντα τὰ ἀνθρώπεια σώματα κατὰ καιρὸν προστάξει θεοῦ ἀναστῆναι καὶ ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι οὐκ ἀδύνατον.* 2) Vgl. Athenagoras, de resurr. c. 4; Tertullian, de resurr. carn. c. 4. 3) Vgl. Pseudo-Justin(?), de resurr. (Holl, Fragm. Nr. 107, Z. 108 ff.): *εἰ οὖν ἡ σάρξ ἀνίσταται, καὶ τοιαύτη ἀνίσταται ὁποία κλιθήσεται· ὥστε εἰ μονόφθαλμος κλιθήσεται, μονόφθαλμος ἀνίσταται, εἰ χωλὸς χωλός, εἴ ἄλλο τι τοῦ σώματος ὑστεροῦν εἴη, τούτου καὶ ἐλάττων ὁ ἄνθρωπος ἀναστήσεται.* Die Antwort lautet: *εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς τὰς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς ἰάσατο καὶ ὁλόκληρον ἐποίησε τὸ σῶμα, πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦτο ποιήσει ὥστε καὶ ἀκέραιον καὶ ὁλόκληρον ἀναστῆναι τὴν σάρκα· τὰ μὲν οὖν παρ' αὐτῶν νομιζόμενα ἄπορα, τοῦτον τὸν τρόπον ἰαθήσεται.* — Justin, Dialog. c. Tryph. c. 69: 296 A: *Αὐτὸς δὲ καὶ ταῦτα ἐποίει πείθων καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὸν πιστεύειν μέλλοντας, ὅτι, κἂν τις, ἐν λώβῃ τινὶ σώματος ὑπάρχων, φύλαξ τῶν παραδεδομένων ὑπ' αὐτοῦ διδαγμάτων ὑπάρξῃ, ὁλόκληρον αὐτὸν ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ τοῦ καὶ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀλύπητον ποιῆσαι ἀναστήσει.* Dazu Tertullian, de resurr. carn. c. 4 u. 57 u. Iren. adv. haer. V, 13, 1.

Was also dem Menschen undenkbar erscheint, wird durch Gottes Allmacht vollbracht und zugleich wird seine Herrlichkeit an den Auferstandenen offenbar. Freilich tritt Gottes Aktivität zurück, da nicht Gott, sondern Christus der Auferwecker von den Toten ist[1]. Und demgemäß erscheinen die Menschen, d. h. Fleisch und Seele, vor seinem Richterstuhle am Tage des Gerichts behufs Verantwortung für ihre Taten während ihres Erdenwandels. Nicht ohne Grund wird das Epitheton „lebendig" hinzugefügt[2] und nochmals betont „Fleisch und Seele". Denn der Mensch, der für sein Tun verantwortlich ist, soll im gerechten Gericht den gebührenden Lohn oder die gebührende Strafe erhalten[3]. Ein gerechtes Gericht dehnt aber die Vergeltung auf die Doppelnatur des Menschen aus; weder die Seele allein darf den Lohn einstecken für das, was sie mit Hilfe des Leibes vollbracht[4], noch auch der Leib allein, vielmehr der ganze Mensch, der während seines Lebens aus Fleisch und Seele bestand, wird bei der Auferstehung in gleicher Gestalt erscheinen und für seine Handlungen den entsprechenden Lohn empfangen. Deshalb lesen wir bei Athenagoras de resurr. c. 18, da keine Vergeltung weder in diesem Leben noch nach dem Tode bemerkbar sei: *ὅτι δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ σκεδαστὸν ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν ἵνα ζωοποιηθέντων ἐξ ἀναστάσεως τῶν νεκρωθέντων καὶ πάλιν ἑνωθέντων τῶν κεχωρισμένων ἢ καὶ πάντη διαλελυμένων, ἕκαστος κομίσηται δικαίως ἃ διὰ τοῦ σώματος ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὰ εἴτε κακά.* Sollte die Seele nicht gerichtet werden, so ist nicht mehr voll und ganz derjenige da, der gerecht oder gesetzlos gehandelt hat, denn der, welcher im Leben alle Werke vollbracht, war der Mensch, nicht die Seele allein für sich; das Gericht entbehrt mithin des Merkmals der Gerechtigkeit, wenn der Täter des Rechten oder Schlechten nicht in seiner Wesensidentität zu haben ist[5]. Werden die guten Hand-

---

1) Gott als Auferwecker der Toten nach 2. Kor. 1, 9, dagegen Christus Joh. 5, 21. 25 f.; 6, 40. 44; Phil. 3, 21; 1. Thess. 4, 14.
2) Vgl. auch Ko. XXX, 7 u. S. 76, 1 = Ko. XVI, 15. 3) Vgl. Tertullian, de resurr. carn. c. 14: Haec erit tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima scilicet deo destinatio iudicii.
4) Vgl. Tertullian, de resurr. carn. c. 8: non possunt ergo operari in mercede quas opera conjungit. 5) Vgl. Athenag., de resurr. c. 20: *Οὐ πρόσεστι δὲ τῇ κρίσει τὸ δίκαιον, μὴ σωζομένου τοῦ δια-*

lungen belohnt, so geschieht dem Leibe Unrecht, denn er mußte mit der Seele an allen Mühen teilnehmen, die die guten Handlungen voraussetzen, ohne dafür den Lohn zu erhalten, mit dem die guten Handlungen gekrönt werden. Umgekehrt, werden die Verfehlungen abgeurteilt, so kommt die Seele nicht zu ihrem Rechte, wenn sie allein büßen sollte, was sie auf Drängen des Leibes hin, der sie zu seinen eigenen Begierden und sündhaften Regungen herabzog, gefehlt hat. Deshalb müssen die nämlichen Leiber den nämlichen Seelen zurückgegeben werden, und so erhält jeder Einzelne *τιμὴ ἢ δίκη ἑκάτερ τῶν εὖ ἢ κακῶς βεβιωμένων*[1]. Dagegen sträuben sich die Gegner der leiblichen Auferstehung, den tatsächlichen Zusammenhang zwischen Fleisch und Seele bei der Ausführung der Handlungen anzuerkennen, um dadurch um so leichter dem Fleische die Zubilligung des göttlichen Lohnes abzuerkennen[2]. Nach den Gnostikern ist das Fleisch nur das Gefäß der Seele, deshalb könne das Gefäß nicht der Gegenstand des Richterspruches sein, sondern ausschließlich die Seele, die sich des Leibes als des Gefäßes bediene[3]. Auf diesem Hintergrunde wird uns verständlich, was es heißt, daß „Fleisch und Seele" für ihre Taten Rechenschaft ablegen müssen. Wir erkennen daraus von neuem, daß der Verfasser der Epistola mit den Kontroversen voll und ganz vertraut ist und ihm die geistigen Waffen der Apologetik zur Verfügung stehen. Er kann freilich ja nur mit einigen lapidaren Sätzen auf den Streit der Meinungen eingehen.

Das Gericht ist von unerbittlicher Strenge, denn also lautet der Auftrag des Vaters zum Sohne: „Mein Sohn, am Tage des Gerichts wirst du weder dich schämen vor den Reichen noch

---

πραξαμένου τὴν δικαιοσύνην ἢ τὴν ἀνομίαν· ὁ γὰρ διαπραξάμενος ἕκαστον τῶν κατὰ τὸν βίον, ἐφ' οἷς ἡ κρίσις, ἄνθρωπος ἦν, οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν.

1) Vgl. Athenag., de resurr. c. 24. 2) Vgl. Tertullian, de resurr. carn. c. 15: Age iam scindant adversarii nostri carnis animaeque contextum prius in vitae administratione, ut ita audeant scindere illud etiam in vitae remuneratione. Negent operarum societatem, ut merito possint etiam mercedem negare. 3) ibid. c. 16: Itaque animae solius iudicium praesidere, qualiter usa sit vasculo carnis, vasculum vero ipsum non esse sententiae obnoxium, quia nec calicem damnari, si quis eum veneno temperarit, nec gladium ad bestias pronuntiari, si quis eo latrocinium fuerit operatus.

wirst du Erbarmen haben mit den Armen" (S. 84, 3f. = Ko. XXI, 1f.). Alle menschlichen Rücksichten hören auf, es gibt kein Ansehen der Person[1], jede natürliche Scheu vor den Reichen und jede mitleidige Stimmung gegen die Armen hat ein Ende (vgl. S. 150, 1f. = Ko. XL, 7f.). Jeder erhält seinen Lohn für seine Taten (S. 84, 5f. = Ko. XXI, 3f.; 92, 2 = Ko. XXIV, 11). Der Lohn für die Bösen ist „ewige Strafe" (S. 76, 1 = Ko. XVI, 15; 84, 5 = Ko. XXI, 4; Ko. XXIV, 4), d. h. sie werden lebendig gepeinigt und gestraft an ihrem Fleisch und ihrer Seele (S. 128, 4 = Ko. XXX, 7)[2]. So ist ihr Schicksal der „Tod" (S. 92,3 = Ko. XXIV,12) und das „ewige Verlorensein und Verderben" (S. 34, 3 = Ko. I, 8; 88, 1 = Ko. XXII, 8). Der Ort, in dem die Sünder die furchtbaren Strafleiden erhalten, wird nicht genannt; der Verfasser hat ohne Zweifel Schilderungen vor Augen, wie wir sie in der Apokalypse des Petrus finden.

Demgegenüber besteht der Lohn der Gerechten in der Verleihung ewigen Lebens (S. 90, 7 = Ko. XXIII, 12; Ko. XXVI, 13; 134, 10 = Ko. XXXIII, 13; 148, 6 = Ko. XXXIX, 12). Das ist die *ἀνάπαυσις*, die den Kindern des Lebens im Himmelreich zuteil wird (S. 44, 2 = Ko. V, 3; 66, 1 = Ko. XI, 10; 76, 1 = Ko. XVI, 13; 84, 8 = Ko. XXI, 6; 90, 6 = Ko. XXIII, 12). Dieser Ort ist vom Vater zubereitet (S. 72, 2 = Ko. XIV, 10; 90, 5 = Ko. XXIII, 10), auf daß die Insassen Teilhaber seiner Unvergänglichkeit (S. 66, 5 = Ko. XI, 15) und Genossen und Miterben Christi (S. 63,7; 100,5) werden. An jenem Orte hören sämtliche irdischen Verhältnisse auf; es gibt weder Essen noch Trinken, weder Jubeln noch Trauern noch Vergehen (S. 66, 2 = Ko. XI, 11f.). Dort werden sie gewürdigt, die Herrlichkeit Gottes, d. h. sein Licht zu schauen (S. 63,15; 84,9 = Ko. XXI,8). Diese Belohnung erfolgt unmittelbar im Anschluß an die Auferstehung und das Gericht. Christus selbst führt seine Geliebten von der Erde hinauf (S. 72, 1 = Ko. XIV, 9; 74, 4 = Ko. XV, 14; 90,4

1) Vgl. Henoch 63, 8: „Am Tage unserer Not und Trübsal rettet er uns nicht, und wir finden keinen Aufschub, daß wir unsern Glauben bekennen, daß unser Herr in allem seinem Tun, Richten und Rechten wahrhaftig ist, und seine Gerichte die Person nicht ansehen". Dazu Buch der Jubiläen c. 5, 16; Baruch 13, 8. 2) Vgl. Justin, Apol. I, 20, 4: *κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει* und c. 8, 4: *τοῖς αὐτοῖς σώμασι μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων καὶ αἰωνίαν κόλασιν κολασθησομένων.*

= Ko. XXIII, 10). So gehen denn die Erwählten mit dem Bräutigam in das Brautgemach ein (S. 138, 5 = Ko. XXXV, 8; 144, 7 = Ko. XXXVIII, 2) und nehmen an den Freuden des Hochzeitsmahles teil. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* befindet sich im Himmel; von einem irdischen Reich mit seinen Freuden der messianischen Zeit ist nirgends die Rede. Auch erscheint Christus nicht als der Vernichter der widergöttlichen Mächte — die beliebte Figur des Antichrist resp. des Satans mit seinen Trabanten fehlt gänzlich —, sondern ausschließlich als Richter über die Lebendigen und die Toten. Der Christus der Epistola ist ebensowenig ein Chiliast wie der Christus der Evangelien und hält sich von allen phantastischen Exzentrizitäten fern; die gluhenden Farben der jüdischen Apokalyptik finden keine Verwendung. Solche Haltung ist bei einem Kleinasiaten des zweiten Jahrhunderts, zu denen wir unsern Verfasser rechnen, auffällig, wenn wir an Papias von Hierapolis (Iren. adv. haer. V, 33, 3ff.; Euseb. h. e. III, 39), an Melito von Sardes (Euseb. h. e. V, 24, 5), an Irenäus (adv. haer. V, 32ff.) und nicht zuletzt an die Montanisten denken. Diesen Einflüssen hat sich selbst der sonst nüchterne Justin nicht entziehen können, wenn er im Dialog. c. Tryph. c. 80; 307 B zur vollen Orthognomonie den Glauben an das tausendjährige Reich in Jerusalem rechnet; freilich muß er eingestehen, daß bereits zu seiner Zeit *πολλοὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης* (ibid. 306. C) diese Ansicht nicht teilen. Aber es ist bezeichnend, daß derselbe Justin als Apologet des Christentums gegen das Heidentum diese christliche Lehre mit Stillschweigen übergangen hat, wie auch die übrigen Apologeten, z. B. Tatian, Athenagoras, Theophilus keinerlei chiliastischen Gedanken huldigen. Somit können wir auch in der Eschatologie den Verfasser der Epistola zu den Schülern der Apologeten stellen.

Zum Schluß erübrigt sich noch die Frage, ob der Verfasser eine allgemeine Auferstehung, d. h. sämtlicher Toten seit Adam annimmt[1], oder diese nur auf einen Teil beschränkt. Zunächst

1) Allgemeine Auferstehung bei Justin, Apolog. I, 52, 3: Dial. c. Tryph. c. 36; 254 C *κριτὴς πάντων* — c. 49: 268 B — c. 118; 346 A *κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν ἁπάντων* — c. 132: 362 A *πάλιν παραγενηθέντα κριτὴν πάντων ἁπλῶς ἀνθρώπων μετρὶς αὐτοῦ Ἀδάμ.* Aber als Chiliast unterscheidet Justin mit Berufung auf Apok. Joh.

scheint er die gesamte Menschheit im Auge zu haben, wenn es ganz allgemein heißt, daß Fleisch und Seele sich an jenem Tage des Gerichtes verantworten sollen. Aus der Zahl der Auferstandenen wird eine Auswahl der Gläubigen stattfinden, d. h. derjenigen, die die Gebote Gottes und Christi getan haben (S. 82,12 = Ko. XX, 14). Dies setzt voraus, daß allen Menschen die Gebote Gottes bekannt gewesen sind, und in der Tat hatten wir gesehen, daß unser Verfasser in Übereinstimmung mit den Apologeten allen Menschen seit Adam die Wahlfreiheit zum Guten und Bösen zuerkannt hat, daher jeder Mensch die Macht haben soll, sich zu entscheiden für das Leben oder für den Tod (S. 126, 7 = Ko. XXIX, 15). Aber unwillkürlich wird doch der Gesichtskreis auf das Gottesvolk resp. auf die Christen im engeren Sinne beschränkt. Unter den Sündern, die der ewigen Strafe anheimfallen, stehen in erster Linie diejenigen, welche bekannt haben, daß sie zum Lichte gehörten, aber die Werke der Finsternis getan haben (S. 124, 11 = Ko. XXIX, 5); sie haben Christum gefunden und bekannt und später wieder verleugnet, indem sie sich von ihm entfernt (S. 126, 5f. = Ko. XXIX, 12f.); infolgedessen war auch ihr Lauf ein vergeblicher, obwohl sie an Christum geglaubt haben (S. 86, 9 = Ko. XXII, 6). Das sind die Verirrten (S. 128, 4 = Ko. XXX, 5) oder die Christen, die unter den törichten Jungfrauen begriffen werden als solche, welche sich zum Herrn bekannt, aber die geschlafen und seine Gebote nicht getan

---

20. 4 die erste Auferstehung der Gerechten für das tausendjährige Reich von der allgemeinen Auferstehung und dem Gericht (Dial. c. Tryph. c. 81: 308 B). Derselbe Zwiespalt zeigt sich auch bei Irenäus, dessen Kerygma adv. haer. I, 10, 1 lautet: *καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος*, und doch kennt er als Anhänger des Chiliasmus ein mysterium iustorum resurrectionis et regni, quod est principium incorruptelae, das der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht voraufgeht (adv. haer. V, 32, 1). Deshalb ist nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß der Verfasser der Didache c. 16, 7 nur eine Auferstehung der Gerechten kennt. Das Gleiche gilt vom Verfasser der Paulusakten, der im Martyrium des Paulus (ed. Lipsius, Acta apost. apocr. I, p. 115, 6) schreibt: *Πιστεύσατε τῷ ζῶντι θεῷ, τῷ καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐκ νεκρῶν ἐγεροντι* und im apokr. Korintherbriefwechsel III, 24: *οἱ δὲ λέγοντες ἀνάστασιν οὐκ εἶναι τῆς σαρκὸς τούτοις ἀνάστασις οὐκ ἔσται.* Über die verschiedenen Ansichten im Judentum vgl. Volz, Jüd. Eschatol. 240 ff.

haben (S. 140, 8f. = Ko. XXXVI, 14f.). Zu ihnen gesellen sich die Häretiker aus eitler Ruhmsucht, die andere Lehren verbreiten und Christen zum Abfall verführen (S. 90, 9f. = Ko. XXIII, 14f.; S. 153, 14ff.). Daraus ist ersichtlich, daß beim Verfasser der Gedanke an ein Weltgericht, an ein Gericht über die Heidenwelt zurückgedrängt wird durch die Reflexion auf die Menschen der nachchristlichen Zeit, denen die Gebote Gottes resp. Christi verkündigt sind. Wir hören nur von einem Gericht über die Menschen, die im Glauben verharrt oder abtrünnig geworden sind; der Gedanke an das Gericht über die Welt, an die Vernichtung der Welt wird nicht berührt.

X. Benutzung der Schrift.

Vergebens suchen wir nach äußeren Zeugnissen der vorliegenden Schrift; bei keinem christlichen Schriftsteller läßt sich ein direktes Zitat nachweisen, obwohl doch die Verbreitung der Epistola, wie aus ihrer Übersetzung ins Lateinische hervorgeht, keineswegs auf eine einzelne Kirchenprovinz beschränkt gewesen sein kann. Wenn nun auch Kirchenschriftsteller angesichts des besonderen Charakters der Schrift keine Veranlassung fanden, direkte Zitate zu überliefern, so hat unsere Epistola durchaus kein Dornröschenleben geführt. Bereits S. 244f. glaube ich den Nachweis gebracht zu haben, daß der Verfasser der Apostol. Kirchenordnung die Schrift benutzt und von ihr wertvolle Anregungen empfangen hat. Aber auch der Verfasser eines zweiten kirchenrechtlichen Werkes, nämlich der Verfasser des Testamentum Domini nostri, kann nicht unbeeinflußt geblieben sein. Schon die äußere Einkleidung ist m. E. nicht von ihm selbständig erfunden, sondern einer anderen Vorlage nachgebildet. Ich will kein Gewicht legen auf die Fiktion, die den Gesamtinhalt des Werkes auf Offenbarungen Jesu an die Jünger nach der Auferstehung zurückführt, denn diese Einkleidung fand der Verfasser bereits bei seinen kirchenrechtlichen Quellen vor, aber die genauere Fassung, daß der Herr nach der Auferstehung von drei Jüngern, von Thomas, Matthäus und Johannes, berührt worden ist, damit sie sich überzeugten, daß er wahrhaftig von den Toten auferstanden, konnte von dorther nicht stammen; hier bildet m. E. der Auferstehungsbericht der Epistola die

Quelle, wie auch das ganze Fragespiel der gleichen Quelle entnommen sein muß. Auch das Auftreten der drei Frauen Martha, Maria und Salome in c. XVI erinnert an die drei Myrophoren Maria, Martha und Maria Magdalena der Epistola, indem die mystische Zahl der drei Zeugen wiederkehrt. Doch könnten diese Besonderheiten aus der vom Verfasser benutzten Apokalypse übernommen sein. Jedenfalls sind diese Spuren zu unbestimmter Natur, um daraus weitere Schlüsse ziehen zu können.

Sicheren Boden betreten wir erst mit der unserer Epistola in der äthiopischen Überlieferung voraufgehenden „apokalyptischen Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa". Wie ich schon S. 172 bemerkt habe, sind die in cap. 4 (= S. 52*—53*) geschilderten Wehen vor Anbruch des Endes vollkommen identisch mit den Ausführungen S. 102 ff. der Epistola, und es entsteht die Frage, wie wir diesen Befund zu erklären haben. Zunächst ist in der erstgenannten Schrift schon auffällig, daß gerade an dieser Stelle die Dialogform auftaucht. Denn wenn auch in der Einleitung die äußere Situation dergestalt gedacht ist, daß der Herr selbst die Offenbarungen über die Endzeit den nach seiner Auferstehung um ihn versammelten Jüngern mitteilt, so beteiligen letztere sich nicht aktiv an der Debatte, vielmehr tritt ihre Person ganz in den Hintergrund; als Zuhörer erscheinen nicht sie, sondern ganz allgemein die „Söhne des Lichtes" (S. 49*, 3 u. 54*, 1). Die Schrift ist von Anfang bis zu Ende nur ein Monolog. So fällt schon äußerlich c. 4 aus dem Rahmen des Ganzen, wenn es plötzlich heißt: „Und es sprach zu uns unser Herr: Es werden Zeichen und Wunder geschehen am Himmel und auf der Erde, ehe das Ende kommt. Und wir sagten zu unserm Herrn: Sage uns und zeige uns". Vergleichen wir damit die Parallelstelle in der Epistola S. 102, 8 ff., so lesen wir dort: „Und wir sagten zu ihm wiederum: O Herr, so viel Wichtiges hast du zu uns gesprochen und uns enthüllt, was nie gesagt worden ist, und hast uns in allem Ruhe geschenkt und bist uns gnädig gewesen. Nach deiner Auferstehung offenbartest du uns alles, damit wir wirklich erlöst werden. Du sagtest uns aber bloß, es werden Zeichen und Wunder geschehen im Himmel und auf der Erde, noch bevor das Ende der Welt kommt. Lehre uns nun, wie wir es erkennen". Die einleitenden Worte, die hier uns in der äthiopischen Über-

lieferung vorliegen, entsprechen ganz den sonst gebräuchlichen, wie wir sie S. 70, 4f. = Ko. XIII, 11f.; 80, 13f. = Ko. XIX, 11f.; 88, 11f. = Ko. XXIII, 2f.; 128, 12f. = Ko. XXXI, 3f. vorfinden, nur sind sie etwas umfangreicher ausgefallen, da ein neuer Abschnitt der Offenbarungen beginnt, die die Endzeit betreffen. Die Frage der Jünger nach den Geschehnissen der Endzeit wird mit dem Hinweis auf die bisherigen allgemeinen Andeutungen des Herrn motiviert, wie sie in den Evangelien vorliegen. Diese Andeutungen, daß Wunder und Zeichen im Himmel und auf der Erde geschehen werden, genügt ihnen nicht, sie verlangen nach Spezialoffenbarungen über diesen Gegenstand. Das steht in vollem Einklang mit der Tendenz dieser Schrift, eine Ergänzung zu den Berichten der Evangelien über die letzten Dinge, über Auferstehung und Gericht zu bringen. In der apokalyptischen Rede Jesu ist der Hinweis auf die Zeichen und Wunder vor Eintritt der συντέλεια in den Mund des Herrn gelegt und werden dadurch die Jünger zur Bitte um weitere Erläuterungen veranlaßt. Wo wir das Original zu suchen haben, kann nicht zweifelhaft sein. Dazu kommt insbesondere, daß das Kapitel 4 den straffen Zusammenhang des Textes unterbricht. Denn vorher heißt es: „Das Reich des Morgenlandes wird erobert werden und in Trauer sich hüllen, und der Westen wird sich bereit halten. Der Süden wird erbeben und sich emporrichten, der Norden hat vernommen und ist zerronnen. Das übrige wird geschehen, wenn das Gericht herannaht, wenn die Schrift erfüllet wird und die Zeit da ist"[1]. Hier wird also auf zeitgeschichtliche Ereignisse angespielt, aber nur im allgemeinen wird von den Schicksalen der Länder des Ostens und des Westens, des Nordens und des Südens geredet, indem die Schilderung der besonderen Ereignisse erst der Darstellung des herannahenden Gerichts vorbehalten wird. Diese Darstellung beginnt mit cap. 5; doch als Einleitung dazu dienen die Worte am Schluß von cap. 4 = S. 54*, 1ff.: „(Nun) höret auch dies, o Kinder des Lichtes, von dem

1) Guerrier übersetzt: „Le royaume d'Orient sera detruit et sera revêtu de deuil, et l'Occident se préparera lui-même (à la ruine), le Midi sera épouvanté et le Nord se tiendra aux écoutes, et sera désagrégé. Les autres (pays) qui resteront, seront (détruits), lorsque sera approché le jugement (AC om.), lorsque les Ecritures s'accompliront et lorsque les jours approcheront".

was geschehen wird. Wenn der Herr herannaht, werden die Engel sich von den Früchten, den Flüssen, den Wasserabgründen und den Bäumen entfernen usw." Diese Worte knüpfen unmittelbar an die Schlußworte von cap. 3 an. So stellt sich der dazwischen liegende Text rein äußerlich als Fremdkörper dar und, was die Hauptsache, dieser Zwischentext geht zurück auf den in der Epistola S. 102, 8—113, 6 vorliegenden Gedankenkomplex. Der Verfasser dieses Stückes hat nämlich sich für seine Zwecke auf eine verkürzte Bearbeitung beschränkt. Dies mögen einige Proben illustrieren. Da lesen wir z. B. zu Anfang S. 52*, 6 f.: „Und er sprach zu uns: Euch werde ich sagen und euch lehren, nicht was an euch geschehen wird, sondern an denjenigen, welche ihr gelehrt habt, die an mich glauben". Im Originaltext lautet die Stelle also: „Und er sprach zu uns: Ich werde (es) euch lehren, nicht jedoch an euch (zu eurer Zeit) wird es geschehen, sondern an denjenigen, die ihr belehren werdet und die glauben werden, sowie auch an denjenigen, die diesen Mann hören und an mich glauben". Der Bearbeiter hat das letzte Satzglied ausgelassen, da er nicht mehr verstehen konnte, wer unter „diesen Mann" zu begreifen sei[1]. Nur aus den vorhergehenden cap. 31—33 hätte er entnehmen können, daß es sich um die durch den Heidenapostel Paulus für Christus gewonnenen Gläubigen handelt, die von den durch die Urapostel Bekehrten unterschieden werden. Ferner hat in der Epistola S. 110, 6 ff. das Psalmzitat folgenden Text: „Ihre Füße sind rüstig zum Blutvergießen, ihre Zunge bringt Lästerung hervor, und unter ihren Lippen ist Schlangengift. Ich sehe dich, wie du mit einem Dieb herumläufst und mit einem Hurer deinen Anteil (sehe ich), und ferner, wie du sitzest, indem du deinen Bruder schmähst, und wie du dem Sohne deiner Mutter Hindernis stellst. Was dachtest du dir: werde ich denn sein wie du?" Hier sind also die beiden Psalmstellen 13, 3 und 49, 18. 20. 21 miteinander kombiniert. In der „apokalyptischen Rede" S. 53*, 21 ff. dagegen ist die erste Psalmstelle ganz weggefallen, und auch das zweite Zitat ist scheinbar nach dem Grundtexte konformiert. Daran schließen sich die Worte: „Dies nun, was ich

1) Bemerken will ich, daß auch in den Hdd. AS dieser Satz fehlt.

euch sage, teilet auch dem Israel und den Heiden mit, damit sie es hören und glauben, damit sie gerettet werden und dem herannahenden Zorn und der Feuerbrunst entkommen". Sie bilden zugleich den Abschluß des von dem Bearbeiter benutzten Textes der Epistola. Hier lautet der Text aber also S. 113, 2ff.: „Denn er hat mich zu euch gesandt. Dies sage ich euch, ihr aber saget es Israel und den Völkern (Heiden), auf daß sie es hören und auch sie erlöset werden, an mich glauben und der Qual des Unterganges entkommen". In der ersten Abhandlung haben die Worte gar keine Beziehung, da nirgends von einem Predigtauftrage Jesu an Israel und die Heiden die Rede ist, wohl aber in der Epistola, wo wir S. 94, 4f. = Ko. XXV, 12f. lesen: „Gehet ihr und prediget den zwölf Stämmen und prediget auch den Heiden und dem ganzen Lande Israels".

Damit ist der Beweis erbracht, daß der in Rede stehende Text S. 52*, 3—53*, 29 aus der Epistola geflossen ist, und weiter, daß er nicht zum ursprünglichen Texte der „apokalyptischen Rede" gehörte. Es entsteht der Verdacht, daß die Interpolation erst bei oder nach der Zusammenstellung der beiden Abhandlungen stattgefunden hat. Wann und wo dies geschehen ist, läßt sich leider nicht feststellen. Infolgedessen können wir nur die Benutzung konstatieren, ohne irgendwelche chronologische Anhaltspunkte für die Epistola zu gewinnen.

XI. Ort und Zeit der Epistola.

Bei der Bestimmung des Ortes und der Abfassungszeit unserer Schrift treten uns die gleichen Schwierigkeiten entgegen, wie sie bei fast allen altchristlichen Schriften des 2. Jahrhunderts vorliegen. Es fehlt uns an sicheren Maßstäben; dabei müssen wir unsere Beobachtungen durch innere Gründe zu stützen versuchen. Bei der Epistola liegt die Sache um so schwieriger, als wir, wie wir gesehen haben, über keine äußeren Zeugnisse bei altchristlichen Schriftstellern verfügen. Das vorhin behandelte Zeugnis aus der „apokalyptischen Rede Jesu" hilft uns nicht weiter, da es sich um eine spätere Interpolation handelt. Und sollte es feststehen, daß der Verfasser des Testamentum Domini nostri die Epistola gekannt hat, so würde diese Tatsache nur ein

mageres Resultat liefern, denn das Testamentum wird von Baumstark auf die zweite Hälfte des 5., wenn nicht auf den Beginn des 6. Jahrhunderts datiert[1]. Einen wirklichen Schritt vorwärts kämen wir, wenn der Verfasser der Apostol. Kirchenordnung in seinem Apostelverzeichnis als Vorlage die Epistola benutzt hätte. Freilich in chronologischer Hinsicht bewegen wir uns auch hier auf etwas unsicherem Boden. Nach den Untersuchungen von Harnack[2] stammt die Kompilation um 300 aus Ägypten; Funk verlegte sie bereits in die erste Hälfte des 3. Jahrh.[3], um sie später in die erste Hälfte des 4. Jahrh. zu verweisen und als Entstehungsort neben Ägypten auch Syrien in Betracht zu ziehen[4]. Mit Recht macht aber Ehrhard (Die altchr. Literatur etc. II, S. 530) gegen diese späte Datierung geltend, daß der von Hauler herausgegebene lateinische Palimpsestcodex von Verona[5], welcher den Schluß der Apostol. Kirchenordnung (von cap. 17 ab) erhalten hat, bereits dem letzten Drittel des 4. Jahrh. angehört, so daß die griechische Vorlage wenigstens in der Mitte des 4. Jahrh. existiert haben muß; auch sei es wenig wahrscheinlich, daß ein Schriftstück, welches in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. im Orient erst entstand, in der Mitte desselben im Abendland schon bekannt war. Auch Achelis tritt für ein höheres Alter ein, doch wagt er keine nähere chronologische Fixierung; nur im allgemeinen verlegt er die Schrift zwischen Didache (ca. 100 resp. ca. 140) und Apostol. Konstitutionen (ca. 400 resp. ca. 360). Der Spielraum ist also groß. Als Heimat der Apostol. Kirchenordnung nimmt er ebenfalls Ägypten oder Syrien mit Beschlag[6].

Ganz eigenartige Wege ist jüngst Schermann[7] gegangen.

---

1) Auch Harnack, „Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publizierten Testamentum Domini nostri Jesu Christi“ (Sitzungsber. d. Berl. Ak., phil.-hist. Kl. 1899 S. 878 ff.) verweist die Schrift in das 5. Jahrh., ebenso Achelis, Theol. Lit.-Ztg. 1899, Sp. 704 ff. 2) Ausgabe der Didache in den TU II, 1 S. 218 f. und die Quellen der sogen. apostol. Kirchenordnung, TU II, 5 S. 6; vgl. Altchristl. Literaturgeschichte II, 1, S. 532. 3) Zur Apostellehre und Apost. Kirchenordnung, Theol. Quart.-Schr. Bd. 69 (1887), S. 364 ff. 4) Die Apostol. Kirchenordnung in den kirchengesch. Abhandlgn. u. Unters. 2 (1899) S. 236 ff. 5) Didascaliae Apostolorum fragm. Veronensia latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, Lipsiae 1900, p. 101 ff. 6) Real-Encykl. f. prot. Theol. I[3], 731 ff. 7) Die allgemeine Kirchenordnung, früh-

Nach ihm, wohl im Anschluß an die Untersuchungen von Alfred Seeberg, ist das Apostelverzeichnis der Apostol. Kirchenordnung einem uralten Apostelkatechismus entnommen, und dieser Kompilator soll entweder mit dem Verfasser des Barnabasbriefes identisch sein, oder der letztere soll bereits aus der vereinigten Apostol. Kirchenordnung geschöpft haben. Letzteres scheint ihm noch als das wahrscheinlichere, so daß der Kompilator vor 130 gelebt haben müßte. Ich glaube kaum, daß Schermann für diese luftigen Thesen irgendwelche Abnehmer finden wird; es fehlt jede solide Basis. Dabei weiß Sch. keine Erklärung für die Stellung des Johannes an der Spitze des Apostelkollegiums zu geben; er stellt die seltsame Vermutung auf, daß Johannes zur Zeit der Entstehung des Apostelkatechismus noch der einzig lebende Apostel gewesen wäre. Ganz anderes Gesicht bekommt die Sache, wenn wir die Epistola als die Quelle für das Apostelverzeichnis der Apostol. Kirchenordnung statuieren, da in ersterer Johannes an der Spitze der Briefschreiber steht. Daraus folgt, daß die Apostol. Kirchenordnung erst später als die Epistola verfaßt sein kann, letztere also höchstwahrscheinlich vor 300 entstanden sein muß. Sollte der Verfasser der Apost. Kirchenordnung wirklich in Ägypten gelebt haben, so nimmt die Benutzung der Epistola nicht weiter Wunder, denn die koptische Übersetzung liefert den urkundlichen Beweis, daß die Schrift in griechischem Gewande zu der altchristlichen Literatur Ägyptens gehörte. Ihre hohe Wertschätzung in christlichen Kreisen ergibt sich mit Evidenz daraus, daß sie jenen altchristlichen Schriften, wie den Acta Pauli, dem 1. Clemensbriefe, Hermas, Ignatius u. a. zugesellt wurde, die in das Corpus der ältesten koptischen Literaturdenkmäler einverleibt worden sind. Und dieses Ansehen genoß sie nicht nur in der ältesten Zeit, sondern auch noch später muß sie in sahidischer Übersetzung verbreitet gewesen sein, da sonst ihre Übernahme in die äthiopische Literatur unerklärlich wäre. Das uns erhaltene Papyrusmanuskript wird auf die zweite Hälfte des 4. resp. Anfang des 5. Jahrhunderts zu datieren sein, und dabei ist unser Ms. bereits eine Abschrift einer

christliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Teil III, 601 ff. (Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts, Paderborn, 1916).

älteren Vorlage. Und das gleiche gilt von dem lateinischen Palimpsest, das ja dem 5. resp. 6. Jahrh. angehört. Wir müssen demnach mit dem griechischen Originale viel weiter zurückgehen. Jedenfalls steht soviel fest, daß unsere Schrift eine Geschichte innerhalb der Kirche Ägyptens erlebt hat. Aber dies darf uns nicht dazu verleiten, ebenfalls Ägypten als Entstehungsort zu proklamieren. Sua fata habent libelli! Das hat man bei den Untersuchungen mancher altchristlichen Schrift m. E. nicht genügend beachtet. Die Wertschätzung einer Schrift innerhalb einer Kirchenprovinz ist noch kein sicheres Argument für ihre Provenienz aus derselben Kirche.

Beginnen wir zunächst mit der Frage nach dem Entstehungsorte. Allgemeine Erwägungen führen zu keinem Resultate, wie es Guerrier tut, der kurzerhand Ägypten als Ursprungsland für die von ihm statuierte Kompilation bezeichnet, aber sofort hinzufügt: peut-être la Palestine. Aber weder das eine noch das andere Land kann in Betracht kommen, vielmehr erblicke ich in der Epistola ein Erzeugnis der Kirche Kleinasiens. Freilich muß dies auch bewiesen werden.

Wir haben festgestellt, daß die Schrift sich selbst als eine antihäretische Streitschrift legitimiert. Die wahren Apostel treten mit der Niederschrift ihrer von Christus nach der Auferstehung empfangenen Offenbarungen den falschen Aposteln entgegen. Als diese *ψευδαπόστολοι* sind sowohl im Prooemium wie im Eingang des Auferstehungsberichtes ausdrücklich Simon und Kerinth oder besser Kerinth und Simon genannt. Der Name Simon bietet nichts Charakteristisches, da Simon Magus in den Augen der Großkirche als der Vater aller gnostischen Häresien gilt, wohl aber der Name des Kerinth. Denn Kerinth gehört ja zusammen mit Simon Magus nicht nur zu den Häretikern des apostolischen resp. nachapostolischen Zeitalters, sondern wirkte nach dem Zeugnis des Irenaeus adv. haer. I, 26, 1 in der Provinz Asia. Derselbe Irenaeus berichtet uns von einer Begegnung des Kerinth in einem Badehause zu Ephesus mit dem Apostel Johannes auf Grund mündlicher Mitteilung des Polycarp (adv. haer. III, 3, 4; vgl. Euseb. h. e. IV, 14, 6 u. III, 28, 6). Ferner bringt er die Nachricht, daß Johannes sein Evangelium behufs Ausrottung des von Kerinth verbreiteten Irrtums verfaßt habe (adv. haer. III, 11, 1). Selbst wenn man alle diese No-

tizen des Irenaeus als unhistorisch verwerfen wollte, dies eine wird man nicht ableugnen können, daß im 2. Jahrh. die kleinasiatische Tradition sich mit der Person eines Häretikers namens Kerinth beschäftigte. In Syrien, Palästina, Ägypten hatte diese Persönlichkeit kein Interesse. Clemens Alex. und Origenes haben den Kerinth keiner Erwähnung würdig befunden. Der erste Zeuge in Ägypten über ihn und seine Sekte ist Dionysius von Alexandrien († 265) in seiner gegen den chiliastisch gesinnten Bischof Nepos gerichteten Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν, u. z. im 2. Buche (Euseb. h. e. VII. 25, 2. 3. vgl. III, 28, 4), aber er kennt ihn nur als Vertreter des judaistischen Chiliasmus und als angeblichen Verfasser der Johannesapokalypse, ist dabei, wie er selber eingesteht, von der Meinung anderer (τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν) abhängig. Wiederum werden wir durch diesen literarischen Streit nach Kleinasien gewiesen, wo unter den Gegnern der Montanisten, die wegen ihres Chiliasmus glühende Verehrer der Apokalypse des Johannes waren, die sogenannten Aloger (um 160) erscheinen. Letztere verwarfen den gesamten literarischen Nachlaß des Johannes, d. h. das Evangelium und die Apokalypse, und setzten ihn auf das Konto des Häretikers Kerinth. Daß diese These ein verzweifelter Ausweg war, um die Schriften in den Augen der Gläubigen zu diskreditieren, ohne daß irgendwelche historische Tatsachen zu Gebote standen, bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber die Aloger waren schwerlich auf den Namen des Kerinth verfallen, wenn nicht die Tradition um 160 verbreitet gewesen wäre, daß ein gewisser Kerinth in Kleinasien eine häretische Wirksamkeit ausgeübt hätte. Unmöglich kann Kerinth ein Phantasieprodukt gewesen sein, wie uns Ed. Schwartz in einem Aufsatze: Johannes und Kerinth (Z. f. ntliche Wissenschaft, 1914, H. 2, S. 210ff.) glauben machen will. Denn wir können doch nicht annehmen, daß der Verfasser der Epistola aus Irenaeus oder von den Alogern den Namen bezogen hätte. Überdies hätte er sich bei seinen Lesern lächerlich gemacht, würde er eine fingierte Persönlichkeit den Aposteln gegenübergestellt haben. Das hieß gegen Windmühlen kämpfen! Nein, der Häretiker Kerinth muß für die Kleinasiaten eine historische Persönlichkeit gewesen sein. Freilich die Überlieferung bei den Ketzerbestreitern über ihn ist eine zwiespältige, und deshalb wird es notwendig sein, in einem Exkurs die von Ed.

Schwartz behandelten Fragen von neuem zu beleuchten. Auf alle Fälle kann der Verfasser der Epistola m. E. nur als Glied der kleinasiatischen Kirche den Namen des Ketzers aufgegriffen haben. Für ihn und seinen Kreis hatten Namen wie Satornil, Valentin und Basilides keine Bedeutung, wenn es galt, der Hydra der häretischen Gnosis den Kopf abzuschlagen.

Sehen wir uns nach weiteren Spuren um, die den behaupteten kleinasiatischen Ursprung unterstützen, so tritt uns die besondere Vorliebe des Verfassers für den Apostel Johannes und für dessen Evangelium entgegen. Wir haben bereits die Stellung des Johannes an der Spitze des Apostelkollegiums und die Aufführung der Hochzeit zu Kana am Anfang der Wundertätigkeit Jesu, ferner die starke Beeinflussung des Evangeliums Joh. in Sprache und theologischer Haltung konstatiert (s. o. S. 224 f.). Da erhebt sich denn die Frage, in welcher Kirchenprovinz wir in der altchristlichen Zeit eine derartige Hochschätzung der Person und des Evangeliums voraussetzen dürfen. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: in Kleinasien. Man mag über die Johannesfrage denken, wie man will, die Tradition von dem greisen Johannes in Ephesus, dem Lehrer des Polycarp in Smyrna, hat nicht erst Irenaeus in Kurs gesetzt, wie Ed. Schwartz in dem eben erwähnten Aufsatze behauptet. Man kann den Irenaeus wohl eines Irrtums zeihen, aber nicht einer raffinierten Unwahrhaftigkeit, um sich selbst die Gloriole eines indirekten Apostelschülers ums Haupt zu legen. Clemens Alex. (Quis dives salv. 42, 1 ff.; vgl. Euseb. h. e. III, 23, 6 ff.) kennt keinen andern Apostel Johannes, der nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückkehrte und von dort aus Reisen in die benachbarten Provinzen unternahm, um als Missionar neue Gemeinden zu errichten und Bischöfe einzusetzen. Ein Kleinasiat war es, der sich um c. 160—170 unterfing, den Apostel Johannes zum Helden eines großangelegten Apostelromans zu machen, und der mit diesem Romane die Reihe der apokryphen πράξεις einzelner Apostel inaugurierte. Leucius — unter diesem Namen führt der Verfasser sich zugleich als Begleiter des Apostels ein — gruppiert die Erzählung über seinen Helden um Ephesus als Mittelpunkt seines Wirkens und erdichtet eine Rundreise von dort an die Gemeinden der Provinz Asia. Die Namen dieser Gemeinden entnimmt er den

Sendschreiben der Apokalypse. In seinen Augen ist also die Apokalypse ein Werk des Apostels Johannes, aber auch an dem pneumatischen Evangelium hat er sich berauscht und von dort sein Christusbild bezogen, wenngleich er es noch im monarchianischen Sinne überboten hat, indem der von ihm gezeichnete Logos nicht Gott neben Gott, sondern der Gott schlechthin ist. Ist also aus diesen und andern Zeugnissen die hohe Wertschätzung des Apostels Johannes in der kleinasiatischen Kirche evident, so werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit auch den Verfasser der Epistola zu diesem Kreise rechnen dürfen, zumal wenn wir in Erwägung ziehen, daß die Kleinasiaten auf dem Gebiet der altchristlichen Schriftstellerei die Führerrolle übernommen hatten.

Und dazu kommt als weiteres Moment die doketische Stimmung, die sich in der Epistola bei der Frage nach der leiblichen Auferstehung des Herrn wie nach der der Christgläubigen bemerkbar macht. Der Verfasser hat m. E. keineswegs ausschließlich gnostische Häretiker im Auge, wenn er die Apostel selbst an der Auferstehung des Herrn *ἐν σαρκί* zweifeln läßt, wenn die Apostel nur widerstrebend zur Anerkennung des christlichen Dogmas von der *ἀνάστασις τῆς σαρκός* bewogen werden. Doketische Anschauungen müssen auch innerhalb kirchlicher Kreise weit verbreitet gewesen sein. — Nun lese man die Johannesakten, deren Verfasser sich nicht scheut, einem ausgesprochenen Doketismus zu huldigen! Da hören wir c. 87ff. von den Verwandlungskünsten Jesu bei der Auswahl der Jünger und bei der Verklärung auf dem Berge oder vernehmen in c. 93 die Mitteilung, daß dem Apostel Johannes der Herr bald *ἁλώδης* und *παχύς*, bald *ἄϋλος* und *ἀσώματος* erschienen sei, und daß beim Gehen sich keine Fußspur auf der Erde gezeigt habe. Und dazu stelle man das, was der Verfasser von Spezialoffenbarungen des Herrn an Johannes über sein Leiden am Kreuze zu berichten weiß, daß nämlich ein Gott nicht leiden könne, sein Leiden vielmehr nur ein scheinbares sei; während das unwissende Volk nur auf Grund der äußeren Erscheinung urteile, wäre der Pneumatiker imstande, Wesen und Erscheinung zu unterscheiden (c. 98ff.). Das hat keineswegs ein Gnostiker niedergeschrieben, wie man gewöhnlich annimmt, sondern ein Mann, der eine doketisch gerichtete Partei innerhalb der Großkirche Kleinasiens

vertritt. Wir finden diesen Doketismus sowohl in den beiden ersten Briefen des Johannes, wie in den Briefen des Ignatius, der speziell diese doketischen Irrlehrer in seinen Briefen an die Epheser, Traller und Smyrnaeer mit aller Energie bekämpft. Und diese Strömung, die durchaus nicht überwunden, vielmehr in dem naiven Modalismus seine Stütze fand, hat auch unser Autor im Auge gehabt, als er den Aposteln die Rolle der Leugnung des leiblichen Auferstehungsglaubens zuwies. Freilich beschränkte sich dieser Doketismus nicht allein auf Kleinasien; wir treffen ihn auch in Syrien — ich verweise auf das Petrusevangelium und auf die Doketen in der Gemeinde von Rhossus (vgl. Euseb. h. e. VI, 12) — und in Ägypten (vgl. Clemens Alex. Adumbrat. zu 1. Joh. 1 und Strom. VI, 9, 71).

So komme ich zu dem letzten Argument für den kleinasiatischen Ursprung der Epistola, nämlich zu der eigentümlichen Passahfeier. Ich habe bereits S. 246 die auf Grund von Act. 12, 3ff. gebildete Erzählung von dem gefangenen und wunderbar befreiten Apostel, d. i. Petrus, behandelt. Gerade am Tage des Passahfestes befindet er sich im Gefängnisse und ist voll Trauer, daß er das Fest im Kreise der andern Mitjünger nicht feiern kann. Da wird er durch den Engel Gabriel plötzlich befreit und erlangt dadurch die Möglichkeit der Teilnahme, indem er bis zum Hahnenschrei verbleibt. Als Gegenstand dieses Passahfestes wird besonders hervorgehoben die Gedächtnisfeier an den Herrn und die Agape (S. 52, 5ff. = Ko. VII, 14ff.). Es handelt sich also nicht um das jüdische Passah, sondern offensichtlich um ein christliches Passah, das in solenner Weise hier eingesetzt wird. Denn es ist gar nicht verständlich, aus welchem Grunde diese ganze Erzählung eingeflochten ist; sie erfolgt ganz abrupt, da unmittelbar vorher der Herr von seiner Geburt aus der Maria berichtet hat. Es muß unbedingt eine bestimmte Abzweckung damit verbunden sein, zumal da das Ereignis erst für die Zukunft angekündigt wird. Nun leitet der Herr die Erzählung mit den Worten ein: „Nach meinem Heimgang zum Vater, so gedenket ihr meines Todes“ (S. 52, 5 = Ko. VII, 13[1]). Der Tag seines Todes soll auch in Zukunft durch eine Gedächtnis-

1) Im Äthiopen: „Ihr aber feiert den Gedenktag meines Todes, das ist das Passah“.

feier festlich begangen werden, u. z. am 14. Nisan, wo die Juden das Passah feiern. Unser Verfasser kennt kein Osterfest im Sinne der späteren Kirche, sondern wie ohne Zweifel die Urapostel mit den Juden das jüdische Passah alljährlich feierten, so soll es auch für die christliche Gemeinde gelten als Feiertag, an dem Christus als Osterlamm am Kreuze gestorben ist. Somit zeigt sich der Verfasser als Vertreter des Quartodecimanismus. In diesem Falle ist der Schauplatz, auf dem die Schrift entstehen konnte, viel enger geographisch umschrieben. Denn neben den Gemeinden von Syrien und Mesopotamien (Athanasius epist. ad Afric. 2; de Synod. 5; Epiphanius h. 70, 9) und Persien (Aphraates, hom. XII, 8) kommt als Hauptvertreter dieser Praxis nur die kleinasiatische Kirche in Betracht, hatte sie doch im Passahstreite gegen Rom die Führerrolle übernommen. Für Syrien als Ursprungsland könnte der apokryphe Prophetenspruch sprechen: „Sieh, von Syrien aus werde ich anfangen zusammenzurufen ein neues Jerusalem" (S. 101, 3) und die besondere Betonung „Damaskus Syriens" (S. 100, 13); es würde hier ein gewisser Lokalpatriotismus zum Vorschein treten, aber ebensogut kann man daraus entnehmen, daß der Verfasser diesem Lande fernsteht. Unterdrücken will ich nicht den Hinweis auf die eigentümlich milde Beurteilung der Judenchristen, die für einen syrischen Christen bei der großen Menge der Judenchristen innerhalb der Kirche Syriens erklärlich wäre, andererseits müssen wir auch für Kleinasien in Hinblick auf die umfangreiche jüdische Diaspora zahlreiche Judenchristen voraussetzen (s. u.). So bleibe ich, wenn ich an die besondere Wertschätzung des Apostels Johannes und seines Evangeliums denke, bei der These stehen, daß der Verfasser ein Glied der kleinasiatischen Kirche gewesen ist. Indem er die Erzählung Act. 12, 3 ff. aufgriff, wollte er in polemischer Abzweckung die Praxis seiner Kirche gegenüber einer abweichenden Sitte durch die höchste Instanz in Sachen des Glaubens und der Sitte beglaubigen lassen. Denn der greise Polycarp hatte auf Bischof Anicet von Rom keinen Eindruck gemacht, als er sich auf die Haltung des Johannes, des Jüngers des Herrn, und der übrigen Apostel berief, da Anicet sich mit gleichem Nachdruck auf die *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* stützte (Euseb. h. e. V, 24, 16). Und dieselbe Erfahrung hatte Polycrates von Ephesus gemacht, als er in seinem Streite

mit Victor von Rom auf die großen Lichter Asiens hinwies, auf den Apostel Philippus von Hierapolis und seine drei Töchter, auf Johannes, der an der Brust des Herrn lag, auf Polycarp von Smyrna, Thraseas von Eumenea, Sagaris von Laodicea, Papirius von Smyrna und Melito von Sardes (Euseb. h. e. V, 24, 2ff.), denn Victor führte gegenüber dieser Wolke von Zeugen die in Rom verstorbenen Apostelfürsten Paulus und Petrus ins Feld. Hier stand apostolische Tradition gegen apostolische Tradition. Da gab es nur noch ein Mittel, alle Angriffe abzuweisen, d. h. man mußte über die Autorität der Apostel hinaus zu der letzten und höchsten Instanz seine Zuflucht nehmen. Diesen Verzweiflungsschritt hat der Verfasser der Epistola getan und dadurch die kleinasiatische Passahfeier mit dem Nimbus der direkten Einsetzung durch den Herrn umkleidet. Für die chronologische Frage wird dieser Punkt nicht unwichtig sein. Aber die eigentliche Bedeutung unserer Stelle liegt in der authentischen Aufklärung, die sie uns über die kleinasiatische Passahfeier gewährt, denn in dieser Beziehung herrscht ja unter den Gelehrten bis heute keine Übereinstimmung. Daher werde ich in einem Exkurse die übrigen Nachrichten im Lichte dieser neuen Quelle würdigen.

Sind wir uns über den kleinasiatischen Ursprung der Epistola im klaren, so kommen wir jetzt zu der Frage nach der Zeit ihrer Entstehung. Wer die zahlreichen Differenzen unter den Forschern auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur kennt, wird an die chronologische Fixierung mit einer großen Skepsis herantreten, zumal da die Gefahr besteht, daß bestimmte subjektive Anschauungen betreffs der allgemeinen Entwicklung der christlichen Kirche das objektive Urteil trüben können. Wir haben hier die Frage zu stellen: Gehört die Epistola dem zweiten oder dem dritten Jahrhundert an?

Ich beginne zunächst mit allgemeinen Erwägungen.

1. Die vorliegende Epistola enthält Spezialoffenbarungen Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung. Diese Art der christlichen Schriftstellerei war wohl im zweiten Jahrhundert noch angängig, aber seit dem Kampfe mit dem Gnostizismus und Montanismus wurde in dieser Beziehung energisch gegen jede Bereicherung der Offenbarungsliteratur Front gemacht. Diejenigen altchristlichen Schriften, die eine Spezialtradition neben

den Evangelien vertreten, wie z. B. das Kerygma Petri und die Apokalypse des Petrus, gehören ohne Ausnahme dem zweiten Jahrhundert an. Clemens Alex. ist der letzte, welcher noch ganz ungeniert von einer Übermittlung der Geheimtradition an gewisse Lieblingsjünger des Herrn redet. Im dritten Jahrh. hätte wohl schwerlich ein Mann der Kirche den Kanon der ntlichen Schriften um ein pseudepigraphisches Produkt zu vermehren gewagt, nachdem bereits der anonyme Antimontanist um 190 n. Chr. bekannt hatte, wie gefährlich jede Art theologischer Schriftstellerei wäre[1]. Ich will nur daran erinnern, wie schlecht dem Verfasser der Acta Pauli in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. seine gutgemeinte Schrift von der Kirche belohnt worden ist, indem er seines Presbyteramtes entsetzt wurde. Hier handelte es sich um Paulus, in der Epistola um den Herrn selbst, auf den gerade die Gnostiker ihre vermeintlichen Geheimtraditionen zurückzuführen beliebten. Unserm Verfasser scheint noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein, in welcher gefährlichen Gesellschaft er sich bewegte. Das ist m. E. ein Fingerzeig für die Entstehung im zweiten Jahrhundert. Man könnte gegen dieses Argument den Einwand erheben, daß die kirchenrechtliche Literatur, die doch unbedingt einer späteren Zeit angehört, unter apostolischer Maske eingeführt ist. Aber der älteste Typus dieser Literaturgattung, die Didache, erhebt nur im Titel den Anspruch auf apostolischen Ursprung, indem die Apostel als Vermittler der Herrenlehre gelten; nirgends erscheinen die Apostel selbst als die Autoren der Schrift. Apostolisch ist der Inhalt der Schrift in demselben Sinne, wie auch sonst der gesamte Besitz der christlichen Kirche an Lehre, Sitte und Verfassung nach allgemeiner Anschauung auf die Autorität der Apostel zurückgeführt wird. Schon einen Schritt weiter in dieser Richtung geht die sogen. Apostolische KO. Hier werden die Apostel als Autoren namentlich angeführt und ist das Ganze, wie die Einleitungsworte in Nachahmung des Barnabasbriefes zeigen, in Form eines Briefes gedacht. Ein Apostelkonzil hat sich auf Befehl des Herrn gebildet — wann und wo wird nicht

1) Euseb. h. e. V, 16, 3: *διὸ καὶ ἐξευλαβούμενος μή πῃ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ.*

gesagt —, um Verordnungen kirchenrechtlicher Natur an die gesamte Ökumene zu erlassen. Diese Verordnungen sind aber nicht das Produkt gemeinsamer Überlegung, sondern Offenbarungen des Erhöhten an den Einzelnen vermittelst des heiligen Geistes. Die Einkleidung selbst ist im geringen Maße durch die Didache beeinflußt; nach dieser Richtung hin ist, wie wir gesehen haben, die Epistola von maßgebender Bedeutung gewesen. Auf der gleichen Linie bewegt sich der Verfasser der διατάξεις τῶν ἁποστόλων, der sogen. syrischen Didascalie; die Schrift entstammt dem dritten Jahrhundert. Der Inhalt bietet sich als Lehre der zwölf Apostel dar; es ist ein Erlaß, der auf einem Apostelkonzil zu Jerusalem nach Rückkehr von der ersten Missionsreise verfaßt ist, u. z. mit der ausgesprochenen Tendenz, die überall in den Gemeinden vorgefundenen Häresien zu bekämpfen (S. 122 der Ausgabe Achelis-Flemming). Der Gedanke eines Apostelkonzils ist m. E. der Apost. KO. entnommen, wie auch die nachträgliche Einführung dieses Motives zeigt. Gemeinsam allen drei vorliegenden Schriften ist die Scheu, die kirchenrechtlichen Verordnungen direkt auf mündliche Offenbarungen des Herrn während seines Erdenwandels zurückzuführen. Diesen letzten Schritt hat der Kompilator des Testamentum Domini nostri getan, indem er an die Spitze des Ganzen eine Apokalypse über die Endzeit gestellt hat, derzufolge der Herr selbst nach seiner Auferstehung den Jüngern erscheint. Dadurch wird der kirchenrechtliche Inhalt der Schrift, der sich in cap. 17 ff. daran anschließt und sich als eine Überarbeitung der Ägypt. KO. herausstellt, in ganz äußerlicher Weise als persönliche Offenbarung des Herrn an die Apostel legitimiert. Aber diese literarische Einkleidung ist, wie allgemein zugestanden, sicherlich nicht seinem Kopfe entsprungen; als Vorlage diente ihm wiederum unsere Epistola, die ihm nicht unbekannt geblieben war (s. o. S. 357 f.); die Apostol. KO., die er als ersten Teil der Ägypt. KO. kannte und verarbeitete, hat ihn nur sekundär beeinflußt. Im fünften Jahrhundert scheint man gegen derartige pseudepigraphische Fiktionen abgestumpft gewesen zu sein; die Zeiten des Gnostizismus und Montanismus waren längst vergessen. Im übrigen ist es begreiflich, aus welchem Grunde gerade die Kirchenrechtsordnungen unter die Autorität des Herrn gestellt wurden, denn hier stand man vor einem Vakuum, da

ja über diesen Gegenstand keine Anweisungen vorhanden waren. So sah man sich zu der Pseudepigraphie gewissermaßen genötigt und war von vornherein gegen derartige Elaborate weitherziger.

2. Die literarische Form ist die eines Briefes. Das ist wiederum ein neues Moment für die Zeit des zweiten Jahrhunderts. Denn abgesehen von dem gefälschten Briefe des Paulus an die Laodicener und an die Alexandriner, die der Muratorische Fragmentist als marcionitische Machwerke brandmarkt, stammt auch der apokryphe Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern unbedingt aus dem zweiten Jahrhundert, da er aus der Feder des Verfassers der Acta Pauli geflossen ist[1]. Unser Brief ist aber nicht mit dem Namen eines einzelnen Apostels versehen, sondern als Autoren gelten das gesamte Kollegium. Zugleich ist der Brief nicht an eine einzelne Gemeinde gerichtet, vielmehr an die christlichen Gemeinden in allen vier Himmelsgegenden. Wir dürfen deshalb mit diesem katholischen Briefe nicht allzu hoch in das zweite Jahrhundert hinaufgehen; er setzt schon eine Entwicklung des Christentums zur altkatholischen Kirche voraus, für die die Apostel als kollegiale Gesamtheit die höchste Autorität in Sachen des Glaubens im Kampfe gegen die Häresie bilden. Noch ist der Kanon der ntlichen Schriften keine so fest umrissene Größe, um die apostolischen Sendschreiben von vornherein als verdächtig erscheinen zu lassen. Die Produktion ist keineswegs unterbunden. Im dritten Jahrhundert wäre dies ein kühnes Unterfangen gewesen.

3. Sehr charakteristisch ist die Freiheit in der Verwendung des evangelischen Stoffes. Irgendwelche Scheu vor dem geheiligten Buchstaben der Schrift kennt der Verfasser nicht. Ich erinnere nur daran, mit welcher Ungeniertheit er aus den vier Evangelien einen neuen authentischen Auferstehungsbericht komponiert, und wie er ferner seine Worte und Gedanken mit dem ntlichen Material formt. Dazu kommen die zahlreichen Agrapha, besonders für das A. T. Wiederum ist es wenig glaublich, daß ein Glied der Großkirche im dritten Jahrhundert sich derartige Willkürlichkeiten erlaubt hätte. Als einziges Beispiel für das

1) Der gefälschte Briefwechsel des Paulus mit Seneka wird in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt.

Gegenteil könnte man nur auf den Verfasser der sogen. syrischen Didascalie hinweisen. Auch dieser bringt einen angeblich authentischen Bericht der Apostel als Augenzeugen über die Leidenstage (S. 105f. ed. Achelis-Flemming) mit zahlreichen apokryphen Zügen, auch er setzt sich bei der Verwendung alt- und neutestamentlicher Stellen über den gegebenen Wortlaut hinweg[1]. Aber wir müssen berücksichtigen, daß die Schrift in Syrien, bzw. in Coelesyrien verfaßt ist (vgl. Ausgabe S. 364), also in einer Kirchenprovinz, die in der kirchlichen Entwicklung nicht die gleichen Fortschritte gemacht hat wie Kleinasien, wohin wir die Epistola verlegt haben. Die Schrift selbst ist unbedingt im dritten Jahrhundert verfaßt; nur schwanken die Gelehrten, ob sie in der ersten Hälfte[2] oder in der zweiten[3] entstanden ist.

4. Die Epistola ist nach eigener Angabe ein Erzeugnis des geistigen Kampfes gegen die gnostische Häresie, speziell gegen den Doketismus. Simon und Kerinth sind nur bestimmte Namen für die Gesamterscheinung. Die Schrift ist also aus der Not geboren zur Widerlegung des gefährlichen Feindes. Denn die Kirche, zu deren Gliedern sich unser Verfasser rechnet, ist ernstlich in ihrem Besitzstande bedroht, viele Christen sind der Verführung erlegen. Die urchristliche Eschatologie, besonders der Glaube an die leibliche Auferstehung Christi und der Gläubigen, ist Gegenstand der Kontroverse. Das führt uns mitten hinein in den Kampf gegen den Gnostizismus, in einen Kampf, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bis zur Wende des dritten Jahrhunderts am heftigsten tobte. Wenn nun unser Verfasser diesen Kampf nicht mit den Waffen der eigenen geistigen Überlegenheit zu führen glaubte, vielmehr unter dem Deckmantel der Pseudonymität selbst vor einer Fälschung auf den Namen der Apostel resp. des Herrn nicht zurückschreckte, kann

---

1) Achelis macht es in seinen Untersuchungen S. 325 wahrscheinlich, daß das Petrusevangelium nebenbei benutzt ist. 2) Dafür plädieren Harnack, TU II, 5, S. 76 (früher zweite Hälfte TU II, 1. 2, S. 242); Funk, Apostol. Konstitutionen (1891) S. 52 ff.; Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. VII (1886), S. 22 f.: Loofs, Symbolik (1902), S. 21 f.; Achelis, Prot. Real-Enc. I³, 736. 3) Vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol I (1894), S. 394; II (1897), S. 207, Anm.; Achelis, Ausgabe S. 370. 377.

man ermessen, wie unmittelbar er durch die häretische Bewegung in Mitleidenschaft gezogen ist. Das läßt die pia fraus in einem milden Lichte erscheinen[1]. Schwerlich hätte aber ein Mann des dritten Jahrhunderts zu einem solchen Kampfmittel greifen brauchen, da die Krisis in der Hauptsache gebrochen war.

5. Wir haben o. S. 368f. auf die Einsetzung des christlichen Passahfestes hingewiesen, bei der sich der Verfasser als Quartodecimaner entpuppt. Da dieses Stück ganz aus dem Rahmen der sonstigen antihäretischen Tendenz herausfällt, muß diesem eine Verteidigung der eigenen Festsitte gegenüber einer abweichenden Praxis innerhalb der Gesamtkirche zugrunde liegen. Von derartigen Passahstreitigkeiten, die zwischen der römischen und der kleinasiatischen Kirche ausgefochten wurden und auch die übrigen Kirchenprovinzen in Mitleidenschaft zogen, hören wir bekanntlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Es ist also wahrscheinlich, daß der Verfasser zeitlich noch mitten in diesen Auseinandersetzungen steht. Das Ganze macht nicht den Eindruck einer akademischen Erörterung.

6. Einen archaistischen Charakter tragen die theologischen, speziell die christologischen Anschauungen. An feste Formeln fühlt der Verfasser sich nicht gebunden. Trotz des fixierten Kerygma kann er Gedanken betreffs des Herabstieges des Herrn durch die Himmel, der Geburt in der Maria und des präexistenten Entstehens in der Ogdoas resp. *χριακή* vortragen, die stark an gnostische Phantasien erinnern. Unser Verfasser gehört zu den Logoschristologen, zeigt dabei in seiner theologischen Haltung auffallende Berührungspunkte mit den Apologeten, insbesondere mit Justin. Die Leugnung des Sündenfalles Adams zugunsten der absoluten Wahlfreiheit des Menschen ist nur die einseitige Konsequenz apologetischer Theorien. Theologische Schriftsteller des dritten Jahrhunderts hätten schwerlich einen derartigen Gedanken zum Ausdruck gebracht, da die Leugnung

1) Leider läßt sich nicht feststellen, in welchem literarischen Verhältnisse die Epistola zu den Acta Pauli steht. Sollte die Epistola vor 180 n. Chr. verfaßt sein, käme nur eine Kenntnis derselben von seiten des Verfassers der Acta Pauli in Frage. Daraus würde sich auch erklären, weshalb der letztere das von Paulus bekämpfte gnostische Paar Simon und Cleobius benannt hat, denn, da er die Stelle des Kerinth besetzt fand, hat er den obskuren Cleobius gewählt.

des Sündenfalles dem Gemeindebewußtsein direkt ins Gesicht schlägt. Ich betrachte daher den Verfasser als einen Zögling der Apologeten, der noch nicht von den antignostischen Vätern wie Irenäus, Tertullian und Hippolyt beeinflußt ist.

7. Hohes Alter verraten auch die Bemerkungen über den Descensus ad inferos. Denn den Gedanken, daß Christus die alttestamentlichen Frommen in der Unterwelt getauft habe, treffen wir seit dem dritten Jahrhundert nicht mehr, dagegen war er dem Hermas und den Presbytern des Irenäus ganz geläufig (s. u. Exkurs).

8. In der Epistola bilden die einzige Autorität der Herr resp. die Apostel. Den Ruf des Ignatius im Kampfe gegen die Häresie: „Haltet euch an die Amtsträger", hat der Verfasser sich nicht zu eigen gemacht; seine Mahnung an die Gläubigen besteht in der Forderung, nicht vom Worte des Evangeliums, das sie gehört, abzuweichen (S. 26, 3). Die Teilnahme an der Gnade des Herrn, an dem Gottesdienst und den Lobgesängen ist die Voraussetzung für die Erlangung des ewigen Lebens (S. 33, 1). Eine Hierarchie im katholischen Sinne ist nicht vorhanden, wenigstens merkt man von ihr nichts. Dort, wo von den Funktionären des Gemeindelebens die Rede ist (S. 132, 4ff. = Ko. XXXII, 2ff.), werden sie *πατέρες*, *διάκονοι* und *διδάσκαλοι* genannt, aber diese Titel beziehen sich in erster Linie auf die äußere Mission bezüglich der Bekehrung durch Zurechtweisung und Unterricht und betreffs der Aufnahme in die Gemeinde auf Grund der Taufe. Es ist bezeichnend, daß das Gemeindeamt durch den Herrn resp. durch die Apostel nicht sanktioniert wird. Noch ist die Gemeinde autonom. Jedem Christen liegt die heilige Pflicht ob, gegen einen Bruder, der sündigt, durch Vermahnungen einzuschreiten. Deshalb heißt es S. 150, 4ff. = Ko. XL, 11ff.: „Wenn du einen Sünder siehst, so weise ihn zurecht zwischen dir und ihm[1]. Wenn er aber nicht auf dich hört, so nimm einen andern mit dir bis zu drei[2] und belehre deinen

1) Der Äthiope fügt ein: „Wenn er dir gehorcht, so hast du ihn gewonnen". Dieser Zusatz aus dem Grundtexte kann nicht aus Versehen vom Kopten ausgelassen sein, wie ich S. 223, Anm. 1 annahm, da ihn auch die beiden Haupthandschriften AC nicht bieten. 2) Ich möchte darauf hinweisen, daß in der Epistola wie in der syr. Didascalie (ed. Achelis-Flemming S. 53, 21) und den Apostol. Konstit.

Bruder; wiederum wenn er nicht auf dich hört, so stelle ihn vor dir hin wie einen Heiden oder Zöllner". Man beachte, daß die ἐκκλησία, wie es im Grundtext Matth. 18, 17 steht, ganz ausgelassen ist[1]. Noch ist die brüderliche Zucht die Hauptsache, die Gemeindedisziplin und Kirchenzucht in den Händen des Bischofs tritt nicht in die Erscheinung. In Übereinstimmung damit folgen gleich darauf die Worte S. 150, u. 1 ff.: „Beim Hören einer Rede glaube nicht gegen deinen Bruder, verleumde nicht und lieb es nicht, Verleumdung anzuhören. Denn so ist es geschrieben: »Lasse nicht hören dein Ohr gegen deinen Bruder«, sondern wenn du (etwas) siehst, weise ihn zurecht, züchtige ihn und bekehre ihn". Das Priesteramt ruht in der Hand jedes einzelnen[2], noch ist die Disziplin nicht das Vorrecht des apostolischen Bischofsamtes. Bei diesem Amt der νουθεσία darf irgendwelches Ansehen der Person nicht obwalten[3]. Reichtum und Armut haben kein Vorrecht. Selbst wenn ein Armer einen reichen christlichen Bruder, der ihm vorher Gutes getan hat, sündigen sieht, ist er verpflichtet, diesen zurechtzuweisen; unterläßt er es, so verfällt er einem schlimmen Gericht; er gleicht einem Blinden, der einen Blinden führt, so daß beide in eine Grube fallen (S. 148, 7 f. = Ko. XXXIX, 12 f.). Umgekehrt, wenn der Arme seinen Wohltäter zurechtweist und dieser sich bekehrt, wird er dafür ewigen Lohn empfangen (S. 148, 1 f. = Ko. XXXIX, 7 f.; S. 118, 5 f. = Ko. XXVII b, 4 f.). Freilich ist dieses Geschäft der brüderlichen Zurechtweisung kein einträgliches, denn dabei erfährt man Haß, Verachtung und Verhöhnung von seiten der Zurechtgewiesenen, aber um so größer ist auch der Lohn. Diejenigen nämlich, die derartig für die Gerechtigkeit geeifert haben, sollen beim Vater die Ehre der

---

II. 37 von „dreien" die Rede ist, statt der Lesart ἕνα ἢ δύο im Grundtexte.

1) Über die Parallelen zu Matth. 18, 15 ff. vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Bd. I, 1 S. 223 ff.

2) Auch die Didache c. 2, 7 legt den Christen das ἐλέγχειν ans Herz und denkt ohne Zweifel c. 15, 3 bei den Worten ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ an den Ausspruch Jesu Matth. 18, 15 ff. 3) Hierfür liefert ebenfalls die Didache c. 4, 3 die beste Parallele: οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν.

Märtyrer erhalten (S. 152. 5ff.); ihr Leiden wird dem Blutmartyrium gleichgewertet, und gehen sie wahrscheinlich wie die Märtyrer gleich nach ihrem Tode in das Himmelreich ein[1]. Der Verfasser denkt dabei wohl an die eigenen traurigen Erfahrungen, die er im Kampfe mit den Häretikern gemacht; denn diejenigen, die die Zurechtweisung mit Haß und Hohn vergelten und sich zu einem Verbande gegen die zusammenschließen, welche den Herr lieben (S. 153, 2f.), sind identisch mit denen, die um ihres eigenen Ruhmes willen andere Lehren einführen und dadurch Verwirrung erregen, indem sie durch ihre Lehren andere von den Geboten Christi abspenstig machen (S. 153, 15ff.). Nun vergleiche man mit dieser Haltung die Ausführungen in der syr. Didascalie S. 53 (ed. Achelis-Flemming). Hier hat sich bereits das Gemeindeamt der Zucht bemächtigt. Die Anschuldigungen wider die Brüder werden den Bischöfen und Diakonen zur Untersuchung unterbreitet. „Darum, wenn ihr die kennt, die so ohne Verstand sind, so glaubt ihnen fürs erste nicht, und zum zweiten, ihr Bischöfe und Diakonen, hütet euch vor solchen, und wenn ihr unter ihnen welche hört, die irgend etwas gegen einen von den Brüdern sagen, so beachtet jenen, gegen den sie die Anschuldigung vorbringen, forschet mit Klugheit nach und vergleichet sein Gebahren, und wenn es sich findet, daß er eine Zurechtweisung verdient, so tut nach der Lehre des Herrn, die im Evangelium geschrieben steht: ›Tadle ihn unter vier Augen und errette ihn, wenn er Reue zeigt und sich bekehrt. Wenn er aber nicht gehorcht, so tadle ihn vor zwei oder drei (Zeugen), daß du erfüllest, was gesagt ist: Auf der Aussage von zwei oder drei Zeugen steht fest ein jedes Wort‹..... Und wenn er nicht hören will, so tadle ihn vor der ganzen Gemeinde, und wenn er auch auf die Gemeinde nicht hören will, so gelte er dir als ein Heide oder Zöllner. Denn der Herr hat euch gesagt, ihr Bischöfe, daß ihr hinfort einen solchen nicht in die Kirche als Christen aufnehmen, noch Gemeinschaft mit ihm haben sollt.“ Bei diesen Sätzen spürt man deutlich den Wandel der Zeiten. Von der Kirche als einem Bußinstitut weiß der Verfasser der Epistola nichts. Das zeigt mit aller Deutlichkeit

1) Mir ist keine Parallele zu dieser hohen Wertschätzung der unblutigen Verfolgung bei den altchristlichen Schriftstellern bekannt.

eine lange an die Parabel von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen angeknüpfte Diskussion (S. 136,4 ff. = Ko. XXXIV, 5 ff.). Die klugen Jungfrauen sind diejenigen Christen, die gewacht und nicht geschlafen haben [1], d. h. Vollchristen, die den Christenstand bis zu ihrem Ende treu bewahrt haben. Es sind zugleich diejenigen unter den Gläubigen, die sichere Wegweiser für andere Brüder gewesen sind. Zum Lohn dafür sind sie eingegangen in das Haus des Bräutigams und haben sich mit dem Herrn im Brautgemach an die Festtafel hingelegt, indem sie von Freude erfüllt waren. Unter den törichten Jungfrauen sind dagegen diejenigen Christen zu verstehen, die geschlafen haben, d. h. die sich zu Christus bekannt, aber seine Gebote nicht gehalten haben. Trotzdem begehren sie an den Segnungen des Christentums teilzunehmen und wollen in das Brautgemach eintreten. Doch finden sie die Türen verschlossen, und trotz wiederholten Klopfens wird ihnen nicht geöffnet. Infolgedessen weinen sie und sind von Trauer erfüllt. Jetzt entsteht die brennende Frage, wie sich die Vollchristen diesen ihren früheren Mitbrüdern gegenüber verhalten sollen, ob nicht sie, die drinnen, denen, die draußen harren, Einlaß gewähren, vor allem, ob sie sich nicht an den Herrn selbst mit der dringenden Bitte wenden sollen, daß er wenigstens ihnen den Zutritt in das Brautgemach gestatte [2]. Aber irgendwelche Gnade wird den Abtrünnigen nicht zuteil. Das harte Urteil lautet: „Wer ausgeschlossen, ist und bleibt ausgeschlossen". Da können auch Fürbitten der Gerechten nichts erreichen. Alle, die geschlafen haben, bleiben außerhalb des Reiches und der Hürde des Hirten. Wer nun außerhalb der Hürde weilt, den werden, da die sorgfältige Bewachung fehlt, die Wölfe verzehren, und sein schließliches Ende wird darin bestehen, daß er böse bestraft und gepeinigt wird (S. 142,1 ff.

1) Wachen und schlafen im sittlichen Sinne vgl. 1. Thess. 5, 4 ff.; Röm. 13, 11 f. Ich möchte darauf hinweisen, daß nach dem Grundtexte die klugen Jungfrauen ebenfalls geschlafen haben, ihre Klugheit nur in der Mitnahme hinreichenden Öles bestand. 2) Im 4. Esra 7, 102 ff. wird die Frage, ob die Gerechten am Tage des Gerichts für die Gottlosen eintreten und beim Höchsten für sie beten dürfen, rundweg mit dem Satze verneint: „dann trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit". In der Gegenwart aber kann der Starke für den Schwachen beten (vgl. vs. 106 ff.). Dazu syr. Baruch c. 85, 12; slav. Henoch 53, 1.

= Ko. XXXVI, 16 ff.). Handelt es sich zunächst um das Los der Sünder und Abgefallenen in Hinsicht auf das zukünftige Reich, denen das schreckliche Zuspät entgegenschallt, so steht bei diesen Erörterungen offensichtlich im Hintergrund die viel ernstere Frage nach dem Verhalten der Gemeinde zu den Sündern in ihrer eigenen Mitte. Die, welche geschlafen haben, sind keine Todsünder. Wie die Namen der törichten Jungfrauen: *γνῶσις, σύνεσις* (*ἐπιστήμη*), *ὑπακοή, μακροθυμία* (*ὑπομονή*), *ἐλεημοσύνη* schon besagen, haben die Betreffenden nur einen Mangel an den geforderten christlichen Tugenden bewiesen; bei ihnen ist eine sittliche Erschlaffung eingetreten. Das ist freilich bereits eine Verleugnung dessen, zu dem sie sich bekannt haben. Früher bildeten sie mit den Wachenden eine Einheit, werden doch die klugen und törichten Jungfrauen als „Töchter Gottes des Vaters" bezeichnet (S. 136, 11 = Ko. XXXIV, 13; 144, 9 = Ko. XXXVIII, 4); sie standen also in einem schwesterlichen Verhältnis zueinander (S. 144, 9 = Ko. XXXVIII, 3), d. h. ins Männliche übertragen, sie bildeten als christliche Gemeinde eine *ἀδελφότης*, die zu gegenseitiger Fürsorge verpflichtet ist. Diese *ἀδελφότης* ist nicht nur eine ideelle Einheit, sondern schon auf Erden das wahre Abbild der zukünftigen Gemeinde im Reiche Christi. Deshalb muß jede Störung die Harmonie der irdischen Gemeinde gefährden, das Bruderband wird zerrissen. Infolgedessen herrscht Betrübnis und Traurigkeit[1] (S. 136, 12 = Ko. XXXIV, 14; 144, 8 = Ko. XXXVIII, 3) über die Sünder, mag nun die Freude über den eigenen Besitz noch so groß sein. Wie soll sich nun die Gemeinde der Gerechten[2] (S. 128, 8 = Ko. XXX, 11; 128, 12 = Ko. XXX, 1) verhalten, wenn die Sünder, von Reue erfüllt, um Wiederaufnahme in den Schoß der Gemeinde begehren, nachdem sie sich durch ihre Übertretung der Gebote Christi außerhalb der Hürde des Hirten gestellt haben? Ihre einzige Aufgabe besteht darin, durch Fürbitten sich an

1) „Weinen und trauern" ist das äußere Zeichen der bußfertigen Gesinnung. Vgl. Iren., adv. haer. I, 13, 5 von einer bekehrten Anhängerin des Gnostikers Marcus: *αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾷ.* 2) Die *δίκαιοι* sind nicht die alttestamentlichen Frommen, sondern die Vollchristen; vgl. Jacob. 5, 6; Hebr. 12, 23; 1. Petr. 4, 18; Didache 3, 9; Barnab. 19, 3.

Gott resp. an Christus zu wenden; denn für die irdische Gemeinde gilt dasselbe wie für die Gemeinde der Endzeit: „Was ausgeschlossen ist, bleibt ausgeschlossen". Die Sünde selbst kann von der Gemeinde nicht vergeben werden, sondern nur von Gott resp. von Christus. Um so dringender ist das Bedürfnis zu wissen, an wen man sich mit der Fürbitte wenden soll, und ob wirklich der bußfertige Sünder noch gerettet wird. Immer wieder kommen die Frager auf diesen Punkt zurück. Des Herrn Antwort wird sie kaum befriedigt haben, denn er weist zunächst das Amt der Sündenvergebung von sich ab; es ist nicht seine Sache, sondern die dessen, der ihn gesandt hat (S. 144, 12 = Ko. XXXVIII, 7); er selbst nimmt nur die Rolle der *συναναβαίνειν* für sich in Anspruch. So bleibt einzig und allein dem göttlichen Ratschluß des Vaters das Schicksal des reuigen Sünders vorbehalten. Mit dieser Haltung sehen wir uns mitten in die urchristlichen Stimmungen versetzt, die an die Heiligkeit der Gemeinde anknüpfen und von dem alten Rigorismus beherrscht sind. Der Glaube an „die heilige Kirche" im Symbol (S. 32, 5) ist noch lebendig. Aber auf der andern Seite machen sich Gegenströmungen geltend, die lebhafte Diskussionen über die vorliegenden Probleme hervorrufen. Sonst wäre die lange Digression in der Epistola ganz unverständlich, da es sich dabei nicht um die Todsünde der Häresie und der Verleugnung handelt. Das führt uns mehr in die Zeit des zweiten als des dritten Jahrhunderts, zumal da eine priesterlich organisierte Kirche als Institut des Heils mit kirchlichen Gnadenmitteln und Absolutionen nicht in die Erscheinung tritt. Die Lapsi-Frage scheint noch gar nicht in den Gesichtskreis des Verfassers gerückt zu sein. Nun könnte man mir entgegenhalten, daß der Verfasser nach meiner Ansicht doch in Kleinasien gelebt haben soll, wo die hierarchische Verfassung ihre früheste Ausbildung gefunden hat, und daß dieser Zustand sich in einem Werke kleinasiatischen Ursprungs unbedingt widerspiegeln müsse. Demgegenüber möchte ich bemerken, daß die Existenz einer hierarchischen Verfassung gar nicht geleugnet zu werden braucht, aber die autonome Gemeinde hat sich das Heft noch nicht aus den Händen nehmen lassen, wie wir es aus den Briefen des Ignatius gerade für Kleinasien feststellen können. Und was die Hauptsache, ein Autor des dritten Jahrhunderts hätte wohl kaum so-

viel historischen Takt besessen, um die gegenwärtigen Zustände ganz zu übersehen und die Verhältnisse der apostolischen und nachapostolischen Zeit in geschichtlicher Treue zur Darstellung zu bringen. Eben dadurch hebt sich unser Verfasser von den christlichen Schriftstellern des dritten Jahrhunderts vorteilhaft ab. Die christliche Kirche seiner Zeit kann sich noch nicht zur altkatholischen Kirche ausgebildet haben.

9. In der vorher behandelten Parabel von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen werden die christlichen Tugenden unter folgenden weiblichen Namen zusammengefaßt, u. z. die erste Gruppe: *πίστις, ἀγάπη, χάρις, εἰρήνη, ἐλπίς*, die zweite Gruppe: *γνῶσις, σύνεσις* (resp. *ἐπιστήμη*), *ὑπακοή, μακροθυμία* (*ὑπομονή*)[1], *ἐλεημοσύνη*. Derartige Zusammenstellungen in Form von weiblichen Begriffen begegnen uns in der altchristlichen Literatur seit Paulus häufig; insbesondere werden wir an den Verfasser des Hermasbriefes erinnert, der in seinen Mandaten viel mit diesen Begriffen operiert und sie Vis. III, 8, 3f. in Gestalt von 7 Frauen, die um den Turm stehen, einführt als *πίστις, ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη*[2]. Sie werden hier wie in der Epistola als Schwestern bezeichnet. Noch näher kommt Simil. IX, 15, 2 wo sie als Jungfrauen erscheinen: *πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη*[3]; und wie in der Epistola die Träger dieser Tugenden mit dem Bräutigam in das Brautgemach resp. in sein Reich eingehen, so heißt es hier: *ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*. Das legt die Vermutung nahe, ob nicht unser Verfasser seine Vorstellungen von den christlichen Tugenden dem Hermas entnommen hat, wenn auch andererseits feststeht, daß Barnabas c. 2, 2 zu den *δικαιώματα κυρίου* die *πίστις, φόβος, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια* (*ἁγνεία*), *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις* rechnet und c. 1, 4. 6 neben der *πίστις* die *ἀγάπη* und *ἐλπίς* erscheinen[4]. Doch ist die Selbständigkeit gegenüber diesen

1) Guerrier übersetzt das äthiopische Wort mit continence = *ἐγκράτεια*. 2) In der altlateinischen Übersetzung: fides, abstinentia, simplicitas, disciplina, innocentia, castitas, caritas. 3) In der altlat. Übersetzung: fides, abstinentia, concordia, caritas, castitas, hilaritas, veritas, prudentia. 4) Vgl. 1. Clem. c. 64: *πίστις, φόβος,*

Mustern gewahrt, indem der paulinischen Trias πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς die χάρις und εἰρήνη beigefügt ist; letzteres Paar ist aller Wahrscheinlichkeit den Doxologien der Paulinen resp. der Pastoralbriefe entnommen. Im übrigen steht auch hier wie in den andern Tugendkatalogen die πίστις an der Spitze[1]; ihr folgt die ἀγάπη, die bei Hermas gewöhnlich an letzter Stelle aufgeführt wird[2]. Auffällig an unserer Liste ist das gänzliche Fehlen der ἐγκράτεια resp. ἁγνεία, die ja in dem ältesten Popularchristentum — ich denke vor allem an die apokryphen Apostelakten — geradezu als das christliche Sittlichkeitsideal hingestellt und mit dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches auf das engste verknüpft wurde[3]. Nirgends finden wir einen Hinweis, daß durch die sittliche Leistung der fleischlichen Enthaltsamkeit die Anwartschaft auf Auferstehung und Anteilnahme am Reiche gegeben ist, nirgends die Aufforderung wie im 2. Clemensbrief τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν (c. 8, 4; 14, 3) oder, was dasselbe bedeutet, τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον τηρεῖν (c. 6, 9; 8, 6). Unser Verfasser ist kein Vertreter des enkratitischen Sittlichkeitsideals. Sein Christus erscheint nicht als Heros der geschlechtlichen Askese. In dieser Beziehung ist m. E. eine Geistesverwandtschaft mit den Apologeten[4] zu konstatieren, die wohl die Asketen kennen und hochachten, aber darin nicht das Christentum κατ' ἐξοχήν erblicken[5]. Die montanistische Krisis scheint noch nicht ihre Wirkung ausgeübt zu haben.

εἰρήνη, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια, ἁγνεία, σωφροσύνη. Acta Theclae c. 17 (Acta Pauli): πίστις, φόβος θεοῦ, γνῶσις σεμνότητος, ἀγάπη ἀληθείας.

1) Vgl. Polycarp ad Phil. 3, 3: ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης. 2) Doch Mand. 8, 9: πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή. 3) Nach dem Verfasser der Paulusakten ist die christliche Predigt in dem λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως beschlossen (Acta Thecl. c. 5). 4) Vgl. Justin, Apol. I, 15. 29; Athenagoras, Suppl. c. 33. 5) Auch Ignatius ist kein Vertreter des enkratitischen Sittlichkeitsideals. Er bedient sich nie des Ausdruckes ἐγκράτεια, und wo er im Briefe ad Polyc. c. 5, 2 von der ἁγνεία redet, tritt er mit aller Schärfe jedem Rühmen der Virginität entgegen; für alle Christen gilt der Spruch: ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς (ad Ephes. 10, 3). Auch Polycarp gebraucht den Ausdruck ἐγκράτεια und ἁγνεία nicht in dem spezifischen Sinne der Askese, sondern in der

10. Wie auf dem Gebiete der christlichen Ethik, so hält sich auch in der eschatologischen Stimmung der Verfasser von allem Stürmischen und Bizarren fern. Wohl nehmen die Gedanken über das Wo und Wann der Endzeit einen breiten Raum ein, aber ein Verfasser, der in so ruhigem Tone ein bestimmtes Datum der Wiederkunft Christi angeben kann, dürfte schwerlich die prophetischen Ergüsse des Montanus und seiner Genossinnen miterlebt haben, die jede Apokalyptik erschüttert, ja kompromittiert hatten. Auch hierin werden wir an die Apologeten erinnert. Dabei involviert diese Haltung durchaus nicht ein weltförmiges Christentum, das seine Kreise durch Einleben in die Welt sich nicht stören lassen will, denn alles Sinnen und Trachten ist auf die ἀνάπαυσις im Jenseits gerichtet. Der Gedanke an das furchtbare Endgericht beherrscht das Ganze. Wie wenig weltförmigen Charakter das hier vertretene Christentum trägt, zeigt deutlich die Stellung zum Reichtum. Noch herrscht eine feindliche Stimmung gegen die Reichen vor, wie wir sie aus dem Jacobusbrief c. 2, 1f. und 5, 1f. kennen. Nachdrücklichst wird den Aposteln eingeschärft, bei der Missionspredigt sich vor niemandem zu scheuen, besonders vor den Reichen nicht (S. 134, 7 = Ko. XXXIII, 8; 146, 5 = Ko. XXXVIII, 12), vielmehr ohne Ansehen der Person sie wegen ihrer Sünden zurechtzuweisen. Und in gleicher Weise sollen die Christen gegen die reichen Sünder in ihrer Mitte keine προσωπολημψία ausüben; sie werden dafür mit schwerer Strafe bedroht (S. 118, 6; 148, 9 = Ko. XXXIX, 14). Dabei wird allgemein betont, daß die Reichen nicht die Gebote Christi halten, sondern in ihrem Reichtum schwelgen (S. 146, 7f. = Ko. XXXVIII, 13f.). Man muß also dieselben traurigen Erfahrungen mit den Reichen gemacht haben, wie sie Hermas Sim. IX, 20 für Rom schildert[1]; auch er kennt die γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν (Vis. I, 1, 8) resp. die γαυρούμενοι ἐν τῷ πλούτῳ (Vis. III, 9, 6). Die Jünger

rein bürgerlichen Beziehung auf die Ehefrauen im Verhältnis zu ihren Männern (c. 4, 2; 5, 3). Ferner wissen wir, daß Dionysius v. Korinth sich in seinen Briefen an die Gemeinde von Amastris und Knossus gegen die einseitige enkratitische Richtung gewandt hat (Euseb. h. e. IV, 23, 6. 7).

1) Beeinflußt ist wohl der Verfasser der Epistola durch die Haltung Jesu in den Evangelien.

richten sogar die Frage an den Herrn, ob denn die Reichen es allein sind, die seine Gebote nicht halten (S. 146, 8 = Ko. XXXIX, 1). Auch bei den Irrlehrern scheint der Reichtum eine Rolle zu spielen (S. 118, 2). Diesen Scheinchristen stehen gegenüber diejenigen, welche in der Wahrheit und Erkenntnis des Glaubens wandeln, denn diese rühmen sich ihrer Armut und ertragen willig die, welche sie mit Haß und Schmähung verfolgen (S. 120, 6ff. = Ko. XXVII, 2ff.). Ihre Feinde blicken mit Hochmut auf sie herab, daß sie in Hunger und Durst ihr Leben fristen, aber ein um so größerer Lohn für ihre ὑπομονή wartet ihrer, da sie den himmlischen Lohn der Seligkeit empfangen (S. 122, 1f. = Ko. XXVII, 9f.). Man kann aus diesen abgerissenen Notizen schließen, daß die Hauptmasse der Christen sich aus den niederen Kreisen rekrutiert, die Vornehmen und Reichen in verschwindender Zahl und dazu noch als wenig wurdige Glieder erscheinen. Diese soziale Zusammensetzung spricht für das zweite Jahrhundert, da seit den Tagen des Commodus allmählich eine Wandlung der Verhältnisse eingetreten ist[1].

11. Bei der Datierung von altchristlichen Schriften spielen die Verfolgungen eine große Rolle. In der vorliegenden Schrift besitzen wir keine bestimmte Nachricht über blutige Verfolgungen von seiten der heidnischen Obrigkeit, ja es ist sogar charakteristisch, daß dieses Bild der Leidenszeit gar nicht hervorleuchtet. Zwar kennt der Verfasser Christen, die um des Namens Christi willen getötet sind (Ko. IX, 1), auch stehen die Märtyrer in hohem Ansehen (S. 153, 8), aber von einem gigantischen Kampfe der Weltmonarchie gegen das Christentum am Ende der Zeiten weiß unsere Schrift nichts, wie auch die Figur des irdischen Antichrist gänzlich fehlt. Die Wehen der Endzeit charakterisiert neben großen Naturereignissen Erdbeben, Pest und Hungersnot infolge Dürre. Gewaltige Erdbebenkatastrophen sollen Städte mit ihren Einwohnern vernichten, und eine furchtbare Pest soll eine solche Sterblichkeit hervorrufen, daß es an Kräften und Transportmitteln fehlt, um die Toten zu beerdigen (S. 106, 1ff. und 116, 2ff.). Dabei ist auch von Verfolgungen gegen die Auserwählten die Rede (S. 116, 4), aber diese scheinen nicht von der heidnischen Obrigkeit auszu-

1) Vgl. Harnack, Mission II³, S. 33 ff.

gehen, sondern von der Bevölkerung, da die unblutigen Verfolgungen in Gestalt von Haß, Verachtung, Verhöhnung und Verleumdung[1] an der Tagesordnung sind, so daß die, welche solches erleiden, mit den wirklichen Märtyrern auf eine Linie gestellt werden. Dies läßt m. E. darauf schließen, daß der Verfasser systematische Verfolgungen von seiten der heidnischen Obrigkeit nicht erlebt hat, nur Vexationen durch den Pöbel scheinen an der Tagesordnung zu sein, und dies paßt ja gerade zu dem Bilde der Christenverfolgungen im zweiten Jahrhundert. Dazu müssen große Katastrophen verschiedener Art seine Heimat heimgesucht haben, so daß er die Farben seiner apokalyptischen Weissagung diesen Erlebnissen entnommen hat[2]. Nun wissen wir, daß derartige Naturkatastrophen die Provinzen des römischen Reiches, besonders Kleinasien, im zweiten Jahrhundert hart mitgenommen haben. Von Erdbeben in Asien hören wir unter Antoninus Pius bei Dio Cassius c. 70, 4 und Jul. Capitolinus, Vita c. 9[3], von Pest unter Marc Aurel bei Jul. Capitol., Vita c. 13, 17 und 21[4]. Alle drei Kalamitäten, die in der Epistola angeführt werden, finden wir vereinigt unter der Regierung des Hadrian (117 bis 138 n. Chr.) nach Spartianus, Vita Hadr. c. 21: fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus. Hat etwa der Verfasser der Epistola diese Zeiten durchgekostet, um sie später in seiner Schrift für seine Apokalypse zu verwerten?

12. Auf ein sehr hohes Alter deutet die Stellung zum Judenchristentum. Schon die Einführung des Paulus als Apostel für die Heiden und die Anerkennung der Urapostel als Apostel der Juden, die Unterscheidung von Heidenchristentum und Judenchristentum läßt erkennen, daß der Verfasser in einer Kirchenprovinz gelebt hat, wo beide Richtungen nebeneinander exi-

1) Sind die Worte S. 153, 1: „Man wird gegen sie vortragen, was nicht wirklich ist" auf die bekannten Beschuldigungen von geheimen Lastern der Christen zu beziehen, wie sie in der Apologetik eine bedeutende Rolle spielen? 2) Ältere Apokalypsen haben wohl kaum als Vorlage gedient. 3) Vgl. das Edikt des Antoninus Pius, welches die Petitionen der Kleinasiaten auf die σεισμοί zurückführt, die geschehen sind und noch geschehen. 4) tanta autem pestilentia fuit, ut vehiculis cadavera sint exportata serracisque. — eo tempore pestilentia gravis multa milia et popularium et militum interemerat. — instante adhuc pestilentia et deorum cultum diligentissime restituit.

stierten, wenn auch die Heidenchristen, zu denen sich der Verfasser rechnet, an Zahl die Judenchristen bei weitem überragten. Indem nun die Frage, ob die Judenchristen die gleiche Hoffnung auf das Erbe Christi besitzen, voll und ganz bejaht und sie als Brüder und Genossen im Himmelreich von dem Herrn bezeichnet werden (s. o. S. 188f.), tritt eine Haltung zutage, wie sie seit Irenäus in den Kreisen der Großkirche wohl schwerlich existiert hat. Während Justin wenigstens einem Teil der Judenchristen den christlichen Charakter nicht abstreiten will, stellt sie Irenäus samt und sonders zu den Ketzern[1]. Nur eine Ausnahme bildet nach der sogen. syrischen Didascalie die Provinz Syrien, wo judenchristliche Gemeinden in kompakten Massen neben heidenchristlichen vorhanden waren. Gerade aus der heftigen Polemik, mit der sich der Verfasser im Namen der Apostel gegen die Judenchristen als Häretiker wendet[2], und aus den wunderlichen Erörterungen über die „Wiederholung des Gesetzes“ (S. 128f. ed. Achel.-Flemming), die im Gegensatz zum Dekalog im Zeremonialgesetz besteht, das vom Christentum abrogiert ist, kann man entnehmen, daß in der Kirche Strömungen vorhanden sind, die von judenchristlichem Geiste berührt sind und das Heidenchristentum tangiert haben[3]. In den Augen mancher Heidenchristen seiner Umgebung gelten sie als Brüder, deshalb sieht sich der Verfasser trotz aller Feindschaft genötigt, sie also zu apostrophieren: „Ihr nun, die ihr euch aus dem (auserwählten) Volke dem Glauben an Gott, unsern Heiland, Jesum Christum zugewendet habt, beharret also nicht weiter in euren früheren Gewohnheiten, liebe Brüder, die nichtigen Verpflichtungen zu beobachten, die Reinigungen, Besprengungen und Waschungen und den Unterschied der Speisen“ (S. 128, 21f.). Und in gleicher Weise erkennt er das ungläubige Judenvolk als Brüder an, auch

1) Über die Beurteilung der Judenchristen von seiten des Origenes vgl. c. Cels. II, 1; V, 61. 65; de princ. IV, 22. 2) Sie sind die Feinde und Räuber der Kirche, daher die Gläubigen keine Gemeinschaft mit ihnen haben sollen, weder in Wort noch in Gebet (S. 126, 27f.). Sie gehören zu den hassenswerten, verwerflichen und abscheulichen Häresien (S. 115, 21), und sie, die gehört zu haben glaubten, sind ebenso verstockt wie die Juden und sind sofort in das schlimme Verderben der Häresien gestürzt (S. 18, 7). 3) Vgl. die Ausführungen von Achelis in der Ausgabe S. 356ff.

wenn er aus Erfahrung weiß, daß sie die Christen von Grund aus hassen (S. 108, 18; 110, 16); er fordert daher die Mitbrüder auf, mit diesen verlorenen Juden Erbarmen zu haben, für sie zu fasten und zu beten (S. 105, 24; 107, 8; 108, 27). So sehen wir, daß die Sympathien für die Juden und Judenchristen noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts nicht geschwunden waren. Aber zwischen der Epistola und der Didascalie ist doch insofern ein großer Unterschied, als in der ersteren das Judenchristentum ohne Einschränkung als gleichberechtigtes Glied anerkannt wird. Haben wir darin eine ältere Phase von Judenchristentum und Heidenchristentum zu erblicken, wie es noch im zweiten Jahrhundert in Syrien bestand, oder kann dasselbe auch für Kleinasien gelten, wo nach meiner Auffassung die Epistola entstanden sein soll?

Nun wissen wir leider sehr wenig oder gar nichts über das Judenchristentum Kleinasiens im zweiten Jahrhundert (vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum, S. 109ff.). Jedoch kommt Ignatius in seinem Briefe an die Magnesier auf ein Christentum zu sprechen, das *κατὰ Ἰουδαϊσμόν* leben will (c. 8, 1); es sind Leute, die den Namen Christi im Munde führen, dabei aber *ἰουδαΐζειν*[1]. Ihnen gegenüber betont Ignatius das *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ζῆν* (c. 8, 2) resp. *κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν* (c. 10, 1); er beruft sich auf die göttlichen Propheten der Vorzeit, die *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* lebten, deswegen freilich Verfolgungen erdulden mußten (c. 8, 2), und auf das Verhalten der Gläubigen aus den geborenen Juden, die nach ihrem Übertritt zum Christentum hinfort nicht mehr *σαββατίζειν*, sondern *κατὰ κυριακὴν ζῆν*[2]. Nur diese haben die Gnade Christi empfangen (c. 8, 1) und sind die wahren Jünger Christi (c. 9, 2). Deshalb appelliert Ignatius an seine Leser mit der Forderung: *ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε* (c. 10, 2) und begründet das Unsinnige des *ἰουδαΐζειν* mit dem allgemeinen Satze: *ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν*

1) c. 10, 3: *ἄτοπόν ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν.* 2) c. 9, 1: *εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες* etc.

ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη (c. 10, 3). Sind diese Warnungen vor Heterodoxien[1] wirklich an Heidenchristen gerichtet, die in Gefahr sind, jüdische Gebräuche und Anschauungen infolge Anlehnung an das A. T. anzunehmen, so frägt es sich, ob diese Ansteckung auf selbständigem Studium des A. T.s oder auf direkter Berührung, sei es mit Juden, sei es mit Judenchristen, beruht. Zunächst ist zu beachten, daß nach eigenem Eingeständnis des Ignatius seine Verwarnungen nicht auf Grund bestimmter Vorfälle in der Gemeinde von Magnesia — er hat die Gemeinde persönlich gar nicht kennen gelernt —, sondern aus prophylaktischen Gründen erfolgt sind[2]. Wohl aber hat er Leute dieser Richtung in der Gemeinde von Philadelphia angetroffen. In seinem Briefe an diese c. 6, 1 warnt er vor solchen Lehrern, welche *Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύειν*[3], d. h. die als Dolmetscher judaistischer Tendenzen auftreten. Er hat persönlich mit diesen Leuten disputiert und gibt ein Stück dieser Unterredung mit den Worten wieder: *ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω". καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι „γέγραπται", ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται"* (c. 8, 2). Diese Disputation muß sich in einer Gemeindeversammlung abgespielt haben, an der Ignatius teilnahm. Damals habe er, wie er c. 7 berichtet, vom Geiste getrieben, laut geschrien: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*, zugleich habe er sich gegen den auftauchenden Verdacht, daß ihm von Gemeindemitgliedern die vorhandene Spaltung vorher hinterbracht wäre, durch die Berufung auf das Zeugnis dessen, in dem er gebunden, gewehrt, daß allein der Geist ihm die Sachlage offenbart,

1) *Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν* (c. 8, 1). 2) *Ταῦτα δέ, ἀγαπητοί μου, οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τινὰς ἐξ ὑμῶν οὕτως ἔχοντας, ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας* (c. 11, 1). 3) *ἑρμηνεύειν* setzt voraus das Verdolmetschen und Erklären eines fremden Stoffes oder Wortes, das nicht sofort verständlich ist. Im N. T. wird es vom Verdolmetschen eines hebräischen Ausdruckes gebraucht (Joh. 1, 39. 43; Hebr. 7, 2; *ἑρμηνεία γλωσσῶν* 1. Kor. 12, 10; 14, 10). Vgl. *ἑρμηνεύειν τὰ λόγια Ἰησοῦ* des hebräischen Matthäus bei Papias (Euseb. h. e. III, 39, 16) und Marcus, *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* (ibid. 39, 15).

denn wenn auch einige ihn nach fleischlicher Weise irreführen wollten, so ließe sich der Geist, da er von Gott kommt, nicht irreleiten. Ignatius, der Geistesträger, als welcher er sich so oft rühmt, hat aus den Reden gewisser Gemeindemitglieder von Philadelphia sofort ihre wahre Gesinnung erraten. Dazu bedurfte es wohl kaum des göttlichen Geistes, denn Ignatius war sicherlich aus seiner Wirksamkeit als Bischof in der Diözese Antiochien mit ähnlichen Strömungen vertraut[1]. Diese τινές, mit denen er disputiert, haben scheinbar nach seiner Abreise ihrem Unmute über sein autokratisches Auftreten Luft gemacht und sich keineswegs für überwunden erklärt.

Man möchte nun wissen, welches der Gegenstand des Disputes gewesen und aus welchen Kreisen die Gegner stammen, vor allem möchte man wissen, ob Ignatius Heiden- oder Judenchristen vor sich hatte. Nach Zahn[2] sind die Irrlehrer geborene Juden oder doch durch Beschneidung und Leben dem Judentum angehörige Christen; er stützt sich vor allem auf den Satz: *ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν* (c. 6, 1). Es ist ihm, sollten die Irrlehrer, die Ignatius dabei im Sinne hatte, unbeschnitten gewesen sein, unverständlich, woher überhaupt der Gegensatz von Beschnittenen und Unbeschnittenen komme, dem in Wirklichkeit nicht entspräche. Zahn findet hier den sonderbaren Gedanken ausgedrückt, daß es schon recht lästig sei, einen Beschnittenen wie Paulus und Petrus Christentum predigen zu hören, und nur eben erträglicher als das noch Schlimmere, einen Christen Judentum lehren zu hören.

Ich glaube, daß Ignatius unter den Beschnittenen gar nicht an Paulus und Petrus gedacht hat, sein Gedanke ist vielmehr der, daß die Verkündigung des Christentums aus dem Munde eines Juden insofern erträglicher sei, als dies einen Fortschritt der religiösen Entwicklung vom Judentum zum Christentum bedeute, während umgekehrt die Verkündigung von Judentum aus dem Munde eines unbeschnittenen Christen einen direkten Rückschritt involviere, da eben das Judentum durch Christus als

---

1) Mit Recht hat Lietzmann, Z. f. wissenschaftl. Theol. 1913, S. 141 f. die syrische Didaskalie als einen Kommentar zu Ignatius v. Antiochien bezeichnet. 2) Ignatius v. Antiochien, S. 368 f.

Religion überwunden sei. Es handelt sich bei diesem Disput also um eine der brennendsten Fragen, die Paulus von seinem Standpunkte zu lösen versucht hatte, die aber keineswegs damit eine endgültige Antwort gefunden hatte, nämlich um die Frage nach dem Werte der alttestamentlichen Religion im Gegensatze zum Evangelium. Für Ignatius dreht sich alles um Jesus Christus; wenn daher der beschnittene und der unbeschnittene Christ diesen nicht in den Mittelpunkt seiner religiösen Gedankenwelt rückt, sind beide in den Augen des Ignatius nur Grabsäulen und Totengräber, auf die nur Menschennamen geschrieben sind[1]. Sein Glaube ist einzig und allein in dem *εὐαγγέλιον* verankert[2], daher sind für ihn die *ἀρχεῖα* nicht die alttestamentlichen Urkunden, sondern *Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι* (Phil. c. 8, 2). Von diesem christozentrischen Gesichtspunkt aus enthält das Evangelium *ἐξαίρετόν τι*, nämlich die *παρουσία τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das *πάθος αὐτοῦ* und die *ἀνάστασις*[3], dieses Evangelium ist zugleich ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* (c. 9, 2). Aber dieser Standpunkt führt den Ignatius nicht dahin, aus dieser Absolutheit des *εὐαγγέλιον* für den christlichen Glauben die volle Inferiorität des A. T.s zu behaupten, wie es später Marcion und die Gnostiker getan haben. Im Gegenteil, er bemüht sich in Übereinstimmung mit der Großkirche krampfhaft, die Vortrefflichkeit des A. T.s resp. die Propheten in das rechte Licht zu stellen und zugleich alles für das Christentum zu reklamieren. Daher schreibt er nicht ohne bestimmte Abzweckung: *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συν-*

1) *ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων* (Phil. 6, 1). 2) Daß es sich dabei nicht um ein schriftlich fixiertes Evangelium handelt, darüber vgl. v. d. Goltz, Ign. v. Ant. S. 79 f. 3) Vgl. Smyrn. c. 8, 2: *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.*

ηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος (c. 5, 2) und c. 9, 2: οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας· πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε. Von hier aus verstehen wir es, weshalb Ignatius in seinem Briefe an die Magnesier c. 8, 2 die Propheten so herausstreicht: οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν[1], ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτὸν und gleich darauf c. 9, 2: πῶς ἡμεῖς δυνήσόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ· οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ ταῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν. Und was von den Propheten gilt, das gilt auch von den alttestamentlichen Institutionen. Auch sie sind vortrefflich, aber sie sind überwunden. Als Beispiel wird das alttestamentliche Priestertum gewählt, von dem es heißt Philad. c. 9, 2: καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ. αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. Wir ersehen aus diesen Ausführungen, daß Ignatius das gesamte A. T. sub specie Christi wertet und dadurch seine relative Inferiorität bei aller Anerkennung seiner Vortrefflichkeit behauptet. Er ist entschiedener Vertreter der χριστομαθία (c. 8, 2). Auf diesem Hintergrunde heben sich die von ihm bekämpften Gegner ganz natürlich ab. Sie wollen die Absolutheit des εὐαγγέλιον nicht anerkennen, sie wollen umgekehrt dieses εὐαγγέλιον nur sub specie veteris testamenti werten und es als geradlinige Fortsetzung der alttestamentlichen Offenbarung betrachten. Deshalb berufen sie sich auf die von ihnen so hochgeschätzten ἀρχεῖα; die alttest. Offenbarungsurkunden sind für sie neben dem Ev. die Norm im Leben und in der Lehre; sie können es nicht fassen, daß alles das, was bisher als heilige göttliche Offenbarung galt,

1) Soll damit wie Act. 7, 52 auf die Halsstarrigkeit des Judenvolkes hingewiesen werden?

mit einem Schlage durch Christus aufgehoben und keine Geltung mehr haben soll. Diese Leute kämpfen offensichtlich gegen einen antijudaistischen Radikalismus, der innerhalb der Heidenkirche sich in Überspannung paulinischer Gedanken bemerkbar macht, als dessen entschiedenster literarischer Verfechter uns der Verfasser des Barnabasbriefes entgegentritt und der später seine vollendetste Ausbildung bei Marcion und den Gnostikern gefunden hat. Deshalb handelt es sich in dem Streite gar nicht um Lehren christologischer Natur, speziell um die von den Doketen bestrittenen Tatsachen des Todes und der Auferstehung des Messias[1], theoretische Erörterungen kommen nicht in Frage. Gegenstand der Kontroverse ist in erster Linie eine verschiedene Lebensweise, die eine natürliche Folge der Wertschätzung, sei es des A., sei es des N. T.s. bildet. Daher hat Ignatius diesen Gegensatz richtig in die Formel gefaßt: *Ἰουδαϊσμός* und *Χριστιανισμός* (Philad. 6, 1) oder noch präziser: *κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν* und *κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν* (Magn. 8, 1; 10, 1). Wenn die Propheten als Zeugen angerufen werden, u. zw. von beiden Seiten, — das *γέγραπται*[2] des Ignatius (Philad. 8, 2) ist m. E. nur auf Stellen aus dem A. T. zu deuten, indem die Gegner der Beweiskraft der den Propheten entnommenen Stellen ausweichen durch *πρόκειται*, „das ist eben die Frage, ob die Auslegung richtig ist“[3] — so reklamiert Ignatius die Propheten für sich nicht in erster Linie vom Gesichtspunkte des Weissagungsbeweises, sondern vom Standpunkt ihres Wandels. Kühnlich behauptet er, daß sie *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν* (Magn. c. 8, 1), daß sie in ihrem Wandel die wahren Jünger Christi gewesen seien (Magn. c. 9, 2). Bildeten wirklich die Weissagungen der Propheten in bezug auf Tod und Auferstehung Christi die Streitfrage, so könnte man überhaupt nicht den Vorwurf des *Ἰουδαΐζειν* verstehen, denn darunter kann man doch nur begreifen das Festhalten an jüdische Sitten und Gebräuche, ins-

1) So von der Goltz, Ignatius von Antiochien S. 81 f. 2) Möglich, daß Ignatius mit seinem *γέγραπται* (vgl. Ephes. 5, 3; Magn. 12) auf die bekannten Prophetenstellen von der Nichtigkeit der Opfer Am. 5, 25 f. u. dgl. hingewiesen hat. 3) Darauf bezieht sich das *ἑρμηνεύειν Ἰουδαϊσμόν*. Die Gegner halten den Wortsinn des Textes aufrecht, während Ignatius sich wahrscheinlich der allegorischen Methode bediente.

besondere die Beobachtung des Sabbats, der Reinigungen, Waschungen, Speisen usw. Dann versteht man ferner die Aufforderung, den veralteten bösen Sauerteig fortzuschaffen (Magn. 10, 2), und die besondere Anerkennung, die denen zuteil wird, welche bei ihrem Übertritt vom Judentum zum Christentum nicht mehr *σαββατίζειν*, sondern *κατὰ κυριακὴν ζῆν* (Magn. 9, 1). Die Gegner des Ignatius wollen *ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστρέφειν* (Magn. 9, 1), wie es bei den Juden der Fall; sie halten also an dem Buchstaben des Gesetzes nach wie vor fest, weil sie dieses in den *ἀρχεῖα*, d. h. in den heiligen Offenbarungsurkunden vorfinden. In die Tiefen der Probleme, wie sie Paulus in seinen Ausführungen über Gesetz und Evangelium aufgeworfen, ist man dabei sicherlich nicht gedrungen, da ja auch Ignatius von dieser Gedankenwelt ziemlich unberührt geblieben ist.

Es bleibt übrig die Beantwortung der Frage, ob die Gegner des Ignatius Juden- oder Heidenchristen gewesen sind. Wir haben soeben den Vorwurf des *Ἰουδαΐζειν* gehört; dieses wäre geborenen Juden gegenüber etwas deplaziert gewesen, wie auch Paulus Gal. 2, 14 von einem Zwang der Heidenchristen zum *Ἰουδαΐζειν* redet. Ebenso glaubten die Christen keinen größeren Makel der kleinasiatischen Heidenkirche wegen ihrer Passahfeier anhängen zu können als den des *Ἰουδαΐζειν*; deshalb hat Clemens Alex. seiner Streitschrift wider die Quartodecimaner den Titel *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας* gegeben. Die Christen, mit denen Ignatius in Philadelphia in Disput geraten ist, scheinen auf ihn nicht den Eindruck gemacht zu haben, früher geborene Juden gewesen zu sein, wenigstens gehörten sie zur Gemeinde und bildeten kein separatistisches Konventikel, vielmehr spricht alles dafür, daß sie Heidenchristen waren, die wahrscheinlich durch Judenchristen infiziert waren[1]. Eben weil sie das waren, bereitet es dem Ignatius ein

1) Auch v. d. Goltz, Ignat. v. Ant. S. 81, Anm. 1 erblickt in den Gegnern Heidenchristen. Derselben Ansicht huldigt auch Hoennicke, Das Judenchristentum S. 141, aber beide Gelehrte haben sich die Erkenntnis des wahren Tatbestandes dadurch verschlossen, daß sie die Gegner in Philadelphia und Magnesia mit den in den Briefen an die Gemeinde von Ephesus, Tralles und Smyrna bekämpften Doketen identifizieren. Wenn Ignatius in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier von der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung

Ärgernis, aus dem Munde eines Unbeschnittenen Judentum zu vernehmen (Phil. 6, 1), und hält er solchen Rückschrittlern das Verhalten eines Judenchristen vor, der den Sabbat zugunsten des Sonntags geopfert (Magn. 9, 1). Dann haben wir hier dieselben Verhältnisse vor uns, wie sie uns die syr. Didascalie schildert. Das Heidenchristentum ist in gewissen Gemeinden Kleinasiens durch den judaistischen Geist angekränkelt. Das führt sich ohne Zweifel ebenfalls nicht auf das Studium des A. T.s zurück, sondern auf das Vorhandensein zahlreicher Judenchristen in und neben den Heidenchristen. Wenn wir an die Größe der jüdischen Diasporagemeinden[1] denken und den Übertritt zahlreicher Juden zum Christentum in Erwägung ziehen, wird uns dieser Einfluß jüdischen Wesens nicht mehr unbegreiflich erscheinen. Gerade für Philadelphia, wo Ignatius den Zusammenstoß erlebt[2], sind durch das apokalyptische Sendschreiben des Johannes c. 3, 9 Leute aus der Synagoge des Satans bezeugt, die sich falschlicherweise Juden nennen, von denen zugleich in Aussicht gestellt wird, daß sie sich bekehren werden. Und nun gar die Passahfeier am 14. Nisan innerhalb der gesamten Kirche Kleinasiens! Mit Recht haben sich die Kleinasiaten für ihre Praxis auf die Autoritäten eines Philippus von

redet (Magn. c. 11; Philad. 8, 2; 9, 2), so geschieht dies nicht in polemischer Absicht; er will nur sein εὐαγγέλιον, in dem die Gewißheit seines persönlichen Glaubens begründet ist, ins rechte Licht stellen. Unwillkürlich wird aber sein Gedanke mitbestimmt durch die doketischen Strömungen, unter denen er zu gleicher Zeit seine Briefe an die Gemeinden in Ephesus, Tralles und Smyrna geschrieben hat. Daher in Magn. c. 11 die Betonung des ἀληθῶς καὶ βεβαίως und c. 9, 1 bei der Erwähnung des Todes die Bemerkung ὃ τινες ἀρνοῦνται. Diese τινές sind aber durchaus nicht mit den τινές Magn. 6, 1; 7, 1; 8, 2 identisch. Eine Verquickung antijudaistischer und antidoketischer Polemik von seiten des Ignatius liegt also nicht vor. Die doketische und antijudaistische Richtung ist räumlich zu trennen. Damit lehne ich auch die Meinung von Zahn, Ignat. v. Ant. S. 360 ab, daß der Judaismus nur eine Seite derselben Häresie sei, deren christologische Lehren hauptsächlich in den übrigen Briefen bekämpft werden. Auch Lightfoot huldigt in seiner Ausgabe diesem Gedanken.

1) Über die Verbreitung der Juden in Kleinasien vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4], S. 12 ff. 2) Ob überhaupt in Magnesia Leute judaistischer Richtung vorhanden sind, ist nicht einmal dem Ignatius bekannt; seine Erörterungen sind ja prophylaktischer Natur (c. 11).

Hierapolis, eines Johannes gestützt; diese gehörten zu jenen judenchristlichen Emigranten, die nach der Zerstörung Jerusalems in Kleinasien eine neue Heimat gefunden und dort missioniert hatten. Von ihrem Geiste sind abhängig Männer wie der Presbyter Aristion, der geheimnisvolle Presbyter Johannes, Papias von Hierapolis, Melito von Sardes u. a. Dann wird man begreifen, wie nicht das Evangelium des Paulus einen vollkommenen Sieg davongetragen, vielmehr der jüdische resp. judenchristliche Sauerteig noch eine starke Nachwirkung gehabt hat, wie es sich besonders in der eschatologischen Gedankenwelt zeigt. Dies mußte auch auf die Stellung zum Judenchristentum von Einwirkung sein. Unmöglich konnte man die Judenchristen zu den Häretikern stellen, wenn sie an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes festhielten. Das ist noch der Standpunkt des Justin, der vielleicht unter dem Eindruck der Verhältnisse in Kleinasien steht (vgl. Did. c. Tryph. c. 47). In diesem Milieu muß auch der Verfasser der Epistola aufgewachsen sein: er gehört der vorirenäischen Zeit an. In seinen Augen bildet das Evangelium des Paulus für die Heidenchristen keinen Gegensatz zu dem Evangelium der Urapostel für die Judenchristen; eben deswegen kann man die Abweichung im Lebenswandel ruhig ertragen und die Hoffnung auf die ἐπαγγελία ihnen nicht absprechen. Der Verfasser hat sich den Standpunkt des Lukas zu eigen gemacht, dessen Apostelgeschichte ihm nicht unbekannt war. Mit ihm, der ebenfalls Heidenchrist, teilt er bei allem Universalismus die Hochschätzung des Heilswertes des A. T.s. Sein Selbstbewußtsein als Heidenchrist kommt dadurch zum Ausdruck, daß er sich als Glied der größeren Masse fühlt, der gegenüber das Judenchristentum in den Hintergrund getreten ist und um seine Gleichberechtigung für das Reich Christi kämpfen muß. Die Verehrung der religio antiqua Judaeorum ist dadurch nicht erstorben. Jener altertümliche Standpunkt zum alten Volke im Spiegel des Judenchristentums war seit Irenäus innerhalb der Großkirche, abgesehen von örtlichen Verhältnissen, aufgegeben.

Damit möchte ich die Aufzählung der Einzelbeobachtungen für die chronologische Fixierung der Schrift beschließen. Manche Punkte werden weniger beweiskräftig erscheinen, aber als Ganzes genommen sollte an der Entstehung im zweiten Jahrhundert

kein Zweifel bestehen. Aber gerade diese Bestimmung bietet der Möglichkeiten noch genug; vor allem platzen die Geister aufeinander, wenn die Frage beantwortet werden soll, ob die erste oder die zweite Hälfte in Anspruch genommen wird, denn für das zweite Jahrhundert ist bei der rapiden Entwicklung des Christentums jedes Jahrzehnt von Bedeutung. Deshalb müssen wir uns danach umsehen, ob die Schrift selbst irgendeine sichere Handhabe bietet. Und in der Tat findet sich eine Stelle, die die Grundlage aller chronologischen Erörterungen bilden muß. Als nämlich die Apostel die Frage an den Herrn richten, nach wieviel Jahren seine Ankunft auf Erden erfolgen werde, um zu richten die Lebendigen und die Toten, erhalten sie ohne Umschweife die gewünschte Antwort. Sie lautet nach der koptischen Überlieferung (Ko. IX, 13 f.): „Wenn der hundertste Teil und der zwanzigste Teil (= das Hundertundzwanzigstel) vollendet sein wird, zwischen der Pentekoste und dem Fest der Ungesäuerten, wird stattfinden die Ankunft des Vaters". Der Äthiope (S. 58, 1 f.) bietet: „Wenn 150 Jahre vorbei sind zwischen dem Pfingst- und dem Passahfeste wird die Ankunft meines Vaters stattfinden"[1], der Lateiner: Anno implente inter pentecosten et azyma erit adventus patris mei; vorher liest Hauler (qu oder ǫu) inta und bemerkt, daß am Zeilenschluß vielleicht 2—3 Buchstaben übergeschrieben sind. Es ist im höchsten Grade bedauerlich, daß der Lateiner bei der zwiespältigen Überlieferung nicht die Entscheidung bringt, um allem Streiten ein Ende zu bereiten[2]. Wie lautete nun der griechische Text im Original? Soviel ist sicher, daß der Satz einen Genitivus absolutus enthielt, dem der Ablativus absol. im Lateinischen entspricht. Ferner muß der Zahlenangabe das Wort ἔτους beigegeben gewesen sein und die Zahl selbst in der Ordinalzahl gestanden haben; für das erstere ist der Äth. und Lat. Zeuge, für das zweite der Kopte und Lat. Jetzt stehen wir aber vor der Hauptdifferenz, der Kopte spricht von 120 Jahren, der Äthiope von 150 Jahren, der Lat. ist lückenhaft, doch lassen die Reste von (qu)inta auf quinquagesimo raten, so daß die Zahl

1) Guerrier übersetzt: Lorsque l'an 150 sera écoulé. 2) Eine neue genauere Untersuchung der Stelle mit Hilfe der Photographie wird erst nach dem Kriege möglich sein.

des Äthiopen als ursprünglich gelten könnte. Der Verfasser läßt nun nicht den Herrn sagen, daß die Parusie im Jahre 120 resp. 150 stattfindet, sondern nach deren Verlauf, wodurch ein gewisser Spielraum verbleibt. Hat er im Anschluß an Lukas die Geburt Jesu 30 Jahre vor das 15. Regierungsjahr des Tiberius gesetzt, so sollte die Parusie nach Ablauf von 150 resp. 180 Jahren erfolgen; demgemäß müßte die Schrift vor dem Jahre 150 resp. 180 n. Chr. verfaßt sein. Nun trifft es sich merkwürdig, daß Justin Apol. I, 46. 1 von 150 Jahren spricht, die seit der Geburt Christi verflossen sind. Hat vielleicht unser Verfasser, dessen Abhängigkeit von der Gedankenwelt des Justin wir verschiedentlich konstatiert haben, diese Zahlenangabe gelesen und darauf seine Berechnung eingestellt? Betrachten wir nun die Zahlen selbst, so bleibt zunächst unaufgeklärt, wie der Kopte zu der Zahl 120 gekommen ist —; vielleicht liegt ein Versehen des Übersetzers beim Ablesen der Zahl, die in Ziffern oder im griechischen Wortlaut gegeben war, vor; oder es scheint eine Verderbnis im Urtexte vorhanden gewesen zu sein, da das ursprüngliche ⲉⲧⲟⲩⲥ ganz unübersetzt geblieben und das zu erschließende ⲧⲟⲩ ⲉⲛⲁⲧⲟⲥⲧⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲙⲟⲥⲧⲟⲩ gar keinen befriedigenden Sinn gibt[1]. Demnach werden wir uns bis auf weiteres für die Zahl des Äthiopen entscheiden müssen; der Text hat im griechischen Original also gelautet: *τοῦ ἑκατοστοῦ καὶ πεντηκοστοῦ ἔτους πληρωθέντος ἔσται ἡ παρουσία τοῦ πατρός.* Die Parusie wird also in den Zeitraum nach 180 n. Chr. verlegt, so daß die Schrift selbst vor 180 verfaßt sein muß.

Zu dieser für die chronologische Fixierung wichtigen Stelle gesellt sich eine andere. S. 102, 13 f. erinnern die Apostel den Herrn daran, daß er gesagt, es würden Zeichen und Wunder geschehen im Himmel und auf der Erde, noch bevor das Ende

1) War in der Vorlage ⲣⲕ statt ⲣⲏ verschrieben? Nachträglich macht mich Prof. Schubart darauf aufmerksam, daß der Fehler im koptischen Text wahrscheinlich dadurch entstanden sei, daß im griechischen Text ⲧⲟⲩ ⲣ̄ⲏ̄ⲥ̄ gestanden und der Übersetzer die Ligatur ⲥ̄ für ⲉⲧⲟⲩⲥ nicht verstanden habe. Infolge dessen ist in der achmimischen Übersetzung ⲉⲧⲟⲩⲥ unübersetzt geblieben, während in einer späteren Übersetzung, auf die der Äthiope zurückgeht, dieses Versehen nicht eingetreten ist. Verwechslung von ⲣⲏ und ⲣⲕ ist ja graphisch leicht möglich.

der Welt komme, und bitten, sie zu lehren, wie sie es erkennen könnten. Darauf erhalten sie die Antwort: „Ich werde (es) euch lehren, nicht jedoch an euch (zu eurer Zeit) wird es geschehen, sondern an denjenigen, die ihr belehren werdet und die glauben werden, sowie auch an denjenigen, die diesen Mann hören und an mich glauben. In jenen Tagen wird es geschehen" (S. 103, 2ff.). Hier versichert der Herr, daß die Fragesteller die Wehen der Endzeit nicht erleben werden, wohl aber sowohl diejenigen Christen, die von den Uraposteln bekehrt, als auch diejenigen, die von dem Apostel Paulus für den Glauben gewonnen werden[1]. Darnach werden die Wehen in die nachapostolische Zeit verlegt, auch Paulus ist davon ausgeschlossen. Fraglich bleibt, ob bereits die erste Generation der Bekehrten oder eine spätere gemeint ist, während die Endzeit selbst resp. die Parusie Christi in weitere Zukunft verlegt wird. Auf jeden Fall ersieht man von neuem aus dieser Weissagung, daß unser Verfasser nicht im dritten Jahrhundert gelebt haben kann, da sonst seine Bemerkungen gänzlich in der Luft schweben würden.

Ist nun die Epistola vor 180 n. Chr. entstanden, so stimmt damit aufs beste unsere frühere Ansicht, daß der Verfasser der Generation der Apologeten angehört. Wie einst Justin den Kampf mit dem Gnostizismus eingeleitet und er sowohl wie die andern Apologeten den christlichen Auferstehungsglauben verteidigt haben, so hat in ihrem Sinne auch unser Autor zu den geistigen Waffen gegriffen, um die Kirche von dem gefährlichen Feind zu befreien. Diesem Datum würde nicht entgegenstehen die Tatsache, daß dem Verfasser der ntliche Kanon in dem Umfange, wie er dem Irenäus bekannt war, bereits vorgelegen hat. Denn wie wir konstatiert haben, gehörte zum Kanon der ntlichen Schriften das viergliedrige Evangelium, der Apostolos und die Apostelgeschichte. Sollte freilich die Beobachtung von Harnack (Das neue Testament um 200, S. 53) zu Recht bestehen, daß die Apostelgeschichte vor 170—180 n. Chr. nicht zitiert wird und keine Notiz darauf hinweise, daß sie irgendwelche Bedeutung in den Gemeinden gehabt habe, so würden wir die Abfassung

1) Ich möchte noch darauf hinweisen, daß wiederum Judenchristen und Heidenchristen unterschieden und doch als eine Einheit betrachtet werden (s. o. S. 182ff).

der Epistola in dieses Jahrzehnt verlegen müssen, aber einerseits steht nicht fest, ob die Epistola schon einen festumrissenen Kanon ntlicher Schriften voraussetzt, andererseits muß doch schon Irenäus, bevor er seine Heimat von Kleinasien nach Gallien verlegt hat, die Apostelgeschichte in seinem Kanon besessen haben. Dazu kommt, daß nach den eigenen Untersuchungen von Harnack die Apostelgeschichte aus der Feder des Arztes Lukas geflossen sein soll, so daß sie lange Zeit vor 170 zu den Vorleseschriften gehört hat.

Erweist sich der Verfasser von hier aus als Glied der werdenden altkatholischen Kirche, so auch vom Standpunkt der Symbolforschung. Denn er kennt nicht nur ein ausführliches Kerygma von Christus (S. 27, 3ff.), sondern auch ein Glaubensbekenntnis, das wie das Symbolum Romanum eine dreigliedrige Formel enthielt. Ausdrücklich bezeichnet er die fünf Brote bei dem Speisungswunder als „das Abbild der *πίστις*, was betrifft das große Christentum", und begreift darunter den Glauben *εἰς τὸν πατέρα παντοκράτορα, εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σωτῆρα ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον τὸν παράκλητον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (S. 32, 3 f.). Da haben wir einen Ausschnitt aus der trinitarischen regula fidei vor uns, da das Ganze als Abbild des Glaubens gilt; um den Wortlaut selbst hat der Verfasser sich nicht gekümmert. Denn wie wir aus dem Proömium (S. 26, 6, vgl. S. 27, 4ff.) entnehmen können, lautete der erste Teil in Übereinstimmung mit dem Symbolum Romanum *εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα*. Das christologische Kerygma ist verkürzt, da es hier nur auf die lapidaren Glaubenssätze abgesehen und kurz vorher ein weit ausgesponnenes Kerygma vorgetragen war (S. 27, 3ff.): doch können wir es aus gelegentlichen Bemerkungen rekonstruieren. Die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ θεοῦ* finden wir S. 27, 4; 28, 8; 94, 7 = Ko. XXVI, 3; 126, 3 = Ko. XXIX, 8), aber der Zusatz *μονογενής* scheint gefehlt zu haben; das würde stimmen zu der Beobachtung, daß dieses Epitheton in den altchristlichen Schriften vor Irenäus äußerst selten vorkommt. Daß Christus der *κύριος ἡμῶν* ist, wird öfters betont (S. 26, 13; 27, 3; 29, 1; 32, 2 u. = Ko. I, 3). Die Geburt aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria lesen wir S. 28, 10, den *σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* S. 36, 4 = Ko. I, 13 und den *ταφέντα*

S. 36, 8 = Ko. I, 15. Die *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* wird ja ausführlich geschildert[1] und am Schluß die Himmelfahrt (S. 154). Auch der Gedanke des Sitzens zur Rechten des Vaters ist belegt durch S. 27, 10 (vgl. S. 64, 7 = Ko. XI, 5) und das *ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* durch S. 56, 10 = Ko. IX, 10. Auffällig ist das Epitheton *παράκλητος* zu *πνεῦμα ἅγιον* (S. 32, 4); es stand freilich nicht im Symbol, aber der Zusatz würde, wenn echt, darauf deuten, daß der Verfasser von der montanistischen Krisis in Kleinasien noch unberührt war, da durch diese der Paraklet in Mißkredit gekommen war. Die nächsten 2 Glieder *ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* sind unverändert übernommen (S. 32, 5), nur das letzte Stück, die *σαρκὸς ἀνάστασιν*, fehlt, da die Gleichung mit den fünf Broten nur die Anführung von fünf Stücken zuließ und andererseits dieses Thema ja das Hauptstück der Apologetik in der Epistola bildet. Die Typologie selbst ist dem Kopfe des Verfassers entsprungen. Ist nun die regula fidei in abgeschlossener Form vorhanden, so bewegt sich der Verfasser bei der Explikation des Bekenntnisses genau wie gegenüber dem Buchstaben des heiligen Textes noch in ganz freien Bahnen; ein bestimmt interpretiertes Bekenntnis kennt er nicht; der Kampf mit der gnostischen Häresie hat noch keine festen theologischen Formeln geschaffen. Nach Harnack[2] ist das Symbol vor der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnostizismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder etwas früher entstanden; als Heimat des Symbols gilt ihm Rom. Dem würde widersprechen, daß der Verfasser der Epistola bereits vor 180 n. Chr. ein mit dem altrömischen identisches Taufsymbol gekannt hat, und daß dieses im Osten, genauer in Kleinasien, verbreitet war. Ist dies wirklich der Fall, so kann die These von Harnack, es sei die Existenz eines solchen Symbols vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts im Orient unerweislich, nicht mehr aufrecht erhalten werden; wenigstens kann man m. E. das Zeugnis des Clemens Alex. für den Gebrauch eines fest formulierten Symbols in Alexandrien nicht mit gleicher Sicherheit bestrei-

1) Daß der Verfasser zwischen Tod und Auferstehung einen Descensus ad inferos kennt, habe ich oben S. 315 f. angeführt. Zur regula fidei wird das Stück noch nicht gehört haben. 2) Altchristl. Literaturgeschichte, II, 1 S. 524 ff., Herzog's RE³ I, S. 742 ff., Dogmeng. I⁴, S. 356 f. — Kattenbusch, Apost. Symbol Bd. I.

ten[1]; auch gewinnt es an Wahrscheinlichkeit, daß das von Justin Apol. I, 61 verwertete Kerygma ein Stück des Taufsymbols bildete[2], das nicht aus Rom, sondern aus Kleinasien bezogen war. Insbesondere wird man sich hüten müssen, sollte der Verfasser der Epistola ein älterer Zeitgenosse des Irenäus gewesen sein, in dem von Irenäus benutzten *κανὼν τῆς ἀληθείας* ein aus Rom erborgtes Symbol zu erblicken, vielmehr hätte er ein solches Bekenntnis von seiner Heimat nach Gallien mitgenommen. Damit würde sich die Wagschale entschieden zugunsten derjenigen Gelehrten neigen, die wie Caspari, Zahn, Loofs u. A. die Existenz eines alten orientalischen, genauer eines kleinasiatischen Symbols annehmen und das römische Symbol für eine Tochter oder Schwester dieses orientalischen Typus erklären. Mit einem gewissen Rechte könnte freilich die Gegenpartei die These vertreten, daß bei den engen Beziehungen, die im 2. Jahrh. zwischen Kleinasien und Rom bestanden, das Symbol von der kleinasiatischen Kirche frühzeitig übernommen ist.

Damit möchte ich meine Untersuchungen, die gegen meinen eigenen Willen einen so großen Umfang angenommen haben, zum Abschluß bringen und noch einmal kurz das gewonnene Resultat zusammenfassen: Die Epistola apostolorum ist von einem Vertreter der Großkirche behufs Bekämpfung der gnostischen Häresie, speziell des Doketismus verfaßt. Die Heimat ist Kleinasien und die Entstehung ist auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, genauer auf 160—170 n. Chr., zu datieren.

Zum Schluß will ich noch betonen, daß ich durchaus nicht den Ruhm beanspruche, die in Betracht kommenden zahlreichen Fragen und Probleme definitiv gelöst zu haben. Dazu wird es der Mitarbeit zahlreicher anderer Forscher bedürfen. Meine langjährigen, freilich oft unterbrochenen Bemühungen um den Text und das Verständnis dieses altchristlichen Denkmals würden vollkommen belohnt werden, wenn aus dem Streite der Meinungen für die in vieler Hinsicht so in Dunkel gehüllte Entwicklung der alten Kirche im zweiten Jahrhundert auf Grund des neuen Quellenmaterials neue bleibende Erkenntnisse gewonnen würden.

---

1) Vgl. Harnack, Dogmeng. I[4], S. 367 f. gegen Caspari, „Hat die alex. Kirche z. Z. des Clemens ein Taufbekenntnis besessen oder nicht?“ in der Z. f. kirchl. Wissensch. 1886, S. 352 ff. 2) Vgl. Bornemann, Das Taufsymbol Justins in der Z. f. KG. III, S. 1 ff.

Exkurs I.

Der Gnostiker Kerinth. Die Aloger.

Ich habe o. S. 365 auf die Abhandlung von Ed. Schwartz: Johannes und Kerinth, Z. f. ntliche Wissensch. 1914, H. 2, S. 210 ff. hingewiesen, in welcher der Versuch gemacht wird, die Nachrichten des Irenäus über Kerinth als Fiktion hinzustellen und letzteren sowohl wie den Apostel Johannes in Ephesus aus der Geschichte auszumerzen. Bei der großen Bedeutung, die eine derartige These für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit des Irenäus besitzt, werden wir nicht umhin können, diese Ausführungen, was den Kerinth anbetrifft, einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Leider muss dabei längst Bekanntes und Feststehendes von neuem sicher gestellt werden.

Gehen wir zunächst von der ältesten Erwähnung des Kerinth, d. h. von den Mitteilungen des Irenäus aus, so finden wir ihn in dem Ketzerkatalog I, 26, 1 zwischen Karpokrates und den Ebioniten eingereiht. Hier erscheint Kerinth als genuiner Gnostiker, dem folgende Sonderlehren zugeschrieben werden: 1) Die Welt sei nicht von dem höchsten Gott geschaffen, sondern von einer gewissen Kraft, die von jenem höchsten Wesen weit getrennt wäre und letzteres überhaupt nicht kenne. 2) Jesus sei nicht von einer Jungfrau, sondern als Sohn Josephs und Marias wie alle übrigen Menschen geboren, habe sich aber vor diesen durch Gerechtigkeit und Weisheit ausgezeichnet. 3) Nach der Taufe sei von der ὑπὲρ τὰ ὅλα ἀνθεντία, d. h. von der über alles erhabenen Gottesmacht resp. von dem ersten Gott Christus in Taubengestalt auf Jesus herabgekommen, habe den unbekannten Vater verkündet und Wunder getan. 4) Am Ende sei Christus von Jesus gewichen, daher habe nur Jesus am Kreuze gelitten und sei auferstanden, der pneumatische Christus sei dagegen vom Leiden unberührt geblieben.

Sind diese Angaben richtig, so gehört Kerinth dem älteren Stadium der gnostischen Bewegung an, die noch nicht ein umfangreiches Aeonensystem ausgebildet und sich in der Christologie die ursprüngliche Wertung der Person Jesu zu eigen gemacht hatte. Irenäus stellt ihn zu der Gruppe: Karpokrates, Ebioniten und Nicolaiten; alle vier verbindet die Ansicht, daß Jesus ein natürlicher Sohn des Joseph und der Maria gewesen, der bei der Taufe durch eine Kraft von oben ausgerüstet worden sei. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Worte zu deuten c. 26, 2: Qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt quidem mundum a deo factum; ea autem, quae sunt erga dominum [non] similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur.

In der Lehre von der Weltschöpfung stimmen die Ebioniten überein, d. h. nicht mit den vorher genannten Gnostikern, sondern mit der Großkirche, indem sie nämlich als Judenchristen in dem Gott des A.T.s den Weltschöpfer erblicken, den gnostischen Dualismus nicht anerkennen[1]. Was nun Christus anbetrifft, so sollen sie eine ähnliche Meinung wie Kerinth und Karpokrates vertreten[2]. Irenäus gebraucht den Ausdruck *ὁμοίως*; dies trifft aber nicht den wirklichen Tatbestand, denn in Wahrheit ist die Grundanschauung der Ebioniten eine ganz verschiedene, da sie nur an dem ältesten synoptischen Christustypus festhielten, indem sie in Jesus den Menschen verehrten, der bei der Taufe mit dem heiligen Geiste begabt wurde, infolge dessen die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau ablehnten. In den Augen der Großkirche wurden sie durch diese Wertung der Person Jesu zu Häretikern, aber sie wurden fälschlich zu den Gnostikern gestellt, mit denen sie auch in christologischer Beziehung nicht die geringste Berührung haben, denn erst auf ihren Glauben an den mit göttlichem Geiste bei der Taufe ausgerüsteten Menschen haben Karpokrates und Kerinth die Sonderlehre von dem *ἄνω Χριστός* und dem Menschen

1) Richtig umschreibt Pseudo-Tertullian diesen Gedanken: huius successor Ebion fuit, Cerintho non in omni parte consentiens, quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum. 2) Im lat. Text des Irenäus steht non similiter; das gibt aber keinen Sinn, daher verbessern manche non similiter in consimiliter. Hippolyt, Elech. VII, 34 bietet richtig: *τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν.* Vgl. X, 22, Philastrius c. 37: Hebion discipulus Cerinthi in multis ei similiter errans.

Jesus aufgebaut. Wie also die Ebioniten zu Unrecht in den gnostischen Ketzerkatalog geraten sind, so verrät die Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und die Unterscheidung des oberen Christus von dem Menschen Jesus ohne weiteres Kerinth als Anhänger der gnostischen Häresie.

Noch an einer anderen Stelle tut Irenäus der Lehre des Kerinth Erwähnung, wenn es III, 11, 1 heisst: Hanc fidem annuntians Johannes domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientiae, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus deus qui omnia fecit per verbum suum; et non quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem patrem domini, et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris, et iterum revolasse in suum Pleroma, et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium unigeniti; et eam conditionem quae est secundum nos, non a primo deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subiecta et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia." Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 412 hat in diesem Berichte eine Ergänzung zu den Mitteilungen des Iren. I, 26, 1 erblickt und auf Grund dessen dem Kerinth ein System der ausgebildeten Gnosis beigelegt. Nun wendet sich Irenäus aber garnicht direkt gegen Kerinth, sondern behauptet nur, daß das Evangelium des Johannes gegen den von Kerinth verbreiteten Irrtum und gegen die Nicolaiten, die ein *ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* gewesen, gerichtet sei. Würden wir dies wörtlich nehmen, so hätte das Evangelium auch die Bekämpfung der Nicolaiten im Auge, die noch vor Kerinth ihr Unwesen getrieben haben, da ja ihr Gründer Nicolaus zu den von den Aposteln ordinierten sieben Diakonen gehört haben soll (adv. haer. I, 26, 3; vgl. Act. 6, 5). Aber die chronologische Fixierung der Nicolaiten multo prius hat zur Voraussetzung die verschiedene Abfassungsbestimmung der beiden Schriften des Johannes, denn bekämpft sind sie nach den Angaben des Irenäus I, 26, 3 in der Apokalypse. Diese aber ist wiederum nach Iren. V, 30, 3 am Ende der Regierungszeit des

Domitian verfaßt, dagegen das Evangelium, zu dessen Abfassung Johannes durch die Ketzerei des Kerinth bewogen sein soll, erst nach des Johannes Rückkehr aus Patmos in Ephesus, woselbst er bis in die Regierungszeit Trajans gelebt haben soll (adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4). Von hier aus haben wir also das multo prius zu werten. Um nun die Nicolaiten mit Kerinth auf eine Linie zu stellen, muß Irenäus diese zu den Gnostikern rechnen, obwohl die Bekämpfung von seiten des Apokalyptikers Johannes sich, wie Irenäus richtig bemerkt, nur auf ihre Lasterhaftigkeiten bezog (Apoc. 2, 14. 15). Im eigentlichen Sinne gehören sie ebenso wenig wie die Ebioniten in einen gnostischen Ketzerkatalog, sondern höchstens in einen allgemeinen Ketzerkatalog. Dem gnostischen Dualismus haben sie und die Ebioniten keineswegs gehuldigt, deshalb kann auch Johannes auf sie nicht gemünzt haben sein Evangelium, quoniam unus deus, qui omnia fecit per verbum suum, im Gegensatz zu ihren angeblichen Lehren von dem Demiurgen und dem höchsten Gotte, von dem passibilis Jesus und dem impassibilis Christus. Die Bemerkung quemadmodum illi dicunt kann daher überhaupt nicht ausschließlich auf die beiden vorher genannten Gruppen der Kerinthianer und Nicolaiten bezogen werden, sondern der Blick ist, wie schon das Wort *ψευδώνυμος γνῶσις* zeigt, auf die ganze Erscheinung gerichtet, in erster Linie wohl auf die Valentinianer, deren Bekämpfung Irenäus sich zum Ziel gesteckt hat. So erweitert sich auch der Gedanke, daß Johannes sein Evangelium behufs Widerlegung des Kerinth und der Nicolaiten verfaßt, zu dem umfassenden Gedanken, daß das Evangelium die beste Waffe zur Widerlegung aller gnostischen Phantasien über Gott und Christus biete. Infolge dessen marschieren adv. haer. III, 11, 2 bei der Erörterung der Weltschöpfung Marcion, die Gnostici und Valentinianer auf, ebenso bei der Lehre von Christus dieselben Gruppen mit ihren verschiedenen Doctrinen, wenn es c. 11, 3 heißt: „Secundum autem illos neque verbum caro factum est neque Christus neque qui ex omnibus factus est, salvator. Etenim verbum et Christum nec advenisse in hunc mundum volunt; salvatorem vero non incarnatum neque passum; descendisse autem quasi columbam in eum Jesum, qui factus esset ex dispositione, et cum annuntiasset incognitum patrem, iterum ascendisse in Pleroma. Incarnatum autem et passum quidam quidem

eum qui ex dispositione sit, dicunt Jesum, quem per Mariam dicunt pertransisse quasi aquam per tubum: alii vero demiurgi filium[1], in quem descendisse eum Jesum qui ex dispositione sit: alii rursum Jesum quidem ex Joseph et Mariam natum dicunt et in hunc descendisse Christum, qui de superioribus sit, sine carne et impassibilem exsistentem". Da gibt uns Irenäus eine kurze Zusammenstellung[2] der verschiedenen gnostischen Thesen über Jesus-Christus, wie wir sie im ersten Buche dieses Werkes lesen, nämlich I, 7, 2 (Valentinianer); 15, 3 (Marcus); 25, 1 (Karpokrates); 26, 1 (Kerinth), 30, 13 (Ophiten). Daraus erhellt, daß die Bemerkungen des Irenäus III, 11, 1 für die gnostischen Lehren des Kerinth ausscheiden; die Gedanken über Monogenes, Logos, Soter, Pleroma sind auf einem andern Boden gewachsen.

Im übrigen gibt das Werk des Irenäus keine weitere Ausbeute, abgesehen von der Notiz über das Zusammentreffen des Apostels Johannes mit dem Häretiker in einem Badehause zu Ephesus (adv. haer. III, 3, 4), eine Geschichte, die die Gewährsmänner des Irenäus aus dem Munde des Polykarp vernommen haben wollen. Damit ist er in den Augen des Irenäus wenigstens ein Zeitgenosse, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels gewesen, und hat seine Wirksamkeit in Kleinasien ausgeübt.

Nichts Neues erfahren wir über Kerinth bei Hippolyt, der in seinem Elenchos VII, 33 ihn ganz im Anschluß an Irenäus schildert, wo er ihn auch in derselben Reihenfolge: Karpokrates, Kerinth, Ebioniten behandelt. Wir besitzen auf diese Weise den griechischen Text des Irenäischen Originalwerkes, nur an Stelle des Irenäischen *in Asia* bietet er die singulare Notiz *αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς*, während es in der Epitome X, 21 heißt: *ὁ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἀσκηθείς*. Beides besagt im

[1] Vgl. die gleichen Zusammenstellungen adv. haer. III, 16, 1 Quamiam autem sunt qui dicunt, Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem patrem incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma: . . . . . et esse quidem filium Iesum, patrem vero Christum et Christi patrem deum: alii vero putative eum passum naturaliter impassibilem exsistentem: qui autem a Valentino sunt, Iesum quidem qui sit ex dispositione, ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatorem descendisse, quem et Christum dici etc.

Grunde nicht dasselbe, denn nach der letzteren Angabe müßte man annehmen, daß Kerinth seine Erziehung in Ägypten selbst genossen habe, nach der ersteren, daß er in der Weisheit der Ägypter unterrichtet gewesen sei, damit stimmt auch der Satz in der Inhaltsangabe zu Buch VII überein: *ὅτι Κήρινθος μηδὲν ἐκ γραφῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν Αἰγυπτίοις δοξάντων δόξαν συνεστήσατο* [1]. Diese Notiz atmet ganz den Geist des Hippolyt, der in seiner Schrift den Nachweis führen will, daß die Häupter der gnostischen Häresie ihre Lehren der hellenischen Philosophie entnommen haben. Dabei spielt auch die Weisheit der Ägypter eine große Rolle [2], aus der angeblich Pythagoras und Plato geschöpft haben sollen. Worin in dem Gedankensystem des Kerinth die ägyptische Weisheit zu suchen ist, wird nicht weiter begründet. Deshalb kann Hippolyt seine Angabe nicht aus irgend einer Quelle bezogen haben, sie ist vielmehr sein eigenes Fündlein. Infolge dessen ist auch bei Hippolyt das unzweifelhaft echte *ἐν Ἀσίᾳ* der Vorlage unterdrückt [3]. Jedenfalls kennt Hippolyt nur einen Gnostiker Kerinth, und wir können annehmen, daß in dem seinem Elenchos voraufgegangenen Syntagma diese Darstellung keine Abweichung gezeigt hat.

Das wird bestätigt durch die Angaben des Pseudotertullian, die adv. omn. haer. 10 also lauten: post hunc (sc. Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit, similia docens. Nam et ipse mundum institutum esse ab angelis dicit. Christum ex semine Joseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens, ipsam quoque legem ab angelis datam perhibens, Judaeorum deum non dominum, sed angelum promens(?). Ohne auf die Quellenfragen hier weiter eingehen zu wollen, so steht so viel fest, daß der Verfasser mehr eine Paraphrase liefert als eine vollständige Darstellung, denn in den Mitteilungen über die Christologie vermißt man gerade die Hauptsache, durch die der gnostische Charakter hervortritt. Was jetzt vorliegt, könnte auch als Meinung der Ebioniten gelten. Andererseits fügt Ps.-Tertullian eine Notiz über die Stellung zum Gesetz hinzu, daß nämlich

1) Vgl. Elench. VII, 27: *ταῦτα μὲν οὖν ἐστιν ἃ Βασιλείδης μυθεύει σχολάσας κατὰ τὴν Αἴγυπτον, καὶ παρ' αὐτῶν τὴν τοσαύτην σοφίαν διδαχθεὶς ἐκαρποφόρησε τοιούτους καρπούς.* 2) Vgl. Elench. IV, 44, 3; VI. 21, 3; IX, 27, 3. 3) Fälschlich hat Harvey für den Text des Irenäus auf Grund des Hippolyt „in Aegypto" vorgeschlagen.

dieses von Engeln gegeben: da er gleich darauf bemerkt, daß der Gott der Juden nicht der κύριος, sondern ein Engel sei, soll damit wohl gesagt sein, daß eben dieser Judengott mit dem gesetzgebenden Engel identisch sei[1]. Diese Notiz braucht garnicht in der benutzten Quelle gestanden zu haben, da die Ansicht eine Konsequenz aus der Haltung zum Weltschöpfer ist, also leicht erschlossen werden konnte. Man erkennt diese selbständige Haltung des Verfassers ebenfalls aus dem Referate über Ebion, den er in Übereinstimmung mit Irenäus und Hippolyt dem Kerinth folgen läßt: Huis successor Ebion fuit, Cerintho non in omni parte consentiens[2], quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum, et quia scriptum sit, Nemo discipulus super magistrum, nec servus super dominum, legem etiam proponit, scilicet ad excludendum evangelium et vindicandum Judaismum. Und was für uns die Hauptsache: Auch Ps.-Tertullian weiß nichts von einem Judaisten Kerinth, stellt er ihn doch sogar im Gegensatz zum Ebion.

Betrachten wir im Anschluß daran die Mitteilungen des Theodoret, haeret. fab. II, 3, so folgt auch er den Bahnen des Irenäus und des Hippolyt, doch schließt er sich näher an letzteren an, indem er als einziger Zeuge für den Aufenthalt des Kerinth in Ägypten auftritt und damit seine Quelle deutlich verrät. Er schreibt: *Οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλείστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας, ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο.* Da haben wir die beiden Notizen des Hippolyt vereinigt, einmal daß Kerinth in Ägypten geweilt und zweitens daß er sich mit ägyptischer Weisheit vertraut gemacht. Um nicht seine Vorlage zu verraten, hat Theodoret das Ganze stilisiert. Aber da zu seiner Zeit der kleinasiatische Aufenthalt des Kerinth allgemein verbreitet war, läßt er ihn später nach Asien auswandern. An diesen Gnostiker Kerinth reiht Theodoret ganz unvermittelt den Chiliasten Kerinth. Woher er diesen bezogen hat, verrät er selbst durch den Hinweis auf Cajus und Dionysius v. Alexandrien. Er hat nämlich Euseb. III, 28 ausgeschrieben, wie auch

1) Vgl. bei Basilides c. 4: In ultimis quidem angelis et qui hunc fecerunt mundum, novissimum ponit Judaeorum deum, id est deum legis et prophetarum, quem deum negat, sed angelum dicit.

2) Ps.-Tert. konfrontiert nicht wie Irenäus und Hippolyt den Ebion mit Kerinth und Karpokrates, sondern nur mit Kerinth.

die Notiz über das Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth im Badehause zu Ephesus zeigt.

Ein ganz anderes Bild erhalten wir durch den Bericht des Epiphanius h. 28. Freilich charakterisiert er den Kerinth in c. 1 in Übereinstimmung mit Irenäus[1] und Hippolyt als einen in Asien wirkenden Gnostiker, aber bereits hebt er bei der Gegenüberstellung mit seinem Vorgänger Karpokrates den Judaismus ἀπὸ μέρους des Kerinth hervor, der darin bestehen soll, daß nach Kerinth das Gesetz und die Propheten von den Engeln gegeben sei und daß einer der gesetzgebenden Engel der Weltschöpfer gewesen sei. Wie bei dieser Lehre Epiphanius Judaismus wittern kann, bleibt ein Geheimnis. Den wirklichen Judaisten stellt Epiphanius von c. 2 an sehr ausführlich dar. Da erscheint Kerinth als Zeitgenosse der Urapostel; er gehört zu der Gruppe der zelotischen Judenchristen in Palästina, die in Acta 15, 24 als diejenigen gezeichnet sind, die in Antiochien die Heidenchristen beunruhigten (c. 2). Er soll ferner einer der Widersacher des Petrus gewesen sein, als dieser das Haus des Cornelius betreten und mit Unbeschnittenen zu Tisch gesessen hatte (c. 2 vgl. Act. 11, 2 ff.); auch soll er sich unter denen befunden haben, die wegen des Titus den Paulus der Verunreinigung des heiligen Tempels beschuldigten (c. 4; vgl. Act. 21, 28). Nach c. 5 benutzen die Anhänger des Kerinth ein verstümmeltes Matthäusevangelium, fordern die Beschneidung mit Berufung auf die Beschneidung Christi und verwerfen die paulinischen Briefe. Dazu leugnen nach c. 6 Kerinth und dessen Anhänger die Auferstehung Christi, obwohl sie ihn leiden und gekreuzigt sein lassen, vielmehr verlegen sie seine Auferstehung auf die allgemeine Auferstehung der Toten. Gegen ihn habe Paulus seine Polemik in 1. Kor. 15 gerichtet.

Unbedingt liegt hier, wie man zugeben muß, eine zwiespältige Überlieferung vor. Der Gnostiker wie der Judaist und der Pseudapostel können unmöglich ein und dieselbe Persönlichkeit gewesen sein, wenn auch Epiphanius diese beiden Gestalten durch die Notiz in c. 2, 6 zu verklammern sucht: ἐποίησε δὲ

1) M. E. hat Epiph. direkt aus Irenäus geschöpft, nicht durch Vermittlung Hippolyts, wie Ed. Schwartz annimmt. Er hätte sich die Notiz des Hippolyt über die Beeinflussung durch die ägyptische Weisheit wohl kaum entgehen lassen.

τοῦτο Κήρινθος πρὶν ἢ ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρῦξαι τὸ αὐτοῦ κήρυγμα καὶ ἐμπεσεῖν εἰς τὸ περισσότερον τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας βάραθρον. διὰ γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐμπεριτομον, δῆθεν ἀντιδικίας ἕνεκα τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ πιστῶν διὰ τῆς περιτομῆς τὴν πρόφασιν ἐθηράσατο. Darnach hätte sich der Gahiläer und Judaist Kerinth infolge seiner Übersiedelung nach Kleinasien in einen doketischen Gnostiker verwandelt, andererseits heißt es in c. 1, 4: *ἐγένετο δὲ οὗτος ὁ Κήρινθος ἐν τῇ Ἀσίᾳ διατρίβων κἀκεῖσε τοῦ κηρύγματος τὴν ἀρχὴν πεποιημένος.* Das alles ist doch kaum unter einen Hut zu bringen.

Woher hat nun Epiphanius diese seine Sondernachrichten, die unter allen Ketzerbestreitern nur Philastrius c. 36 unterstutzt? Dieser Frage ist Ed. Schwartz in seinem oben erwähnten Aufsatze nachgegangen. Er betont, mit Epiphanius Bericht stimme in der Sache, nicht im Wortlaut Philastrius überein, so daß direkte Abhängigkeit ausgeschlossen erscheine. Welches diese gemeinsame Quelle sein soll, wird leider nicht verraten, aber man kann vermuten, daß er die von Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius (1865) begründete These im Auge hat, daß Epiphanius und Philastrius nebst Pseudo-Tertullian auf eine gemeinsame Grundschrift, d. h. auf das *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* des Hippolyt und letzlich auf das *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* des Justin zurückgehen.

Wir wollen zunächst auf diese verwickelten quellenkritischen Fragen verzichten und uns vorerst einmal bei Epiphanius selbst orientieren. Vielleicht gelingt es, von hier aus die Lösung des Rätsels zu finden. Da lesen wir nach der Darstellung der Häresie in c. 8 den Schlußpassus: *Καλοῦνται δὲ πάλιν οὗτοι Μηρινθιανοί, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς φάσις περιέχει. εἴτε γὰρ ὁ αὐτὸς Κήρινθος Μήρινθος πάλιν ἐκαλεῖτο, οὐ πάνυ τι σαφῶς περὶ τούτου ἴσμεν. εἴτε ἄλλος τις ἦν Μήρινθος ὀνόματι συνεργὸς τούτου, θεῷ ἴγνωσται. ἤδη γὰρ εἴπαμεν ὅτι οὐ μόνον αὐτὸς ἐν Ἱεροσολύμοις πολλάκις ἀντίστη τοῖς ἀποστόλοις, ἀλλὰ καὶ οἱ σὺν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ Ἀσίᾳ. Ἤλην ἤτοι αὐτὸς εἴη ἢ καὶ ἄλλος σὺν αὐτῷ συνεργὸς τὰ ὅμοια αὐτῷ φρονῶν καὶ συμπράττων εἰς τὰ ἴσα, οὐδὲν διαφέρει. ἡ γὰρ πᾶσα αὐτῶν κακοτροπία τῆς διδασκαλίας τοῦτον ἔχει τὸν χαρακτῆρα. Κηρινθιανοὶ δὲ ὁμοῦ καὶ Μηρινθιανοὶ οὗτοι καλοῦνται.* In diesen Worten haben wir den Epiphanius, wie er leibt und lebt, vor uns. Aus irgend

welcher Überlieferung hat er von einem gewissen Merinth gehört, der als Judaist und Gegner der Urapostel geschildert war, dessen Anhänger auch in Asien gewirkt haben sollen. Da er in seinen ihm sonst zu Gebote stehenden Ketzerkatalogen dessen Namen nicht gefunden hat, hat er diesen legendarischen Merinth mit Kerinth wegen der Namensähnlichkeit in Verbindung gebracht, salviert sich aber selbst, soweit es geht, für diesen Einfall. Dadurch wächst der Verdacht, daß Epiphanius dem historischen Kerinth in Asien alles das aufgebürdet hat, was ihm eine trübe Überlieferung über Merinth zugetragen hatte. Daß Epiphanius in der Tat mit persönlichen Mitteilungen operiert, zeigen die Worte in c. 6, 4: *ἐν ταύτῃ γὰρ τῇ πατρίδι, φημὶ δὲ Ἀσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Γαλατίᾳ, πάνυ ἤκμασε τὸ τούτων διδασκαλεῖον, ἐν οἷς καί τι παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστάντας αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας βάπτισμα μὴ εἰληφότας, γίνεσθαι δὲ ὑποχειρίους τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ ἐξουσίας. καὶ τούτου ἕνεκα ἡ παράδοσις ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς φησι τὸν αὐτὸν ἅγιον ἀπόστολον εἰρηκέναι »εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;«* Danach befanden sich Anhänger der Sekte nicht allein in der Provinz Asia, sondern auch in Galatien; bei einigen von ihnen soll die stellvertretende Taufe für Verstorbene geübt sein mit der Begründung, daß die Ungetauften der Gewalt des Weltschöpfers, d. h. des Demiurgen unterliegen; ein Teil von ihnen soll ferner nur das Leiden und Sterben Christi anerkannt haben, aber eine Auferstehung erst bei der allgemeinen Auferstehung erwarten, während andere eine Auferstehung der Toten überhaupt leugnen (c. 6, 6). Letztere Ansicht ist echt gnostisch, erstere könnte man nur wie bei dem echten Kerinth c. 1, 7 so deuten, daß der *φιλὸς ἄνθρωπος* Jesus gelitten und gestorben und dieser bei der allgemeinen Auferstehung auferweckt werde, dagegen der obere Christus leidenslos sei, sich beim Tode von Jesus trenne, daher auch nicht auferstehen könne[2]. Die An-

1) Die Taufe für Verstorbene finden wir bei den Marcioniten, vgl. Tertullian, adv. Marc. V, 10, de resurr. carn. 48. 2) Nach der Darstellung in c. 1, 7 hat Jesus gelitten und ist bereits auferstanden.

nahme, daß diese Sekte noch zu Epiphanius Zeiten in Galatien resp. Asien verbreitet war, legen die Worte nicht nahe; die παράδοσις scheint schon auf eine frühere Zeit zurückzugehen. Um so mehr konnte Epiphanius verleitet werden, Kerinth und Merinth mit einander zu konfundieren. Dabei hat er unleugbar in gutem Glauben gehandelt[1]. Ob die φάσις, auf die er sich beruft, eine mündliche war oder, wie Zahn, Acta Joh. p. LXII behauptet, einen schriftlichen Bericht voraussetzt, der den Namen Merinth darbot, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden, hat auch für die Sache selbst keine Bedeutung. Jedenfalls dies ist über jeden Zweifel erhaben, Epiphanius hat in keinem ketzerbestreitenden Werke den Namen des Merinth vorgefunden. Die Κηρινθιανοὶ ἢ Μηρινθιανοί sind vielmehr seine Spezialität und deshalb auch auf ihn beschränkt geblieben. Und Epiphanius hat sich auf sein Fündlein viel zu gute getan; überall taucht neben Kerinth als ein Doppelgänger der schattenhafte Merinth auf. Nicht nur im Ketzerkatalog des Ancoratus c. 13 erscheinen die Κηρινθιανοὶ οἱ καὶ Μηρινθιανοί, sondern sie bilden auch sonst ein unzertrennbares Paar. Die früher noch geäußerten Zweifel über die Identität beider sind geschwunden; Epiphanius ist scheinbar stolz darauf, die Ketzernamen um einen neuen vermehrt zu haben. So paradiert denn Merinth neben Basilides, Satornilus, Ebion und Kerinth, indem er zeitlich mit Kerinth und Ebion zusammengestellt wird (h. 31, 2, 1); nach h. 31, 6, 7 benutzen mit den Ebioniten die κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον das Ev. Matth., das sie das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nennen. In h. 51, 6 erscheint Merinth neben Kerinth, Ebion, Kleobius resp. Kleobulus, Claudius, Demas, Hermogenes unter den Gegnern, die von Johannes und seiner Umgebung, darunter namentlich von Leucius wegen ihrer Bestreitung der übernatürlichen Geburt Christi bekämpft werden, und gleich danach c. 7 wird behauptet, daß die Worte im Prolog des Luc. 1, 1 ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν auf die περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ τοὺς ἄλλους abzielen. Und noch einmal finden wir die Zusammenstellung von Ebioniten, Kerinthianer und Merinthianer in h. 69, 23

1) Rendel Harris, Hermas in Arcadia and other essays, Cambr. 1896, S. 52 sieht fälschlich in Μήρινθος (= a noose) einen Scherz des Hippolyt, auf den Epiphanius hineingefallen sei.

(Arius), wo sie ebenfalls unter den von Johannes in seinem Evangelium bekämpften Gegnern aufgeführt werden. Was diese drei Gruppen umklammert, ist ihre Lehre von Jesus dem ψιλὸς ἄνθρωπος. Und nicht nur in materieller und chronologischer Hinsicht wird ihre Zusammengehörigkeit betont, sondern auch geographisch ist die Wirksamkeit die gleiche. Das macht stutzig, da weder Irenäus noch Hippolyt von einer Tätigkeit des Ebion in Asien etwas zu berichten wissen. Bei Epiphanius erscheint Ebion geradezu als Doppelgänger des Kerinth, obwohl er weiß, daß die ebionitische Sekte ihre Heimat im Ostjordanlande hat (h. 30, 2, 7; 18, 1; 29, 7, 7; 40, 1, 5). Immer wiederholt er die Behauptung, daß Ebion ebenfalls in Asien gewirkt und daß das Johannesevangelium auch speziell ihn neben Kerinth bekämpfe (h. 30, 18, 1; 51, 6, 9; 69, 23). Daß hier eine Erweiterung des von Iren. adv. haer. III, 11, 1 betreffs des Kerinth und der Nicolaiten Überlieferten vorliegt, bedarf keines Beweises. Dieses quid pro quo wird noch evidenter durch die Tatsache, daß Epiphanius die Geschichte von dem persönlichen Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth im Badehause zu Ephesus, wie sie uns Iren. adv. haer. III, 3, 4 überliefert, für Ebion verwendet und mit lebhaften Farben romantisch ausschmückt (h. 30, 24)[1], während er sie bei Kerinth ganz unter den Tisch fallen läßt. Selbst Epiphanius wird wegen der chronologischen Schwierigkeiten einen Augenblick nachdenklich, wenn er schreibt (h. 30, 24, 6. 7): καὶ μηδεὶς θαυμαζέτω ἐπὶ τῷ ἀκοῦσαι Ἐβίωνα Ἰωάννῃ συντετυχηκέναι. πολυχρόνιος γὰρ καταμείνας τῷ βίῳ ὁ μακάριος Ἰωάννης διήρκεσεν ἄχρι τῆς τοῦ Τραϊανοῦ βασιλείας. πάντες δὲ οἱ ἀπόστολοι ὅτι ἀπαλλοτριοῦσι τὴν τοῦ Ἐβίωνος πίστιν καὶ ἀλλοτρίαν ἡγήσαντο τοῦ αὐτῶν κηρύγματος τοῦ χαρακτῆρος, παντὶ τῷ δῆλον. Mag nun bei der Badegeschichte das Gedächtnis dem Epiphanius einen bösen Streich gespielt haben, so muß doch die beharrliche Verknüpfung des Ebion mit den Gegnern des Johannes auf irgend eine Überlieferung zurückgehen. Diese Überlieferung finden wir schriftlich fixiert in der lateinischen historia ecclesiastica, die Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier

1) Hier liegt unbedingt ein Machwerk des Epiph. vor. Die Geschichte selbst wird er nicht aus Irenäus, sondern aus Euseb. h. e. III, 28, 6; IV, 14, 6 geschöpft haben.

Evangelien S. 78 ff. (TU. 15, 1), mit großem Scharfsinn rekonstruiert hat: Interfecto autem Domitiano cum resolutus exilio Ephesum redisset et iam tunc haereticorum semina pullulassent, Cerinthi, Ebionis et ceterorum, qui negant Christum ante Mariam fuisse etc. Ich habe schon früher[1] die Vermutung ausgesprochen, daß dem Epiphanius ein ähnliches Proömium zum Ev. Joh. resp. eine *παράδοσις ἐκκλησιαστική* in griechischer Sprache vorgelegen habe; in dieser Vermutung werde ich noch in der Angabe des hohen Lebensalters des Johannes bis in die Zeit des Trajan bestärkt, da wir dieselbe Angabe auch in der historia finden: Hic cum usque ad tempora Traiani vixerit etc., wenn auch Epiphanius diese Notiz aus Iren. adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4 oder besser aus Euseb. h. e. III, 23, 3 bezogen haben könnte. Auf alle Fälle hat Kerinth bei Epiphanius den Ebion nach Asien gezogen und mit dem Apostel Johannes in Verbindung gebracht. Dann aber taucht die Frage auf, ob nicht dieser Judenchrist Ebion auf den gnostischen Kerinth abgefärbt hat, vor allem ob nicht hinter dem geheimnisvollen Merinth ein Ableger der ebionitischen Sekte steckt.

Lassen wir vorerst die eigentümlichen Nachrichten über die angeblichen in der Apostelgeschichte berichteten Zusammenstöße mit den Aposteln beiseite (h. 28, 2—4), so tritt uns in c. 5 als erstes Merkmal der Gebrauch des Matthäusevangeliums entgegen, doch sei dieses ein unvollständiges. Das ist dasselbe Evangelium, von dem Epiphanius h. 30, 13, 2 bei den Ebioniten berichtet: *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ (Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν)* und vorher c. 3, 7: *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. τούτῳ γὰρ κἀ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους.* Ausdrücklich bemerkt Epiph. c. 14, 2: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς, τῷ αὐτῷ χρώμενοι δήθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον λεγομένῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν*[2]. Und beruft sich der angebliche

1) S. meine Petrusakten TU. N. F. IX. 1. S. 38. 2) Vgl. bei den Nazoräern h. 29, 9, 4: *ἔχουσι δὲ τὸ κατα Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς*

Kerinth resp. Merinth auf das Zeugnis des Matth. 10, 25 für das Festhalten an der Beschneidung [1], so finden wir dieselbe Argumentation wörtlich bei den Ebioniten [2]. Und zuletzt die Feindschaft des Kerinth-Merinth gegen Paulus (h. 29, 5, 3) entspricht der allgemeinen Haltung der Judenchristen (h. 30, 25, 1). Diese Feindschaft gegen Paulus wird speziell mit seiner Verwerfung der Beschneidung begründet. Das ist jenes Judenchristentum, welches, um die Prärogative des jüdischen Volkes geltend zu machen, auf dieses Bundeszeichen nach wie vor stolz war (h. 29, 7, 5; 30, 26, 1 f.) und von der Beobachtung des Gesetzes das Heil abhängig machte. Nur in einem Punkte liefert uns Epiphanius eine Besonderheit, d. i. in bezug auf die Auferstehung Christi, die, wie erwähnt, erst bei der allgemeinen Auferstehung erfolgen soll; aber diese Auffassung liegt ganz auf der Linie der judenchristlichen Schätzung der Person Jesu als eines *ψιλὸς ἄνθρωπος*. Jesus hat als Mensch nichts vor andern Menschen voraus, mit dem Tode geht er in die Scheol ein und wartet mit den Frommen auf den Tag des Weltgerichtes.

So komme ich zu dem Schlusse, daß in der von Epiphanius h. 29, 2—7 gegebenen Darstellung des Kerinth-Merinth ein Ableger des uns bekannten Judenchristentums vorliegt. Daß judenchristliche Strömungen in Asien und Galatien noch im dritten und vierten Jahrhundert vorhanden gewesen sind, wird man

---

ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.

1) Vgl. h. 28, 5, 1. 2: *ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου πάλιν λέγοντες ὅτι »ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος«. τί οὖν, φησί; περιετμήθη ὁ Ἰησοῦς, περιτμήθητι καὶ αὐτός. Χριστὸς κατὰ νόμον, φησίν, ἐπολιτεύσατο, καὶ αὐτὸς τὰ ἴσα ποίησον. ὅθεν καί τινες ἐκ τούτων ὡς ὑπὸ δηλητηρίων ὑφαρπαχθέντες πείθονται ταῖς πιθανολογίαις διὰ τὸ τὸν Χριστὸν περιτετμῆσθαι.* 2) Vgl. h. 30, 26, 1. 2: *Αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες . . . . καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν, ὡς καὶ οἱ περὶ Κήρινθον. φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι κατὰ τὸν ἐκείνων ληρώδη λόγον »ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος· »περιετμήθη, φησίν, ὁ Χριστός, καὶ σὺ περιτμήθητι«.* Dieser Bericht beruht auf guter Kunde, da auch Pseudo-Tertullian adv. omn. haer. 3 dasselbe bei Ebion überliefert: et quia scriptum sit: nemo discipulus super magistrum nec servus super dominum, legem etiam proponit. Hier wird Matth. 10, 24 angezogen, bei Epiph. Matth. 10, 25a.

nicht bezweifeln können. Dieses Judenchristentum scheint häretisch infiziert zu sein, wie man aus der Begründung der Taufe für die Verstorbenen ersieht und aus der Bemerkung, daß einige die Auferstehung der Toten überhaupt leugnen. Schon Lipsius zur Quellenkritik des Epiph. S. 121 hat das Richtige gesehen, wenn er schreibt: „Da nun bei Epiphanius in diesem ganzen Abschnitte plötzlich der Plural eintritt *χρῶνται* — *φέρουσι* — *λέγουσι* usw.), während vorher von Kerinth immer im Singular die Rede war, so könnte man vermuten, daß in der Quelle hier überhaupt nicht von Kerinth, sondern von den Ebioniten gehandelt wurde"; sein Blick ist durch seine Quellentheorien betreffs Epiphanius und Philastrius getrübt worden[1].

Aber erhebt gegen diese These nicht der Bericht des Philastrius c. 36 Protest? Ist dieser nicht Zeuge für den Judaisten Kerinth? Es ist mir unbegreiflich, wie Schwartz mit apodiktischer Sicherheit behaupten kann, daß direkte Abhängigkeit des Philastrius von Epiphanius ausgeschlossen erscheine. Hatte er die vortreffliche Dissertation von Joh. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae (Lips. 1894) eingesehen, so hätte er wenigstens zu dessen Nachweise p. 47. 57. und speziell für Kerinth p. 66 sq. Stellung genommen, daß Philastrius dort, wo er mit Epiphanius enge Verwandtschaft zeigt, nicht aus einer gemeinsamen Grundschrift, sondern direkt aus letzterem geschöpft habe[2]. Denselben Standpunkt vertritt auch Holl, der beste Kenner des Epiphanius, in seiner Ausgabe. Aber dies enthebt uns nicht der Aufgabe, die Sache von neuem kritisch zu beleuchten.

Daß Philastrius wie Epiphanius Kerinth zwischen Karpokrates und Ebion behandelt, ist nicht weiter auffallig, da ja auch Irenäus und Hippolyt dieselbe Reihenfolge bilden, aber die Abhängigkeit von Epiphanius tritt deutlich hervor, wenn er vorher die Nikolaiten und Gnostiker (c. 33) und nachher die Valentinianer (c. 35) darstellt, wie es ganz dem Schema des Epiphanius entspricht. Schon die einleitenden Worte: Cerinthus successit huius errori, ex similitudine vanitatis docens de gene-

1) Harnack, Artikel Cerinth in d. RE³ 3, S. 777 läßt ebenfalls die Nachrichten über die Ebioniten des Iren. und Hippol. auf Cerinth übertragen sein. 2) Dessen Auffassung hat sich jetzt auch Harnack in dem eben genannten Artikel angeschlossen.

ratione itidem salvatoris deque creatura angelorum, in nullo discordans ab eo nisi quia, ex parte solum, legi consentit, quod a deo data sit et ipsum deum Judaeorum eum esse aestimat qui legem dedit filiis Israel, geben einen sicheren Wegweiser an die Hand. Denn zunächst stellt Phil. Karpokrates dem Kerinth in Übereinstimmung mit Epiph. gegenüber und gibt dabei eine Paraphrase des von Epiph. h. 28, 1, 1 ff. überlieferten: *σχεδὸν δὲ οὐδὲν ἕτερον παρὰ τὸν προειρημένον Καρποκρᾶν ... ἐκβλυστάνει. τὰ ἴσα γὰρ τῷ προειρημένῳ εἰς τὸν Χριστὸν συκοφαντήσας ἐξηγεῖται καὶ αὐτὸς ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι*[1] *καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι*[2]. *οὐδὲν γὰρ οὗτος παρὰ τὸν πρῶτον διήλλαξε τῇ εἰσαγωγῇ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*[3]. *φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι, τὸν δὲ δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων*[4]. Es ist nun charakteristisch, daß Philastrius die Angaben des Epiphanius, welche dieser über den gnostischen Kerinth aus Irenäus eingeschoben hat, nicht berücksichtigt, sondern sofort zu dem Judaisten Kerinth überspringt. Denn es folgt: docet autem circumcidi et sabbatizare. Das circumcidi konnte Philastr. aus den Darlegungen des Epiph. c. 2—5 entnehmen, sabbatizare hat er aus eigener Überlegung hinzugesetzt, doch las Phil. bezüglich der Ebioniten bei Epiph. h. 30, 2, 2, wo dieser Ebion mit Kerinth in Verbindung gesetzt wird: *ὡς καὶ ἤδη ἡμῖν προείρηται ὅτι τὰ ἴσα τοῖς ἄλλοις ἐν ἅπασι φρονῶν ἐν τούτῳ μόνῳ διεφέρετο, ἐν τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ σαββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομήν*[5]. Dann lenkt er aber wieder zu Epiph. ein, indem er in Übereinstimmung mit h. 28, 6, 1 überliefert: et Christum nondum surrexisse a

1) Dies entspricht dem docens de generatione itidem salvatoris. 2) Daraus hat Phil. die creatura angelorum gemacht. 3) Dies hat Phil. mit den Worten wiedergegeben: In nullo discordans ab eo nisi quia, ex parte solum, legi consentit. 4) Phil. setzt statt angelus ein deus. Er gibt richtig den Satz des Epiph. wieder, daß der Engel, der die Welt geschaffen, der deus Judaeorum und zugleich der Gesetzgeber sei. 5) Vgl. h. 29, 7, 5 (Nazoräer) *Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμονοῦντες διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.*

mortuis, sed surrecturum annuntiat, er läßt freilich den Nachsatz *ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις* aus. Die Notiz apostolum Paulum non accipit geht auf c. 5, 3 zurück: *τὸν δὲ Παῦλον ἀθετοῦσι . . . ἀλλὰ καὶ ἐκβάλλουσι αὐτόν.* Dagegen ist die Mitteilung Judam traditorem honorat ein Zusatz, der dem ganzen judenchristlichen Bilde des Kerinth widerspricht; hier muß ein lapsus memoriae vorliegen; wahrscheinlich wirkt hier das in c. 34 auf den Verräter Judas Gesagte noch nach. In einer Grundschrift kann Phil. solchen Unsinn nicht gelesen haben. In dem alten Fahrwasser befindet er sich wieder, wenn es heißt: evangelium secundum Matthaeum solum accipit, verglichen mit 28, 5, 1: *Χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ*, dabei wird der besondere Zusatz *ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ* unterdrückt, statt dessen das selbstverständliche tria evangelia spernit hinzugefügt. Die Verwerfung der Apostelgeschichte (actus apostolorum abicit) findet bei Epiph. keine Stütze, konnte aber aus den Mitteilungen c. 3 leicht erschlossen werden. Der Satz beatos martyres blasphemat bezieht sich nicht auf die Ablehnung des Martyriums, sondern, wie Schwartz richtig bemerkt, auf Petrus und Paulus, als deren Gegner Kerinth c. 2 u. 3 geschildert wird. Den vollgültigen Beweis der Benutzung des Epiphanius liefert der Schluß, wo Phil. geradezu weitschweifig wird: hic sub apostolis beatis quaestionem seditionis commovit, dicens debere circumcidi homines; cuius causa contra illum et haeresim eius decreverunt in suis Actibus beati apostoli sententiam, non debere iam homines Judaismo, id est circumcisioni aliisque talibus superstitionis vanae parere carnalibus qui de gentibus venientes credebant in Christum dominum nostrum salvatorem. Ausführlich schildert Epiph. diese quaestio seditionis mit den Uraposteln wie mit Paulus in c. 2—4; Kerinth gilt als *εἷς τῶν ἐπὶ τῶν ἀποστόλων τὴν ταραχὴν ἐργασαμένων*, gegen den das Aposteldekret nach Antiochien gerichtet sei (c. 2, 3) und dazu c. 4, 1: *ὡς καὶ ἄλλοτε στάσιν αὐτός τε καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἰργάσαντο ἐν αὐτῇ τῇ Ἱερουσαλήμ, ὁπηνίκα Παῦλος ἀνῆλθε μετὰ Τίτου*; vgl. c. 4, 5 *οὐχ ἡ τυχοῦσα τότε ταραχὴ ἐγένετο ὡς προείρηται.*

So können wir behaupten, daß Phil. in Epiph. restlos aufgeht; nur erlaubt er sich, wie so häufig die Plagiatoren, einzelne kleine Abweichungen im Wortlaut und Zusätze, um den

Tatbestand zu verschleiern resp. seine Selbständigkeit zu wahren. Dieselbe Methode können wir auch an andern Kapiteln erweisen. Dabei ist es eine ganz verlorene Liebesmüh, noch weiter nach der angeblichen von Epiph. und Phil. benutzten Grundschrift Forschungen anzustellen.

Aber haben wir abgesehen von Epiphanius und Kerinth nicht auch sonst Kunde von diesem Judenchristen Kerinth, der als Verfasser der Apokalypse und des Evangeliums des Johannes gilt? Bereits Irenäus adv. haer. III, 11, 9[1] und Epideixis c. 99[2] schildert jene Namenlosen[3], die das Evangelium des Joh. und den in ihm verheißenen Parakleten verwerfen. Dahinter stecken offensichtlich Gegner der Montanisten, die bekanntlich auf den Parakleten im Interesse ihrer Prophetie so sehr pochten. Irenäus, dessen Sympathien für die montanistische Bewegung nicht zu leugnen sind, rechnet die Gegner zu den infelices, ohne sie als Häretiker zu brandmarken[4]. Daß diese katholischen Christen, deren Heimat ohne Zweifel, wie aus dem Gegensatz gegen den Montanismus zu ersehen, Kleinasien gewesen sein muß, mit dem Evangelium auch die Apokalypse verworfen haben, sagt Irenäus

1) Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit: sed simul et evangelium et propheticum repellant spiritum. Infelices vere qui pseudoprophetas (Hss. pseudoprophetae) quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. 2) „Andere wieder nehmen die Geschenke des Geistes nicht an und weisen von sich die prophetische Gabe, durch deren Empfang der Mensch das Leben in Gott befruchtet. Das sind die von Jesaia Bezeichneten: »Denn sie sollen«, sagt er, »werden wie eine Terebinthe, deren Laub gefallen ist, und wie ein Garten, dem es an Wasser fehlt«. Solche sind nun Gott zu nichts nütze, da sie keine Frucht bringen können". 3) Über die Aloger vgl. Zahn, GK I, 220 ff.; II, 967 ff.; Forschungen zur GK Bd. V, 35 ff. — Harnack, Gesch. d. altchr. Literatur I, 243; II, 1, 376 ff. — Ed. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums. Abh. d. königl. Ges. d. Wissensch. zu Gött., phil.-hist. Kl. N. F. VII, 5, 30 ff. 4) Mit Recht bemerkt Schwartz, l. c. VII, 5, S. 30: daß Iren. die Verwerfung der Apokalypse nicht erwähnt, ist durch den Zusammenhang seiner Ausführungen über das nur in der Vierzahl vollkommene Evangelium gegeben.

nicht ausdrücklich, aber als grundsätzliche Gegner aller Prophetie in der Kirche werden sie an diesem einzigen prophetischen Buche, das zugleich den Namen des Johannes an der Stirn trug, nicht achtlos vorübergegangen sein, zumal die Montanisten für ihre chiliastischen Hoffnungen und für das neue Jerusalem diesem Buche Material entnahmen[1]. Darf man in den Namenlosen auch Gegner des chiliastisch gestimmten Montanismus erblicken, so möchte ich auf adv. haer. V, 31, 1 verweisen, wo Iren. von quidam ex his qui putantur recte credidisse redet, die über den ordo promotionis iustorum hinwegspringen, die nach c. 32, 1 sind ignorantes dispositiones dei et mysterium iustorum resurrectionis et regni quod est principium incorruptelae. Das mysterium resurrectionis iustorum et regni schließt, wie die folgenden Ausführungen zeigen, das 1000jährige Reich und die Freuden der Gerechten in diesem Reiche ein. Irenäus bekennt sich freimütig zum urchristlichen Chiliasmus und beruft sich auf das Zeugnis der Apokalypse Joh. (c. 35, 2); auch in dieser Beziehung muß er dem Montanismus sympathisch gegenüber stehen. Die Bestreiter des Chiliasmus sind namenlos, sie berufen sich auf ihren kirchlichen Glauben und diesen macht ihnen Irenäus durchaus nicht streitig, wenn er auch bemerkt, daß sie haereticos sensus in se habent. Sie stehen also innerhalb der Kirche, dasselbe gilt auch von den namenlosen Bestreitern des Evangeliums Joh. Ihr nüchterner Sinn ist allem Ekstatischen und Phantastischen abhold. Es könnte daher nicht zu gewagt erscheinen, beide Gruppen als Einheit zu fassen, die in ihrer Gegnerschaft gegen den Montanismus begründet ist. Freilich aus Irenäus selbst kann man nur durch Rückschlüsse erkennen, daß es sich um Gegner der Montanisten handelt; auch erfahren wir nichts darüber, ob ihre Kritik des Johannesevangeliums sich auch mit dem Verfasser beschäftigte. Von einem Kampfe gegen die Apokalypse des Johannes erhalten wir die erste Kunde durch den Dialog des Römers Cajus, der nach dem Zeugnis des Euseb. h. e. II, 25, 6; III, 31, 4 und VI.

1) In der Epideixis sind sie bereits mit den gnostischen Irrlehrern auf eine Linie gestellt, die „den Geist nicht empfangen, d. h. die Prophetie verschmähen". Die Gegner weisen die, welche sich des Besitzes des prophetischen Charismas rühmen, als falsche Propheten zurück.

20, 3 unter dem Bischof Zephyrin (c. 199—217), einen Dialog wider Proclus, das Haupt der Montanisten im Abendland bez. in Rom, verfaßte. Die von Eusebius gegebenen Fragmente würden jedoch nicht darauf schließen lassen, daß der Streit sich speziell um die Apokalypse gedreht habe. Erst aus der Gegenschrift des Hippolyt, die uns durch syrische Exzerpte aus den Kommentaren des Dionysius Bar Salibi von Gwynn[1] bekannt geworden ist, erhalten wir nähere Aufklärung über den Gegenstand des Streites. Wir werden noch auf diese Schrift zurückkommen, wo wir auch uns mit der Schrift des Hippolyt unter dem Titel *Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* zu beschäftigen haben. Nur dies ist wichtig anzumerken, daß die Behauptung aufgestellt war, die Apokalypse des Johannes wäre nicht ein Werk des Apostels, sondern des Kerinth. Und gerade diese These kehrt bei dem alexandrinischen Bischof Dionysius wieder, der wegen der chiliastischen Bewegung, die durch die Anhänger des Bischofs Nepos in Ägypten (arsionitischen Gau) entfacht war, zur Abfassung seiner zwei Bücher *περὶ ἐπαγγελιῶν* veranlaßt wurde. Letzterer hatte in einer besonderen Schrift *Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* sich gegen die Verflüchtigungen der urchristlichen Heilshoffnungen durch die alexandrinischen Spiritualisten spez. durch Origenes und seine Schule gewandt und hatte seine grobrealistischen Vorstellungen über die Endzeit durch die Apokalypse des Johannes begründet. Im ersten Buche seiner Widerlegung beschäftigte sich Dionysius nach den Angaben des Eusebius h. e. VII, 24, 3 mit der Lehre von den Verheißungen, im zweiten mit ihren Quellen, speziell mit der Apokalypse. Dionysius schöpft nicht aus eigener Weisheit, sondern bemerkt ausdrücklich, daß er die Meinung von *τινὲς πρὸ ἡμῶν* wiedergebe. Diese haben die Apokalypse für unecht erklärt und deshalb gänzlich verworfen. Zu diesem Resultat sind sie gekommen, indem sie Kapitel für Kapitel durchgingen und den Nachweis führten, der Inhalt wäre *ἄγνωστον καὶ ἀσυλλόγιστον*. Auch die *ἐπιγραφή* sei gefälscht, das Werk trüge den Namen des Johannes zu Unrecht, überhaupt sei das Ganze keine Offenbarung

1) Hermathena, Hippolytus and his „Heads against Cajus" VI, p. 397 ff.: vgl. Zahn, GK II, 973 ff., 1020 ff. Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente TU 6, 3, S. 121 ff. und Artikel Cajus in Real-Enc.[3] 3, 638 f.

wegen des *σφόδρον καὶ παχὺ παραπέτασμα τῆς ἀγνοίας*. Der Verfasser sei durchaus kein Apostel, ja nicht einmal ein frommer und rechtgläubiger Kirchenmann, sondern es sei Kerinth, der Stifter der nach ihm benannten Kerinthischen Sekte; er hätte sein Machwerk nur mit einem glaubwürdigen Namen schmücken wollen. Die Lehrmeinung des Kerinth wäre die Annahme eines irdischen Reiches Christi und dieses beständige in sinnlichen und fleischlichen Genüssen, in Befriedigung des Bauches und Völlereien, d. h. in Essen und Trinken, Hochzeitsfreuden oder behufs Beschönigung dieser sinnlichen Genüsse in Festen, Opfern und Opfermahlzeiten (Euseb. h. e. VII, 25, 1 ff.).

Wir haben hier also ein Referat aus einer älteren Schrift vor uns, deren Ansichten aber durchaus sich nicht mit denen des Dionysius decken, wie er ausdrücklich in den folgenden Erörterungen über den Verfasser hervorhebt. Denn soweit wagt er nicht in seiner Antipathie wie sein Gewährsmann zu gehen, denn er will sie nicht dem Häretiker Kerinth in die Schuhe schieben, sondern, wie der Titel besagt, einem Manne namens Johannes, der aber durchaus nicht mit dem Apostel identisch sei, wenn er in ihm auch einen *ἅγιος καὶ θεοπνευστός* erblickt. Die Verschiedenheit des Stils und der Ausdrücke in dem Evangelium und den Briefen des Johannes von der Apokalypse verbiete die Identität der Verfasser. Auch in diesen positiven Darlegungen ist Dionysius ohne Zweifel von früheren Gewährsmännern abhängig, aber dieses interessiert uns weniger als die Frage, wer hinter diesen *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν* steckt. Doch an diese Frage können wir erst herantreten, wenn wir uns Klarheit über die Häresie 51 des Epiphanius verschafft haben, die betitelt ist: *Κατὰ τῆς αἱρέσεως τῆς μὴ δεχομένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ τὴν αὐτοῦ Ἀποκάλυψιν*. Dieselbe Sekte behandelt auch Philastrius c. 60 als haeretici qui evangelium *κατὰ Ἰωάννην* et apocalypsim ipsius non accipiunt. Wiederum hat man bei der Übereinstimmung der beiden Schriftsteller auf eine gemeinsame Quellenschrift geschlossen und diese in dem verlorenen *σύνταγμα* des Hippolyt gesucht, doch will Zahn die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Epiphanius die Schrift desselben Hippolyt „für das Evangelium nach Joh. und die Apokalypse" benutzt, indem Hippolyt in seiner Ketzerbestreitung auf jene Monographie aufmerksam gemacht hätte.

Freilich, fügt Zahn hinzu, daß irgend ein Beweis nicht zu bringen wäre[1]. Wir müssen auch hier die Ausführungen des Epiphanius gesondert betrachten. Daß er eine bestimmte Quelle benutzt hat, unterliegt keinem Zweifel, denn an keiner Stelle hören wir von mündlichen Überlieferungen, die ihm zugeflossen sind, auch bemerkt er nirgends die zeitgenössische Existenz der Sekte. Sie gehört der Vergangenheit an. Daß diese Quelle kein ketzerbestreitendes Werk gewesen sein kann, geht aus dem Umfange seiner Darstellung hervor.

In der Quelle fand er diese Gruppe vor mit dem allgemeinen Namen „Verwerfer der Schriften des Johannes“[2] oder genauer als solche, „die das Evangelium des Johannes und seine Apokalypse nicht anerkennen“[3]. Er selbst rühmt sich, ihnen den Namen *Ἄλογοι* gegeben zu haben, und begründet dies mit den Worten: *ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται*[4]. Ihre Hauptthese lautet: *μὴ εἶναι αὐτά* (sc. *βιβλία*) *Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.* Bewiesen wird der erste negative Teil durch die Behauptung, daß die Schriften des Johannes mit den übrigen Aposteln nicht übereinstimmen[5], d. h. auf die Evangelien angewandt, der Erzählungsstoff der drei Evangelisten decke sich nicht mit dem des Johannesevangeliums, die *ἀκολουθία* sei eine ganz verschiedene. Die These selbst wird in zweifacher Weise illu-

---

1) Die Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese betont auch Lipsius a. a. O. S. 114, während Harnack l. c. S. 183, Anm. 127 auch die Benutzung eines größeren Werkes Hippolyts „gegen die Monarchianer“ empfiehlt, aber Gesch. d. altchr. Lit. Bd. II, 2, S. 227 tritt H. für die Benutzung der Schrift *ὑπὲρ τοῦ κ. Ἰωάννην εὐαγγελίου κ. ἀποκαλύψεως* ein. Ebenso Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe S. 140. 2) Vgl. c. 3, 2: *εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν ⟨ἀξίως οὕτως⟩ καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους.* 3) Vgl. c. 3, 3: *οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ Ἀποκάλυψιν.* 4) Vgl. c. 28, 4: *ηλέγχθησαν δὲ καὶ οἱ ἀποβαλλόμενοι τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον οὓς δικαίως Ἀλόγους καλέσαιμι, ἐπειδὴ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀποβάλλονται* und c. 17, 10: *δικαίως γὰρ ἄλογον τὴν αὐτῶν αἵρεσιν κεκλήκαμεν διὰ τὸ μὴ δέχεσθαι αὐτοὺς τὸν ἄνωθεν ἐλθόντα Θεὸν λόγον τὸν διὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον.* 5) Vgl. c. 4, 5: *φάσκουσι γὰρ ... ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.*

striert. Besonders weisen die Kritiker auf die verschiedenen Anfänge hin. Das vierte Evangelium beginne mit dem Logos (c. 1, 1. 14) und dem Zeugnis Johannes des Täufers (c. 1, 15. 29), schließe daran die Nachfolge von einigen Jüngern des Täufers (c. 1, 38) und die Erwählung der Jünger Jesu (c. 1, 43 f.), zuletzt die Hochzeit zu Kana nach drei Tagen (c. 2, 1 f.). Hier werden also die Ereignisse auf einen ganz kurzen Raum zusammengedrängt[1]. Dem gegenüber berichten die andern Evangelisten von dem 40tägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste, seiner Versuchung und der erst nach seiner Rückkehr erfolgenden Berufung der Jünger (Matth. 4, 1 ff.; Marc. 1, 12 ff.; Luc. 4, 1 ff.[2]), dazu vorher noch von seiner Flucht nach Ägypten und dem Aufenthalt in Nazareth nach der Rückkehr aus Ägypten[3] (Matth. 2, 13 ff.). Der zweite Angriff, der ebenfalls die *ἀχολουθία* als Waffe benutzt, erfolgt auf Grund der Tatsache, daß nach Johannes Jesus zwei Passahfeste im Verlaufe seiner zweijährigen Tätigkeit in Jerusalem gefeiert habe (Joh. 2, 13 ff.; 11, 55 ff.), nach den andern Evangelisten nur ein Passah[4]. Die Gegner haben nun nicht einfach nach Art von Gelehrten die *ἀσυμφωνία* der drei Synoptiker mit dem Joh.-Ev. an einzelnen Beispielen nachzuweisen gesucht, sondern haben auch die Konsequenz aus ihrem Befunde gezogen. Das Evangelium lügt — so zweimal wiederholt c. 18, 1 u. 21, 16 — es ist *ἀδιάθετον*[5], deshalb ist

1) Vgl. c. 18, 1: *τὸ δὲ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ὀλίγα τινὰ εὐθὺς λέγει ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.* — c. 21, 16: *ὁ δὲ Ἰωάννης ψεύδεται μὴ εἰπὼν περὶ τούτων, ἀλλ' εὐθὺς ἀπὸ πρώτης, ὅτε ἦλθεν ὁ σωτὴρ πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα + λέγει αὐτὸν πεποιηκέναι* etc. 2) Vgl. c. 21, 15: *ὧν τε γὰρ λέγουσιν, ὅτι ὁ μὲν Ματθαῖος καὶ Μάρκος καὶ Λουκᾶς οἱ εὐαγγελισταὶ διηγήσαντο περὶ τοῦ σωτῆρος ὅτι μετὰ τὸ βάπτισμα ἀνηχθη εἰς τὴν ἔρημον.* 3) Vgl. c. 17, 11: *πῶς οἱ ἄλλοι εὐαγγελισταὶ εἰρήκασιν ὅτι φυγὰς ὤχετο ἀπὸ προσώπου Ἡρῴδου ὁ Ἰησοῦς εἰς Αἴγυπτον* (Matth. 2, 13 ff.) *καὶ μετὰ τὴν φυγὴν ἐλθὼν κατέμεινεν εἰς Ναζαρέτ* (Matth. 2, 23), *εἶτα λαβὼν τὸ βάπτισμα ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἔρημον* (Matth. 4, 1 f.) *καὶ μετὰ ταῦτα ἀνέκαμψε καὶ μετὰ τὸ ἀνακάμψαι ἤρξατο κηρύττειν.* 4) Vgl. c. 22, 1: *Κατηγοροῦσι δὲ οἱ αὐτοὶ πάλιν τοῦ ἁγίου εὐαγγελιστοῦ, μᾶλλον δὲ αὐτοῦ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτι, φησίν, ὁ Ἰωάννης ἔφη δύο Πάσχα τὸν σωτῆρα πεποιηκέναι ἐν περιόδῳ ἐνιαυτῶν δύο, οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελισταὶ περὶ ἑνὸς Πάσχα διηγοῦνται.* 5) Vgl. c. 18, 6 f *λέγουσι δὲ τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἀδιάθετον εἶναι, ἐπεὶ μὴ ταῦτα:*

es nicht ein Werk des Johannes, sondern des Kerinth (c. 3, 6). Die gleiche Kritik wird auf die Apokalypse angewendet. Epiphanius illustriert sie durch folgende Beispiele:

1) c. 32, 2: *φάσκουσι δὲ κατὰ τῆς Ἀποκαλύψεως τάδε χλευάζοντες οὕτως· »τί με«, φησίν, »ὠφελεῖ ἡ Ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσά μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων;«* (Apoc. 8, 2 ff.).

2) c. 33, 1: *εἶτά τινες ἐξ αὐτῶν πάλιν ἐπιλαμβάνονται τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐν τῇ αὐτῇ Ἀποκαλύψει καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες ὅτι »εἶπε πάλιν· γράψον τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Θυατείροις* (Apoc. 2, 18), *καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις. πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ;«*

3) c. 34, 1 ff.: *Ἐπαίρονται δὲ πάλιν τῇ διανοίᾳ οἱ αὐτοὶ λεξιθηροῦντες ἀπείρως . . . . . καί φασιν ὅτι »εἶδον, καὶ εἶπε τῷ ἀγγέλῳ· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἐπὶ τοῦ Εὐφράτου καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τοῦ στρατοῦ, μύριαι μυριάδες καὶ χίλιαι χιλιάδες καὶ ἦσαν ἐνδεδυμένοι θώρακας πυρίνους καὶ θειώδεις καὶ ὑακινθίνους«* (Apoc. 3, 14. 16. 17). *Ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι*[1], *μή πη ἄρα γελοῖόν ⟨τί⟩ ἐστιν ἡ ἀληθεία.*

Damit sind die von der Kritik beanstandeten Stellen erschöpft. Daß diese einen viel größeren Umfang hatten, um darauf das Verdikt über das Evangelium und die Apokalypse

---

ἔφη, λέγω δὲ τὰ κατὰ πειρασμὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν καὶ οὐκ ἀξιοῦσιν αὐτὸ δέχεσθαι. Zahn, GK II, 970, Anm. 5 faßt den Ausdruck *ἀδιάθετος* im Sinne von „ungeordnet, schlecht disponiert", das Ev. soll gewisse, zu einer geordneten und verständlichen Erzählung gehörige Stücke nicht enthalten, es stelle ein verworrenes Durcheinander, ein ungeordnetes Geschreibsel dar. Aber mit Recht bemerkt Holl in seiner Ausgabe Bd. II, 275, 23 zu der Stelle, daß diese Bezeichnung zu dem vorhergehenden *ψεύδεται* eine merkwürdige Abschwächung wäre, *ἀδιάθετος* müsse „unkanonisch" bedeuten im Gegensatz zu *ἐνδιάθετος* = *ἐνδιάθηκος*; vgl. Epiph. h. 55, 2, 1; de mens. et pond. c. 3 u. 10. Dazu Jülicher, ThLZ 1889, S. 169 und Ed. Schwartz, Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. (1904) S. 32. In RE³ 1, 387 schlägt Zahn auf Grund von h. 51, 30, 14: *καὶ μηδ' ὁποτέρῳ τῶν εὐαγγελιστῶν ἀντίθετα πρὸς τὸν ἕτερον ἔχοντος* die Konjektur *ἀντίθετον* vor, aber das ist auch nach Holl unannehmbar. Der Ausdruck *ἀδιάθετος* scheint weder von den Alogern noch von Epiph. geprägt zu sein, sondern aus der benutzten Quelle zu stammen.

1) Mit dem verächtlichen *οἱ τοιοῦτοι* werden die Gegner auch c. 32, 1; 33, 1; 2 gezeichnet.

basieren zu können, ist unzweifelhaft, eine andere Frage ist, ob die von Epiphanias benutzte Quelle das Gesamtmaterial enthalten hat oder nicht. Deshalb wird es notwendig sein, die für diese Frage in Betracht kommende Quelle, d. h. die Fragmente des Hippolyt näher zu betrachten.

Wie ich bereits o. S. 422 bemerkt, hat Gwynn in dem noch unedierten syrischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Bar Ṣalibi zur Apokalypse, Apostelgeschichte und den Briefen fünf Stück[1] entdeckt, in denen zu den Stellen der Apok. 8, 7—11; 8, 12; 9, 2. 3; 9, 15; 20, 2. 3 kurz die Ansicht resp. der Einwurf eines gewissen Häretikers Cajus skizziert und dann in ausführlicher Form die Widerlegung des Hippolyt gegenübergestellt wird[2]. Der Kritiker stützt seinen Widerspruch nicht auf subjektive Einfälle, sondern auf die Schrift und auf Paulus. In Nr. 1 beruft er sich auf 1. Thess. 5, 2, ohne aber den Autor selbst zu nennen, in Nr. 2 wahrscheinlich auf Matth. 24, 37, doch steht nur *κατὰ τὸ γεγραμμένον*[3], das Zitat ist ausgelassen. Dazu tritt 1. Thess. 5, 3 mit der Einführung *καὶ τὸ Παύλου*. Bei Nr. 3 ist wahrscheinlich Ps. 73, 12 gemeint mit der Einführung *τῆς γραφῆς λεγούσης*. Dazu tritt wiederum Paulus mit 2. Tim. 3, 12. 13. In Nr. 4 wird Matth. 24, 7 zitiert mit der solennen Formel: *γέγραπται* und dieselbe Formel finden wir in Nr. 5 beim Zitate aus Matth. 12, 29. Danach scheint das Matthäusev. für Cajus eine besondere Wertschätzung genossen zu haben, was nicht ausschließt die Hochschätzung der beiden anderen

1) Zu der Streitschrift des Hippolyt möchte ich in Übereinstimmung mit Achelis, TU, N. F. Bd. 1, H. 4 S. 186 f. das von Gwynn in der Hermathena 7, p. 137 ff. veröffentlichte Fragment rechnen (s. das Stück bei Achelis in der Ausgabe des Hippolyt Bd. I, 2, S. 243 f.), das freilich nur eine Antwort des Hippolyt gegen eine nicht erhaltene Aporie des Cajus enthält, wobei Matth. 24, 15—22 exegisiert wird. Wahrscheinlich hatte Cajus diese Stelle gegen eine andere Stelle der Apok. ausgespielt, da, wie wir gesehen, er stets seinen Einwurf durch eine kanonische Stelle wirksamer zu machen sucht. Gwynn und Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 2, S. 226, Anm. 3 denken an einen Matth.-Kommentar des Hippolyt. 2) Ed. Schwartz hat den syrischen Text ins Griechische übertragen, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Kl., N. F. VII, 5, S. 36 ff. 3) Aus der Widerlegung des Hippolyt, der Matth. 24, 35 erwähnt, wird man dies erschließen können.

Synoptiker, ob aber das Joh.-Ev. zu den anerkannten Schriften gehört hat, bleibt zunächst ungeklärt, wenn auch Hippolyt bei der Entgegnung zu Nr. 5 ein Zitat aus Joh. 14, 30 gibt[1]. Auf jeden Fall zeigen die ganzen Reste mit aller Deutlichkeit, daß Cajus auf dem Boden der großkirchlichen Tradition bei der Wertung der kanonischen Schriften steht. Das A. wie das N. T. gehören zur γραφή. nur die Apokalypse bildet eine Ausnahme. Das entspricht dem Befunde, wie ihn Euseb. für den Dialog gegen Proklus konstatiert hat. Cajus will biblisch-kirchliche Interessen vertreten.

Vergleichen wir nun diese Fragmente mit den bei Epiphanius behandelten Stellen, so hat schon der Entdecker Gwynn richtig bemerkt, daß die Exegese des Hippolyt gegen Cajus in Nr. 4 sich im wesentlichen mit den Ausführungen des Epiphanius deckt, die dieser gegen die Aloger anwendet. Nach Zahn reproduziert Epiph. hier, u. zw. wahrscheinlich so, daß er seine kürzer gefaßte Vorlage breit tritt, eine Erörterung Hippolyts. Es wäre aber unwahrscheinlich, daß er bei seiner Bestreitung der Aloger die hier von Dionysius Bar S. exzerpierte Schrift Hippolyts gegen Cajus benutzt hat, in welcher die Aloger höchstens ganz beiläufig erwähnt gewesen sein können. Es bliebe nur die Wahl zwischen Hippolyts Apologie für das Ev. und die Apok. des Johannes, welche gegen die Aloger gerichtet war, und Hippolyts Bestreitung der 32 Häresien[2]. Umgekehrt sollen nach E. Schwartz[3] diese Angriffe des Cajus gegen die Apokalypse aus einem älteren Werke entlehnt sein, das ebenfalls im antimontanistischen Sinne geschrieben war und nicht nur die Apok., sondern auch das Ev. Joh. für untergeschoben erklärt hatte. Aus diesem Buche des anonymen Alogers habe auch Epiph. die Sekte der Aloger herausgesponnen. Eine Entscheidung in dieser verwickelten Sache soll uns das Kap. 33 an die Hand geben.

---

1) Ed. Schwartz l. c. S. 40 sagt richtig: „Daß Hippolyt in dem letzten syrischen Fragment Joh. 14, 30 gegen Cajus ausspielt, ist kein Argument dafür, daß Cajus das Johannesevangelium anerkannte, so peinliche Rücksichten nimmt die antike Polemik nie, und die christliche erst recht nicht". Gegen Zahn, GK II, 983. 2) Vgl. Zahn, GK II, S. 977, Anm. 1. 3) Vgl. Z. f. ntliche Wiss. (1914) 15, 2, S. 213.

Die Aloger oder wenigstens einige von ihnen[1] suchen den pseudoprophetischen Charakter der Apok. durch das Argument zu erweisen, der Verfasser habe den Engel an die Gemeinde von Thyatira schreiben lassen, obwohl gar keine *ἐκκλησία Χριστιανῶν* daselbst existiere. Dies ist nun nicht so zu deuten, als ob niemals eine christliche Gemeinde in Thyatira existiert hätte, sondern als die Gegner auf diese Nichtexistenz hinwiesen, war dies von ihrem Standpunkt aus richtig. Sie verstanden unter *ἐκκλησία* die altgläubige Kirche, zu der sie sich selbst rechneten, aber es gab *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* in Thyatira eine Gemeinde, der sie den Namen *Χριστιανοί* absprechen zu müssen glaubten. Dies waren, wie wir aus der Widerlegungsschrift erfahren, die sogen. Kataphryger. Der anonyme Gegner der Aloger, den Epiph. als Quelle benutzt, überliefert uns nämlich die höchst merkwürdige Kunde, daß die Montanisten die katholische Gemeinde der Stadt ganz auf ihre Seite gezogen hatten, so daß also nur diese dort existierte, als die Aloger gegen die Apokalypse und damit gegen die begeisterten Anhänger derselben d. h. gegen die Montanisten zu Felde zogen. An diese Tatsache ist folgende Bemerkung geknüpft: *νῦν δὲ διὰ τὸν Χριστὸν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ριβ ἐτῶν, ἔστιν ⟨ἐκεῖ⟩ ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, ⟨εἰ⟩ καὶ ἄλλοι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσι· τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας. Διὸ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς, ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν, ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν, ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.*

Diese beiden Daten haben den Gelehrten viel Kopfzerbrechen verursacht[2]. Man hat die Zahl 112 so gedeutet, daß damit die Zeit angegeben sei, die seit dem Auftreten der Montanisten oder Aloger verstrichen sei resp. die Zeit zwischen dem gegen die Aloger schreibenden Schriftsteller und der Mon-

1) Nach Ed. Schwartz, Abh. d. Gött. Ges. VII, 5, S. 33 ist das eine Phrase, durch die man sich nicht täuschen lassen solle.
2) Vgl. Zahn, KG I, 246, Anm. 1; ders., Forschgn. z. KG V, 40 f.; Ed. Schwartz, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. VII, 5, 33 f.; Corssen, Monarch. Prologe S. 52 f.; Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 1, S. 376 f.

tanisierung von Thyatira, oder man bezieht die Zahl auf den Zwischenraum zwischen dem Anonymus und dem Jahr den Abfassung der Apokalypse[1]. Demgemäß begreift man unter den 93 Jahren die Dauer des apostolischen Zeitalters oder den Abstand bis zum Auftreten des Montanismus. Eine ganz neue Interpretation hat Holl in seiner Ausgabe uns vorgelegt. Nach ihm ist die erste Zahl vom Standpunkt des Epiph. gewonnen, der berechnet, daß seit der Wiedergewinnung von Thyatira für den katholischen Glauben bis zur Abfassung seines ketzerbestreitenden Werkes 112 Jahre verflossen seien. Wir werden also, da dieser Teil des Werkes von Epiph. 376 n. Chr. verfaßt ist, auf das Jahr 263/64 geführt. Diese Zahl müsse Epiph. aus der zweiten Zahl erschlossen haben, die auf den Verfasser des von ihm benutzten Werkes zurückgehe. Diese zweite Zahl umfasse den Zeitraum, während dessen Thyatira montanistisch war, denn es wäre grammatisch unmöglich, mit Zahn die Worte ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν zu ὃς ἦν χρόνος zu ziehen und zu übersetzen: „welches war ein Zeitraum von nahezu 93 Jahren", vielmehr könne die zeitliche Bestimmung nur von einem Zeitwort, dem ἤμελλε πλανᾶσθαι abhängen. Nach ἀνάληψιν müsse eine Zahl ausgefallen sein[2]. Ziehe man diese 93 Jahre von 263/64 ab, so komme man für den Abfall Thyatiras zum Montanismus auf das Jahr 170/171, ein Jahr, das zu der eigenen Angabe des Epiph. über die Ursprungszeit des Montanismus (vgl. h. 48, 1, 2) nicht passe[3], aber merkwürdig genau zu der des Eusebius (Chronik zum J. 171 vgl. Ausgabe von Helm S. 206, 9) stimme.

Ist diese Interpretation von Holl die richtige und, wie ich glaube, wird sie, wenn sie auch durchaus nicht alle befriedigen wird, Zustimmung finden können, so fällt die Annahme, Hippolyt

---

1) Vgl. Lipsius, Quellen d. ältesten Ketzergesch. S. 109 ff.; Rolffs, TU XII, 4, S. 124 ff. Der Gegner der Aloger würde also i. J. 204/5 geschrieben haben. Dabei wird μετὰ τὴν ἀνάληψιν in μετὰ τὴν γεννησιν korrigiert und die 93 Jahre werden auf die Abfassungszeit der Apok. bezogen. 2) Da die Zeit von Himmelfahrt bis 171 gemeint ist, wäre einzusetzen ⟨ρλη ἐτῶν⟩. 3) Nach der dort benutzten Quelle setzt Epiph. den Anfang der montanistischen Bewegung genau auf das 19. Jahr des Antoninus Pius, d. h. auf 156/57 n. Chr.

habe das Material direkt dem Epiph. für die Aloger geliefert, zu Boden. Der literarische Bekämpfer muß nach dem Jahre 264 gelebt haben, um die Rekatholisierung der Gemeinde von Thyatira so bestimmt chronologisch fixieren zu können. Wer dieser Kirchenschriftsteller gewesen ist, läßt sich, wie Holl bemerkt, nicht einmal vermuten. Es ist sehr wahrscheinlich, ja gewiß, daß er die Schrift des Hippolyt, die sich mit diesem Streit befaßte, gekannt hat, daher die Übereinstimmung mit der Widerlegungsschrift gegen Cajus in der Interpretation der Stelle Apok. 9, 14 ff. und bei der Harmonisierung des Johannes mit den Synoptikern (s. u.) Auch würde die genaue chronologische Berechnung des Abfalls der Gemeinde von Thyatira eher für einen Kleinasiaten als für einen Römer sprechen, denn sie setzt eine eingehende Kenntnis der dortigen Verhältnisse voraus. Freilich ist nicht zu leugnen, daß auch dem Hippolyt intime Nachrichten über die montanistische Krisis im Osten zugeflossen sind, da er uns im Danielkommentar IV, 18 u. 19 von zwei kleinen Gemeinden in Syrien und Pontus berichtet, die durch ihre Bischöfe für die montanistische Schwarmgeisterei gewonnen wurden.

Bei Epiph. erfahren wir urkundlich zum ersten Male, was freilich schon aus der Notiz des Irenäus geschlossen werden konnte, daß die Aloger als Zeitgenossen der Montanisten anzusehen sind und daß die Verwerfung der johanneischen Schriften überhaupt aus dieser Feindschaft geboren ist. Geschickt verwendet der anonyme Gegner der Aloger die beanstandete Stelle, indem er die in dem Briefe an die Gemeinde erwähnte Jezabel als Weissagung auf die montanistischen Prophetinnen Priscilla, Maximilla [und Quintilla] deutet, die durch ihren Trug viele verführt haben. So kann er triumphierend schließen c. 33, 9: *ὧν ἡ ἀπάτη οὐ λέληθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ προεθέσπισε προφητικῶς ἐν τῷ στόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσαντος ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος καὶ ἀνωτάτω. ὅτε εἰς τὴν Πάτμον νῆσον ἐπῆρχεν . . . ἆρα γοῦν κατὰ προφητείαν ἔγραφε τοῖς ἐκεῖ ἐν Χριστῷ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ πεπολιτευμένοις ὅτι ἤμελλεν ἑαυτὴν γυνὴ προφῆτιν καλεῖν.* Freilich stößt man auch hier wieder auf die schlimmbessernde Hand des Epiphanius, denn die Hinzufügung der Quintilla zu dem montanistischen Prophetinnenpaar Priscilla und Maximilla verrät seine eigene Mache. Diese *Κυϊντιλλιανοί*

tauchen schon h. 48, 14, 3 bei der Behandlung der Montanisten auf und werden dann h. 49 nach bekannter Manier zu einer besonderen Sekte gestempelt (vgl. auch h. 79, 1). Quintilla ist wahrscheinlich eine Doppelgängerin der Priscilla, wie wir früher in Merinth einen Doppelgänger des Ebion statuiert haben, denn wie Holl in seiner Ausgabe II, S. 241, 20 angemerkt hat, bringt Epiph. in h. 48 keinen Ausspruch der Priscilla. Was sonst Epiph. über die Quintillianer vorbringt, sind, wie Lipsius, Quellen . . . neu untersucht S. 93 mit Recht bemerkt, in der Hauptsache gedankenlose Widerholungen des schon vorher Berichteten. Das ist ja eben die Schwierigkeit, die sich jeder genauen Untersuchung der von Epiph. benutzten Quellen entgegenstellt, daß er stets sein eigenes Fündlein beisteuert und dadurch alles verwirrt. Gerade das Kapitel über die Aloger bietet ein überreiches Material, da Epiph. von allen Seiten sein Material zusammenträgt, um mit seiner Gelehrsamkeit prunken zu können. So steht man bei der eben behandelten Stelle vor der Frage, ob auch die Nachricht über die Abfassungszeit der Apokalypse der Quelle angehört oder nicht.

Wir lesen hier, daß Johannes vor seinem Tode zur Zeit des Kaisers Claudius und früher (*καὶ ἀνωτάτω*[1]), als er auf der Insel Patmos weilte, die Weissagung auf die Gemeinde von Thyatira verkündet habe. Diese singuläre Nachricht taucht schon vorher c. 12, 2 auf, tritt aber hier in der Fassung entgegen, daß Joh. unter Kaiser Claudius von Patmos zurückgekehrt sei und nach Verlauf einer langen Zeit in Asien das Ev. niedergeschrieben habe. Zunächst könnte man dahinter einen Widerspruch entdecken, aber die Worte *ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος καὶ ἀνωτάτω, ὅτε εἰς τὴν Πάτμον νῆσον ὑπῆρχεν* sind nicht dahin zu interpretieren, daß Joh. sowohl zu den Zeiten des Kaisers Claudius als auch früher auf der Insel Patmos geweilt habe, sondern *ἐν χρόνοις Κλ. Καίσ. καὶ ἀνωτάτω* ist ein Begriff: „in der früheren, d. h. vor der Regierung des Claudius liegenden Zeit"; auf *ἀνωτάτω* liegt der Nachdruck und die zeitliche Bestimmung im Nebensatze *ὅτε . . . ὑπῆρχεν* bezieht sich ausschließlich auf *ἀνωτάτω*[2]. Demnach vertritt Epiphanius

1) Schwartz verbessert *ἀνωτέρω*. 2) Wollte man *πρὸ κοιτ μήσεως αὐτοῦ* pressen, so könnte man herauslesen, daß Joh. noch unter Claudius gestorben wäre.

oder besser sein Gewährsmann die Ansicht, daß die Apokalypse des Joh. auf der Insel Patmos vor der Regierung des Claudius, aller Wahrscheinlichkeit nach unter Caligula abgefaßt sei[1], das Ev. nach seiner Rückkehr aus der Verbannung von Patmos, aber nicht unter der Regierung des Claudius, sondern *μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρῖψαι αὐτὸν ἐπὶ τῆς Ἀσίας*. Der Terminus a quo bildet in beiden Fällen die Regierung des Claudius. Aus welchem Grunde gerade diese gewählt ist, bleibt ein Geheimnis des Chronographen[2]. Jedenfalls ist so viel sicher, daß die Abfassung der Apok. in eine sehr frühe Zeit verlegt wird gegenüber der seit Iren. adv. haer. V, 30, 3 verbreiteten Tradition von der Abfassung in den letzten Jahren der Regierung des Domitian, während in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition das Ev. in Asien[3] von dem greisen Joh.[4] als letztes und zur Erganzung der drei Synoptiker[5] auf Betreiben anderer[6] verfaßt sein soll. Wenn wir nicht unsere Zuflucht zu der Ansicht nehmen wollen, daß bei der Datierung des Ev. Epiphanius seine Hand im Spiele habe, so müssen wir diese chronologische Bestimmung ebenfalls seinem Gewährsmanne für die Apok. zuschreiben. Daß Epiph. eine ihm sonst fremde Chronologie vorgefunden, verraten deutlich die Worte: *μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος*, dann mußte er im Gegensatz zu dieser Datierung des Ev. die kirchliche Tradition hinzugefügt haben[7], aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben.

1) Die Annahme von Ed. Schwartz a. a. O. S. 214, daß die Relegation des Joh. nach Patmos und die Abfassung der Apokalypse unter Claudius angesetzt sei, findet in dem Texte keine Stütze. 2) Die Regierung des Claudius spielt in der christlichen Legende insofern eine Rolle, als nach der urchristlichen Überlieferung die Apostel zwölf Jahre nach dem Tode Christi auf dessen Befehl die Weltmission angetreten haben, und vom J. 42 der 25jährige Episkopat des Petrus berechnet ist. 3) Vgl. Iren. adv. haer. III, 1, 1; Corssen, Monarch. Prol. S. 7 und histor. eccles. S. 80 f. 4) Vgl. Iren. adv. haer. II, 22, 5; III, 3, 4. 5) Vgl. Iren. adv. haer. III, 1, 1; Clemens Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14, 5 ff. u. Euseb. h. e. III, 24, 7 ff. 6) Vgl. Clem. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14, 7; Kanon Muratori; Hieronym. vir. ill. 9. 7) Man könnte leicht die Worte *ἐπὶ τῇ γηραιᾷ αὐτοῦ ἡλικίᾳ μετὰ ἔτη ἐνενήκοντα τῆς αὐτοῦ ζωῆς* als Zusatz des Epiph. streichen. Von der *μεθ' ἡλικίαν γηραιάν* des Joh. redet Epiph. vorher c. 2, 4.

Ganz eigenartig ist die These von Ed. Schwartz[1]. Er führt die Zeitrechnungen, insonderheit die der Apokalypse auf die montanistischen Verfechter der Apok., also auf Gegner der Aloger und des Cajus zurück. Diese Chronologie hätten aber nicht die Montanisten zuerst aufgestellt, eine ähnliche fände sich auch im Kanon Muratori, der mit dem Montanismus nichts zu schaffen habe, und sie sei auch von dem Aloger und von Cajus anerkannt. Schw. verweist auf seine weiteren Ausführungen in den Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. VII, 5, 33 ff. Zunächst ist zuzugeben, daß Epiph. die Aloger nur durch die Widerlegung kennt, d. h. das von ihm gebotene Material hat er restlos aus einer polemischen Abhandlung eines Großkirchlers übernommen. Dieser großkirchliche Gewährsmann soll auf Grund der neugefundenen Bruchstücke Hippolyts mit absoluter Gewißheit Hippolyt sein. Dann sei auch Hippolyt der Chronologe, dessen Angaben Epiph. benutzt habe. Nach der Ostertafel auf Hippolyts Statue setzt Hipp. die Empfängnis Christi auf den 2. April 2 v. Chr., die Passion auf den 25. März 29 n. Chr. Die Schwierigkeit wegen der 112 Jahre sucht Schwartz dadurch zu heben, daß er als terminus a quo das von Hipp. auf das J. 122 fixierte Ende der apostolischen Zeit annimmt, so daß Hipp. im J. 234 gegen Cajus die Schrift verfaßt habe. Aber doch bleibt auch nach Schwartz die Teilung des Zeitraumes von 29—234 durch das Jahr 122 anstößig, da es weder das Datum der Apok. noch das der Aloger noch das des Montanismus sein könne. Daher vermutet er, daß in diesem Jahre eine Polemik steckt gegen die Meinung, Joh. habe die Apok. unter Claudius geschaut. Diese Meinung habe der Kritiker Cajus vertreten und gesagt: „Die Apokalypse, die im 4. Jahr des Claudius geschaut sein soll, ist kein apostolisches Buch, denn sonst hätte sie sich nicht an die zukünftige Gemeinde von Thyatira wenden können, die 112 Jahre später, im 19. Jahre des Antoninus nicht mehr existierte und dem Montanismus anheimfiel oder anheimgefallen war". Darauf antwortete Hippolyt: „Rechne ich 112 Jahre von meiner Zeit zurück, so erreiche ich das Ende der apostolischen Zeit und der apostolischen Prophetie; nicht lange vor dies Ende fällt die Apok., nach diesem Ende haben sich ihre Weissagungen erfüllt".

1) Joh. u. Kerinth. S. 214.

Das sonderbare Datum 122 = 234 — 112 = 29 n. Chr. + 93 erkläre sich daraus, daß Hipp. die Zahl 112 aus einer ganz andern Rechnung übernahm, deren terminus a quo, 44 n. Chr., für ihn unannehmbar war.

Diese Erklarung scheint Schwartz[1] selbst wenig befriedigt zu haben; sie ist auch von vielen Schwierigkeiten gedrückt, abgesehen von der Verteilung der chronologischen Daten auf zwei verschiedene Verfasser, auf den Kritiker Cajus und dessen Gegner Hippolyt. Deshalb wird wohl Schwartz nicht zögern, die von Holl gegebene Erklarung zu akzeptieren. Wenn aber der Gewährsmann des Epiph. nach dem J. 264 seine Widerlegungsschrift verfaßt haben sollte, wird seine Bekanntschaft mit dem Dialoge des Cajus oder mit der Gegenschrift des Hippolyt um so wahrscheinlicher, so daß doch hinter den Alogern des Epiph. indirekt Cajus steckt. Diese These verfechtet Schwartz im weiteren Verlauf seiner Ausführungen. Er stellt folgende Erwägungen an[2]: „Sind die Aloger, welche die Apok. verwerfen, Cajus und nur Cajus, so gilt das gleiche von denen, welche das Ev. für eine Fälschung erklärten. Der Cajus des Dialogs erklärt die Apok. für eine Fälschung Kerinths, die 'Aloger' behaupten es von beiden Büchern. Die kritische Manier ist durchweg die gleiche; es werden Widersprüche, sei es des Evangeliums, sei es der Offenbarung mit den Synoptikern oder den paulinischen Briefen nachgewiesen; der Angriff besteht aus einzelnen, präzisen Aporien, verliert sich nie ins lehrhafte; von Theologie oder Christologie ist keine Spur zu finden. Vor allem: in beiden Fällen redet ein individueller Schriftsteller, der weiter nichts erstrebt als die These, daß die beiden 'johanneischen' Schriften in der Gemeinde nicht gelesen werden dürfen. Hipp. bekämpft Cajus in den 'Kapiteln', von denen einige Aporien zur Apokalypse erhalten sind: er schrieb außerdem *Τὰ ἐπὶ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως*. Soll man nun wirklich glauben, daß er zwei Kritiker bekämpft, wenn Epiph. die Kritik der Aloger gegen die Apok. aus Hippolyt entlehnt und bezeugt, daß sie nicht nur die Apok. kritisierten? Daß Hipp. in dem letzten syrischen Fragment Joh. 14, 30 gegen Cajus ausspielt, ist kein Argument dafür, daß Cajus das Johannesev. anerkannte:

1) a. a. O. S. 38 f. 2) a. a. O. S. 40 f.

so peinliche Rücksichten nimmt die antike Polemik nie, und die christliche erst recht nicht . . . . . Cajus war nach Eusebs Urteil [K. G. II, 25, 6 u. VI, 20, 3] ein 'bedeutender Schriftsteller': er vermochte die vornehmste Form der kritischen Diskussion zu handhaben, den Dialog. Es ist geschmacklos, zu meinen, der Dialog habe wirklich stattgefunden; es ist andererseits unwahrscheinlich, daß Cajus der fingierte Name des antimontanistischen Unterredners ist, denn einen Montanisten Proklos hat es wirklich gegeben. Die Vermutung, daß die 'alogische' Kritik der johanneischen Schriften in diesem Dialog niedergelegt war, hat viel bestechendes. Die Apok. war sicher darin [Euseb. K. G. 3, 28, 2] für unecht erklärt; die eleganten rhetorischen Fragen, in welche die Aporien gegen das Ev. bei Epiph. gebracht sind, passen gut für einen Dialog; endlich stimmt es zu dem frühen Ansatz der Apok., den ich für den von Cajus bekämpften Gegner in Anspruch genommen habe, wenn der montanistische Kleinasiat Proklos gegen die römischen 'Siegessäulen' des Petrus und Paulus zwar das Grab des Philippus und seiner Töchter ausspielt, aber über den ephesischen Johannes schweigt . . . . . Ist die Vermutung richtig, so ist die Datierung des Dialogs durch Euseb falsch[1], schon deshalb, weil nicht erst Hipp., sondern schon Irenäus Cajus bekämpfte [3, 11, 9]. Der einzige Irrtum Eusebs wäre es nicht, er setzt ja auch Montanus erheblich zu spät: beide Fehler könnten sogar zusammenhängen. Aber ein zweites kommt hinzu: Euseb nennt den Verfasser des Dialogs einen 'kirchlichen', d. h. rechtgläubigen Mann. Nun bin ich zwar der Meinung, daß es noch um 160 möglich war, die Echtheit des Johannesevangeliums anzuzweifeln, ohne exkommuniziert zu werden; Irenäus literarische Polemik war für die Praxis des römischen Bischofs nicht maßgebend. Aber Euseb hat den Dialog gelesen, und er konnte allerdings trotz aller Sympathie mit den Angriffen gegen die Apokalypse, in der Kritik des Evangeliums nur eine Ketzerei sehen."

„Hier steckt ein Problem, das mit unsern Mitteln nicht reinlich zu lösen ist. Ich sehe nur zwei Auswege. Entweder Eusebs Zeitbestimmung ist richtig und der Dialog um 200 geschrieben; dann ist der Verfasser nicht der 'Aloger' Cajus, den

1) Die Zeit des Zephyrin setzt Schw. auf 200—217.

Hippolyt in den 'Kapiteln' und bei Epiphanius bekämpft, sondern ein Anonymus, der den beiden Personen seines Dialogs historische Namen gab und seinem Cajus die Kritik, welche der echte Cajus an der Apokalypse geübt hatte, in den Mund legte. Oder Euseb hat sich versehen und der Dialog, der die Kritik der beiden johanneischen Schriften als ein Ingrediens der Polemik gegen die 'Phryger' enthielt, ist älter: in diesem Fall hat Hippolyt ihn noch in unversehrtem Zustande gelesen und ihn etwa 70 Jahre nach seinem Erscheinen — man denke an Origenes und Celsus — bekämpft; in der Bibliothek von Caesarea dagegen befand sich nur ein Exemplar, aus dem die Kritik des Evangeliums entfernt war. Ich bekenne offen, daß ich diesen Ausweg vorziehe."

Ich habe diese Ausführungen eines Meisters der kritischen Methodik in extenso zum Abdruck gebracht, da ein Referat nicht den ganzen Aufbau der komplizierten Beweisführung wiederzugeben vermag. Wir werden bald erkennen, daß hier Falsches und Richtiges durch einander gemischt und der wahre Sachverhalt zum teil schon dunkel geahnt ist. Freilich scheint Schwartz selbst seine These in der Hauptsache wieder aufgegeben zu haben. Denn in seiner jüngsten Abhandlung „Johannes und Kerinthos" l. c. S. 213 zählt er Cajus nicht mehr zu den 'Alogern', die auch das Ev. angegriffen haben, läßt auch sonst viele Aufstellungen fallen, wenn er schreibt: „Von den johanneischen Schriften griff Cajus, wie's am Anfang des dritten Jahrhunderts zu erwarten ist, nur die Apokalypse an: das zeigen die Reste von Hippolyts *Κεφάλαια κατὰ Γαΐου*. Aber diese Angriffe waren entlehnt aus einem älteren Werke, das ebenfalls im antimontanistischen Sinne geschrieben war und nicht nur die Apokalypse, sondern auch das Evangelium Johannis für untergeschobe n erklärt hatte; es ist dasjenige Werk, aus dem Epiphanius die Sekte der Aloger herausgesponnen hat, und gegen das noch Hippolyt polemisierte, in einem Buche, das von den *Κεφάλαια κατὰ Γαΐου* deutlich unterschieden wird. Aus ihm hat Gaius die Behauptung, daß Kerinthos die Apokalypse untergeschoben habe, entnommen; nur war diese dort noch auf das Evangelium ausgedehnt".

Mit allgemeinen Raisonnements wird man m. E. keine befriedigende Lösung der vorliegenden Probleme finden, es muß

neues Material herbeigeschafft werden. Dieses Neue erhalten wir in einer Notiz, die den Gelehrten bisher entgangen ist und die wir wiederum dem Spürsinn von Holl verdanken. Auf S. 251, 24 ff. in seiner Ausgabe Bd. II verweist er auf Rendel Harris, Hermas in Arcadia and other essays, Cambridge 1896 p. 48 und auf Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme p. LXXIII. Dort wird vermerkt, daß Dionysius Bar Salibi in seinem Kommentar zum Johannesev.[1] überliefert: „Der Häretiker Cajus tadelt Johannes, weil er nicht mit seinen Brüdern den Evangelisten übereinstimme, die sagen (l. sofern er sagt), daß Christus von der Taufe weg nach Galiläa ging und das Wunder der Weinverwandlung in Kana verrichtete". Da erhalten wir den urkundlichen Beleg für die Tatsache, die noch Harnack[2] als undenkbar bezeichnet hatte, die Schwartz richtig diviniert, um sie später wieder aufzugeben, daß derselbe Cajus, von dem uns Dion. Bar Salibi in dem Kommentar zur Apokalypse Proben seiner Kritik an der Apok. übermittelt, auch das Ev. des Joh. mit den gleichen Waffen angegriffen hat. So entpuppt sich Cajus als Aloger im vollen Sinne des Wortes. Die kritische Note deckt sich in der Manier vollständig mit der bei der Apokalypse beobachteten und, was noch bezeichnender, dieser Kritiker bringt die gleiche Aporie gegen das Ev. vor wie der Kritiker bei Epiphanius. Bei beiden werden die drei Evangelisten als eine Einheit dem Ev. Joh. gegenübergestellt. Sie führen auch hier den solennen Titel *εὐαγγελισταί* (vgl. h. 51, 4, 10; 13, 7; 21, 15; 22, 1), während dem Verfasser des Ev. dieser Titel abgesprochen wird. Und vor allem das, was die sogen. Aloger des Epiph. in ihrer Kritik vom synoptischen Standpunkt gegen das Ev. Joh. ins Feld führten, die mangelhafte Überlieferung des Stoffes, die sich besonders in der Unterdrückung der Geschichte von dem Aufenthalt Jesu in der Wüste und der Versuchung bemerkbar mache, kehrt hier in einem kurzen Referate des Kommentators wieder, daß Joh. unmittelbar auf die Taufe die Rückkehr nach Galiläa und die Hochzeit zu Kana folgen lasse. Und zuletzt, bei Dionys. Bar Sal. schließt sich auch hier unmittelbar an den Einwurf die Widerlegung mit den

1) Dieser Kommentar befindet sich in einem unedierten syr. Ms. des Trinity College in Dublin, dazu Brit. Museum Codd. Add. 7184 u. 12143. 2) Gesch. d. altchr. Literatur II, 2, 227.

Worten an: „Der heilige Hippolyt gegen ihn“ [1]. Hippolyt macht den harmonistischen Rettungsversuch, Joh. 1, 35—2, 11 zwischen die Versuchungsgeschichte und die Berufung der ersten Jünger einzuschieben, genau so wie Epiph. oder besser seine Vorlage c. 13, 7 die Aporie zu lösen versucht. Damit ist der urkundliche Beweis geliefert: 1) daß Dionys. Bar Ṣal. sowohl bei der Apok. wie beim Ev. aus einem Werke geschöpft hat, in welchem Cajus und Hippolyt über die Apokalypse und das Evangelium verhandelten und 2) daß dasselbe Werk auch von Epiphan. oder seinem Gewährsmann benutzt ist. Zugleich wird die Beobachtung von Schwartz bestätigt, daß in den Bruchstücken, die Epiph. erhalten hat, ein einzelnes Individuum redet, ein scharfsinniger, nüchterner Mann, der mit seiner Kritik der Kirche einen Dienst erweisen will. Aber Schw. schießt doch weit über das Ziel hinaus, wenn in diesem Individuum keine Schule, keine Sekte, keine Gemeinde zu Worte kommen oder wenn gar Irenäus den Cajus bekämpft haben soll. Die bestimmten Angaben, die Euseb über die Persönlichkeit des Cajus macht, können unmöglich aus der Luft gegriffen sein; die Zeitbestimmung unter dem römischen Bischof Zephyrin muß in der Schrift selbst begründet gewesen sein. Mag auch der Dialog gegen Proklus ein literarisches Produkt sein, so liegt ihm doch ein bestimmter Anlaß zu Grunde, der den Cajus zur Abfassung seiner Schrift bewog, so daß höchst wahrscheinlich eine Disputation zwischen Cajus und Proklus stattgefunden oder Proklus seine Ansichten schriftlich fixiert hat. Unnachahmlich ist die Berufung des Cajus auf die Gräber der Apostelfürsten, auf die die römische Gemeinde so stolz ist. Cajus fühlt sich also als Glied der römischen Gemeinde, umgekehrt fühlt sich Proklus als Kleinasiat, wenn er auf die Gräber des Apostels Philippus und seiner vier weissagenden Töchter in Hierapolis hinweist (Euseb. h. e. III, 31, 4). Darin offenbart sich zugleich der Montanist, daß er für die montanistische Prophetie diese Größen der apostol. resp. nachapostolischen Zeit als Zeugen

1) Vgl. Labriolle l. c. p. LXXIII. 2) Diese Haltung eines Römers offenbart sich auch im Kanon der Schriften. Ausdrücklich bemerkt Euseb. h. e. VI, 20, 3, daß Cajus nur 13 Briefe des Paulus aufzählt, den Hebräerbrief aber ausschließt. Ganz richtig fügt Euseb hinzu: *ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.*

anruft und sich auf die Diadoche der urchristlichen Prophetie stützt[1] (vgl. Euseb. h. e. V, 17, 3. 4). Irgend eine Kontroverse über den Apostel Johannes scheint in dem Dialoge nicht laut geworden zu sein, sonst hätte uns Irenäus, der so eifrig nach solchen Bemerkungen fahndet, sie uns sicherlich nicht vorenthalten[2]. Im Dialoge müssen einen Hauptgegenstand der Kontroverse die prophetischen Aussprüche der Montanisten gebildet haben, die in deren Sonderschriften niedergelegt waren, insbesondere die Sammlung der prophetischen Aussprüche des Montanus und seiner Anhängerinnen, denn Cajus muß sich gegen die Einführung neuer Schriften kräftig gewehrt haben, da es bei Eusebius heißt: *ἐν ᾧ τῶν δι' ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων* etc. (h. e. VI, 20, 3). Es ist nun ganz gleichgültig, ob Proklus ein geborener Kleinasiat war oder nicht, denn der Kampf selbst war eine Verpflanzung der montanistischen Krisis auf römischen Boden. Diese Krisis hat in Rom die gleichen Bewegungen ausgelöst wie früher in Kleinasien. Cajus und Proklus sind nur Epigonen; wir können hier dieselbe Erscheinung konstatieren, die wir im monarchianischen Streite erleben, dessen Wellen auch bald nach Rom herüberschlugen. Deshalb ist Cajus ein Geistesverwandter jener Namenlosen, die nach Irenäus die montanistische Prophetie durch Leugnung des Ev. (und der Apok.) zu bekämpfen versuchten. Hier in Kleinasien sind die geistigen Waffen von beiden Seiten geschmiedet worden. Mag auch in den Bruchstücken des Hippolyt und des Epiphan. ein einzelnes Individuum zu uns reden, so ist dieses doch der Dolmetsch einer ganz bestimmten theologischen Anschauung. Cajus ist nichts weiter als der wissenschaftliche Vertreter dieser Richtung. Im Dienste der Großkirche glaubte Cajus wie die Namenlosen als Heilmittel zur Überwindung der hereingebrochenen Krisis die Preisgabe der johanneischen Schriften[3] empfehlen zu

1) Proklus scheint noch andere Propheten angeführt zu haben. Vor den vier Töchtern des Philippus muß noch ein Mann genannt sein, da der Satz mit *μετὰ τοῦτον* eingeleitet war, vielleicht ist darunter der Apostel Philippus selbst zu verstehen. 2) Auch in der Streitschrift des Miltiades wider die Montanisten spielt der Apostel Joh. keine Rolle (Euseb. h. e. V, 17, 3. 4). 3) Die Briefe des Joh. sind an dieser Kontroverse nicht beteiligt. Die Worte des

sollen. Man hatte voll Genüge an dem Christusbild der drei Synoptiker und glaubte des Joh.-Ev.s entbehren zu können, da die Logoschristologie der Apologeten und antignostischen Väter noch nicht den Sieg davon getragen hatte. Ich möchte in Cajus einen Anhänger des Praxeas erblicken, denn dieser stammte aus Kleinasien und hatte von dort die entschiedene Abneigung gegen die neue Lehre nach Rom verpflanzt, soll doch auf seine Veranlassung der Bischof Victor ein Gegner der Montanisten geworden sein (vgl. Tertullian, adv. Prax. c. 1). Ohne Zweifel ist durch Praxeas der Boden für die antimontanistische Stimmung in Rom vorbereitet worden, und er könnte auch die antimontanistischen Schriften, darunter die der Aloger, mitgebracht haben; auch in Kleinasien wird es literarische Vertreter der Aloger gegeben haben, denn derartige kritische Untersuchungen eines literarischen Problems können nicht auf dem Wege der mündlichen Abwehr geführt werden, sondern verlangen eingehende schriftliche Begründung[1]. Wir werden also bei Cajus nur das Echo der früheren Erörterungen vernehmen. Wo aber hat nun Cajus seine Kritik gegen die johanneischen Schriften niedergelegt? Eusebius hat uns aus dem Dialoge gegen Proklus wörtlich ein Fragment überliefert, das sich mit der Apokalypse beschäftigt (h. e. III, 28, 2): *ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ὁρίζει, μεθ' ἣν οὐράνιόν τινα τόπον ἐπιγείου ὡς*[2] *ἐν γάμῳ ἑορτῆς, θήλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι.* Hier erfahren wir, daß Kerinth Wunderdinge vorlügt u. zw. vermittelst Offenbarungen, die angeblich von einem

Epiph. c. 34 *ἐπαίρονται δὲ πάλιν τῇ διανοίᾳ οἱ αὐτοὶ λεξιθηροῦντες ἀπείρως, ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, ταχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀποκαλύψει* zeigen deutlich, daß er in seiner Quelle keinen Angriff gegen die Briefe vorgefunden hat.

1) Mit den Monarchianern verbindet die Aloger und Cajus die nüchterne exegetische Methode. 2) Ergänzung von Ed. Schwartz Abh. S. 38.

großen Apostel aufgeschrieben sind und ihm durch Engel gezeigt sein sollen. Den Vorwurf der Lüge hatten die Aloger des Epiph. gegen das Ev. des Joh. erhoben und ihren Widerspruch gegen die johanneischen Schriften überhaupt durch Unvereinbarkeit mit den sonstigen Schriften begründet. Die Ausdrücke des Cajus wie ψευδόμενος und ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ entspricht also ganz dem alogischen Standpunkte. Als Sondermeinungen, die den Schriften Gottes und damit dem Glauben der Kirche widersprechen, werden hervorgehoben: 1) die Annahme eines irdischen Reiches nach der Auferstehung, 2) die Ansicht von dem Verweilen des Fleisches in Jerusalem behufs Fröhnen der Begierden und Lüste, 3) die Lehre von dem 1000jährigen Reiche in Verbindung mit einem Hochzeitsfeste. Diese Einwendungen beziehen sich offenbar auf ein bestimmtes Buch, das den Anspruch erhob, zu den γραφαί der christlichen Kirche gerechnet zu werden. Näher noch wird es charakterisiert als ein solches Werk, das Offenbarungen enthält, die dem Empfänger durch Engel gezeigt sind, und das zugleich den Namen eines großen Apostels trägt. Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß Cajus die Apokalypse des Joh. im Auge hat, da sich die inkriminierten Punkte sämtlich am Schluß der Apok. c. 19—21 finden, der Name des großen Apostels und der zeigende Engel in dem Prooemium. Ohne jeden Versuch eines Beweises wird keck behauptet, daß Kerinth der Verfasser der pseudoapostolischen Schrift sei; er scheint dem Leser eine bekannte Größe zu sein. Dies läßt darauf schließen, daß von Kerinth an einer früheren Stelle ausführlicher die Rede war. Trotz dieser schroffen Verwerfung der Apok. hat Eusebius dem Verfasser des Dialoges den Ehrentitel eines ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ (h. e. II, 25, 6), eines λογιώτατος ἀνήρ (ib. VI, 20, 3), dessen Werk Aufnahme in die von Alexander, Bischof von Jerusalem, gegründete Bibliothek gefunden hatte, nicht vorenthalten. Der Dialog muß also abgesehen von dieser Spezialansicht nichts Antikirchliches enthalten haben; Eusebius konnte deshalb bei seiner Stellung[1] und der der Kirche des Ostens zu der Apokalypse diesen Schönheitsfleck mit Liebe zudecken.

Mit diesem Fragment aus dem Dialoge des Cajus verbindet

1) Vgl. h. e. III, 24, 18; 25, 2. 4; 39, 6.

Eusebius ein zweites Referat über die Lehre des Kerinth aus dem zweiten Buche περὶ ἐπαγγελιῶν des Dionysius von Alexandrien (h. e. III, 28, 4. 5) und wiederholt dasselbe in vollständiger Fassung VII, 25, 1 ff. Dionysius schickt gleich voraus, daß er nicht sein eigenes Urteil hier vorlege, sondern dasjenige von τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν. Dieses Urteil lautete, daß die Apokalypse des Joh. unecht und gänzlich zu verwerfen sei. Begründet war dieses Verdikt durch eine kritische Untersuchung des Buches u. zw. Kapitel für Kapitel. Das Ergebnis dieser Kritik war, daß das Buch unverständlich und ohne Zusammenhang sei. Die Aufschrift sei erlogen, es sei kein Werk des Johannes, es könne überhaupt keine Offenbarung genannt werden, da es vielmehr mit einem großen und dichten Schleier der Unverständlichkeit verhüllt sei. Kein Apostel, ja selbst nicht ein heiliger und rechtgläubiger Mann sei der Verfasser, sondern Kerinth, der nur seine Dichtung mit einem glaubwürdigen Namen schmücken wollte. Nach der Lehrmeinung dieses Kerinth sei das Reich Christi ein irdisches, dasselbe werde in solchen Genüssen bestehen, nach welchen er selbst als ein φιλοσώματος καὶ πάνυ σαρκικός begehre, nämlich in Befriedigung des Bauches und Völlereien, d. h. in Essen, Trinken und Hochzeitsfreuden oder mit euphemistischen Ausdrücken in Festen, Opfern und Opfermahlzeiten.

Offensichtlich hat Dionysius dieses Referat aus einem bestimmten Buche geschöpft, das auf einen bestimmten Verfasser zurückgeht. Hinter den τινές steckt eine einzige Persönlichkeit, die aber als Sprachrohr einer ganzen Gruppe anzusehen ist. Vergleicht man nun die beiden von Eusebius vorgelegten Exzerpte, so fällt die Übereinstimmung in der Schilderung der Lehre und in der Haltung zur Apokalypse sofort in die Augen, sie erstreckt sich teilweise bis auf den Wortlaut[1]. Man hat fast allgemein angenommen, daß Dionysius den vorher von Eusebius zitierten Dialog des Cajus benutzt habe, insbesondere Zahn ist der Ansicht, daß Eusebius den Dionysius richtig verstanden habe, wenn er seinen Bericht über eine ältere Ansicht von der Apokalypse mit der Schrift des Cajus in Verbindung setzte. Aber nach der Aussage des Dionysius erstreckte sich in seiner Quelle die Kritik der Apokalypse auf die einzelnen Kapitel. Das sieht doch eher

1) Vgl. Zahn, GK I, 230, Anm. 2.

nach einer eingehenden exegetischen Abhandlung als nach einem Dialoge aus, denn im letzteren Falle müßte Proklus die Rolle eines Gegenpartners übernommen haben, um die einzelnen Einwürfe zu widerlegen. Der kurze Bericht des Dionysius zeigt einen straffen Zusammenhang der Beweisführung in bezug auf das Thema der Unechtheit und Verwerfung der Apokalypse. Sie beginnt mit einer Untersuchung der einzelnen Kapitel und kommt zu dem Resultat, daß das Ganze *ἄγνωστον* und *ἀσυλλόγιστον* wäre, wendet sich dann gegen die Aufschrift, verwirft diese und greift zugleich den Offenbarungscharakter des Buches an. Darauf wird das Problem der Verfasserschaft in Angriff genommen und Kerinth als Verfasser statuiert. Das wird zum Schluß bewiesen durch seine Lehrmeinungen, die mit denen der Apokalypse übereinstimmen und daher die letztere als das eigene Machwerk des Kerinth charakterisieren. Dagegen weist alles das, was uns Eusebius an Exzerpten aus dem Dialoge überliefert, darauf hin, daß die Apokalypse nicht ausschließlich in dem Mittelpunkt der Kontroverse stand; der Montanismus als Gesamterscheinung war von Cajus angegriffen, in erster Linie die prophetischen Aussprüche der Montanisten und ihre grob massiven eschatologischen Erwartungen. Dabei kommt Cajus natürlich auf die Apokalypse zu sprechen und wenn er auch sicherlich, abgesehen von der bei Eusebius mitgeteilten kurzen Notiz, an einer früheren Stelle über den Charakter dieser Schrift eingehender gehandelt haben wird, so kann diese Polemik nicht die Form eines kritisch-exegetischen Kommentars angenommen haben. Cajus' Bericht macht den Eindruck, daß er mit bereits ihm überlieferten Material operiert, welches er einer Vorlage entnommen hat. Daher bin ich der Meinung, daß Cajus ein älteres Werk aus der Hand eines Alogers benutzt hat, das noch dem Dionysius vorlag[1]. Dionysius rechnet den Verfasser zu den Vertretern der *ἀνέκαθεν παράδοσις*[2] (h. e. III, 28, 7), auch zählt er ihn zu den *τινὲς πρὸ ἡμῶν* (h. e. VII, 25, 1), womit, wie Zahn richtig bemerkt, die ehrwürdigsten Altvordern der kirchlichen Theologie zitiert wurden. Hätte er den Dialog

1) Diese Ansicht vertritt auch Corssen, Monarch. Prologe S. 55.
2) Vgl. dazu Clemens Al. in den Hypotyposen *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* (Euseb. h. e. VI, 14, 5).

des Cajus im Auge gehabt, so würde er wohl schwerlich in Cajus, der ja zu seinen jüngeren Zeitgenossen gehörte, einen Mann der Vorzeit erblickt haben. Sein Gewährsmann muß vielmehr dem zweiten Jahrhundert angehört haben. So erklärt sich die Übereinstimmung der Aussagen über Kerinth und die Apokalypse nicht aus der gegenseitigen Abhängigkeit des Dionysius von Cajus, sondern aus der gemeinsamen Benutzung einer älteren Quelle. In dieser Quelle kann keine radikale Kritik an dem Ev. des Johannes geübt worden sein. Eine solche Kritik hätte unbedingt die schroffste Zurückweisung von Seiten des Dionysius erfahren müssen, während er bei der Apokalypse, die er ja selbst nicht als Werk des Apostels Johannes anerkennen will, sich mit der lauen Bemerkung begnügt: *ἐγὼ δὲ ἀθετήσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν.* Um so gewisser ist ihm die Autorschaft des Apostels Johannes für das Ev. und den katholischen Brief, deren Zusammengehörigkeit in sachlicher und sprachlicher Beziehung gegenüber der Apokalypse er näher zu begründen versucht.

Hat aber Cajus sowohl wie Dionysius eine Abhandlung benutzt, die sich in einer radikalen Kritik gegen die Apokalypse erging, so müßten wir diese Quelle aus den Cajus-Fragmenten des Hippolyt rekonstruieren können, wenn wir nicht heute wüßten, daß der von Hippolyt bekämpfte Cajus auch das Evangelium des Johannes verworfen hat. Wie lassen sich diese Widersprüche beheben?

Nach der Vermutung von Schwartz, der ja früher die Meinung vertrat, daß in dem Dialoge auch das Ev. des Joh. verworfen war, soll aus dem auf der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten Exemplar des Dialoges die Kritik des Ev. entfernt worden sein. Diese Verstümmelung müßte bereits vor 250 stattgefunden haben, da Dionysius in seinem Exemplar keine Feindschaft gegen das Ev. vorgefunden haben kann. Aber sie wäre auch schwer ausführbar gewesen, denn wir dürfen wohl aus der Reihenfolge, in der bei Hippol. und Epiph. die beiden johanneischen Schriften vorgenommen werden, den Schluß ziehen, daß das Evangelium an erster Stelle[1], die Apokalypse an zweiter Stelle behandelt war.

1) Dieses Argument würde nicht ziehen, wenn der von Ebedjesu genannte Titel der ursprüngliche wäre: s. u. S. 447.

Ist diese Beobachtung richtig, so müßte also der Schlußteil einen Torso gebildet haben, der leicht zu bemerken gewesen wäre. Eusebius hat aber von einem solchen verstümmelten Texte nichts bemerkt; seine Angaben über die Zeit des Verfassers, über die Apostelgräber in Rom und die Gräber des Philippus und seiner vier Töchter in Hierapolis, über die Benutzung der Paulinischen Briefe liefern den deutlichen Beweis, daß in dem Dialoge nicht ausschließlich das Problem der Authentizität der Apokalypse behandelt war, und weiter, daß Eusebius den Originaltext wirklich in der Hand gehabt hat. In dem Dialoge kann also Cajus sich noch nicht als entschiedener Aloger bekannt haben; er war sicherlich nicht von Anfang an ein Aloger gewesen, sondern seine negative Stellung zu den johanneischen Schriften war erst durch das Auftreten der Montanisten in Rom veranlaßt worden. Beides, sowohl die Aloger wie die Montanisten, waren ja Imporware aus Kleinasien. Deshalb bin ich der Meinung, daß Cajus seine schriftstellerische Tätigkeit mit der Abfassung des Dialoges nicht beschlossen hat[1]; er muß aus irgend welchen Gründen, die wir nicht kennen, bewogen worden sein, sein Urteil über die Apokalypse auch auf das Ev. auszudehnen, und hat dies in einer besonderen Schrift, die nicht mehr erhalten ist, zum Ausdruck gebracht. Dies erst gab dem Hippolyt den Anlaß, nun seinerseits als Verteidiger der johanneischen Schriften aufzutreten. Dazu mußte er sich einerseits als Logoschristologe, andererseits als begeisterter Anhänger der urchristlichen eschatologischen Hoffnungen bewogen fühlen, hatte er doch um das J. 202/3 seine Schrift *περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου* und bald darauf seinen umfangreichen Kommentar *εἰς τὸν Δανιήλ* in Rom erscheinen lassen. Diese beiden Schriften verraten noch nichts von einer Gegnerschaft gegen die Apokalypse[2]. Wie lautete

---

1) Man darf sich nicht auf Photius Bibl. cod. 48 berufen, der in den Randbemerkungen seines Exemplares der Schrift Hippolyts *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* die Notiz vorfand, daß der römische Presbyter und spätere Heidenbischof Cajus nicht nur Verfasser dieser Schrift, sondern auch des „Labyrinths", d. h. des Elenchos und der Schrift gegen Artemon wäre. Hier liegt eine offensichtliche Verwechslung des Cajus mit Hippolyt vor, die dem Scholiasten zur Last fällt. 2) Daraus hat man mit Recht den Schluß gezogen, daß der Dialog des Cajus nach d. J. 203 verfaßt ist. Nach Zahn, GK

nun jene Gegenschrift des Hippolyt? Auf der Statue finden wir eine Schrift unter dem Titel *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* angeführt und dieselbe kennt auch der Syrer Ebedjesu (Catal. libr. omn. eccles. c. 7) unter dem Titel apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae[1], aber dieser letztere nennt unmittelbar vorher eine Schrift „capitula contra Cajum". Man hat fast allgemein darunter zwei verschiedene Schriften verstanden und die *κεφάλαια κατὰ Γαΐου* mit der Schrift gegen den Dialog des Cajus identifiziert. Nun hat sich aber herausgestellt, daß im Dialoge keine direkte Polemik gegen das Evangelium Joh. vorhanden gewesen sein kann, daß andererseits die von Dionysius Bar Salibi benutzte Streitschrift des Hippolyt gegen Cajus auch das Ev. Joh. zum Gegenstande hatte. Dann ist aber der Schluß unabweislich, daß Hippolyt nur ein einziges Werk geschrieben hat, und wir unter den Angaben des Ebedjesu nur einen Doppeltitel ein und desselben Werkes zu erblicken haben, wie bereits R. Harris es vermutet hat. In der Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* nahm Hippolyt den Kampf gegen Cajus und damit gegen den Vertreter der Aloger in Rom auf[2]. Aus dieser Schrift des Hippolyt — das Original des Cajus muß bald untergegangen sein — wird auch Epiphanius sei es direkt, sei es indirekt geschöpft haben. Sollte die von Holl gegebene Deutung der chronologischen Angabe in c. 33 die richtige sein, so fiele eine direkte Benutzung dahin, da der be-

---

II, 985 soll die Apologie des Hippolyt für das Ev. des Joh. und die Apok. etwa gleichzeitig mit dem Kanon Muratori um 205—210 verfaßt sein, der Dialog um 210—215 und bald darauf Hippolyts Kephalaia gegen Cajus. Vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 2, S. 227 f.

1) Vgl. Assemani, Bibl. Orient. III, 1, 15. Bemerken will ich, daß nach der Angabe des Ebedjesu an erster Stelle die Apokalypse, an zweiter Stelle das Evangelium behandelt worden ist, aber ich halte den Titel auf der Statue für den ursprünglichen. 2) Hat Euseb. richtig die schriftstellerische Tätigkeit des Cajus auf die Zeit des Zephyrin c. 199—217 fixiert, so wird wohl auch die Schrift des Hippolyt noch vor 217 fallen müssen. Merkwürdig bleibt es, daß Hippolyt in seinem Elenchos, der auf Grund des Proömiums nach d. J. 222 verfaßt ist, den Cajus resp. die Aloger noch nicht in den Ketzerkatalog aufgenommen hat.

treffende Kritiker erst nach dem J. 264 geschrieben haben kann, aber viel einfacher würde — das muß ich offen gestehen — eine Lösung sein, die der Annahme einer direkten Benutzung der Schrift des Hippolyt durch Epiphanius ermöglichte, denn die Statuierung eines unbekannten Schriftstellers läßt immer einen Stachel des Unbefriedigtseins zurück, zumal wenn dieser nur ein Nachtreter des Hippolyt gewesen sein kann. Unbedingt wird sich in der Widerlegung des Hippolyt gegen Cajus auch eine Auseinandersetzung über Apok. 9, 14 f. vorgefunden haben, da ja diese Widerlegung Kapitel für Kapitel erfolgte. Es läßt sich daher erwarten, daß bei dieser Gelegenheit der Chronologe Hippolyt ebenfalls die Weissagung auf die Gemeinde von Thyatira als tatsächlich eingetroffen nachgewiesen hat. Die Zahlenangaben in dem Werke des Epiph. bilden ja ein ganz besonderes Kapitel, da sie in der handschriftlichen Überlieferung stark korrumpiert sind. Eine Benutzung des Syntagma Hippolyts dagegen kann garnicht in Betracht kommen, denn nicht einmal in dem später verfaßten Elenchos werden Cajus noch die Aloger als Ketzer angeführt, auch hätte das Syntagma niemals eine so umfassende Polemik, wie sie uns bei Epiphanius entgegentritt, sich leisten können. Man hat für diese These stets Philastrius ins Feld geführt. Schon die Tatsache, daß Philastrius diese Häretiker im Anhang vor den Manichäern behandelt, wo er in dem Abschnitt haer. 54—64 gewissermaßen eine Nachlese zu den bei Hippolyt vorgefundenen Ketzereien liefert, spricht entschieden gegen die Benutzung des Syntagma. Und vergleicht man nun die beiden Darstellungen bei Epiph. und Philastrius (c. 60), so kommt letzterer über Allgemeinheiten nicht hinaus. Phil. hat sich mit einem dürftigen Referat aus Epiphanius begnügt. Die Worte: qui evangelium *κατὰ Ἰωάννην* et Apocalypsim ipsius non accipiunt sind aus Epiph. h. 51, 3, 3 aufgelesen: *οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ Ἀποκάλυψιν*. Ferner ist der Satz: et cum non intelligunt virtutem scripturae nur eine Umschreibung des Vorwurfes bei Epiph. c. 17, 11: *μὴ νοοῦντες γὰρ τὴν δύναμιν τῶν εὐαγγελιῶν*, und zuletzt die Worte: ut etiam Cerinthi illius haeretici esse (sc. evangelium) audeant dicere Apocalypsim ipsius itidem non beati Ioannis evangelistae et apostoli, sed Cerinthi haeretici erinnern an c. 3, 6: *λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου ἀλλὰ*

Κηρίνθου. Das einzige, was Philastr. selbständig hinzufügt: qui tunc ab apostolis beatis haereticus manifestatus abiectus est ab ecclesia geht zurück auf seine eigene Darstellung des Kerinth c. 36, derzufolge das Aposteldekret Act. 15 angeblich gegen Kerinth und seine Sekte gerichtet war. Hätte man m. E. nicht so starr die Augen auf die angebliche Grundschrift gerichtet, so hätte man das wirkliche Verhältnis des Philastr. zu Epiph. ohne weiteres erkannt. So bestätigt auch diese Analyse das oben bei Kerinth gewonnene Resultat, nämlich die Abhängigkeit des Philastrius von Epiphanius.

Es muß noch die Frage aufgeworfen werden, ob Epiphanius für seine Darstellung der Aloger nur eine einzige Quelle ausgeschöpft oder noch anderes Material benutzt hat. Dazu fordert uns auf die von Zahn GK, I, 225 f. bemerkte Übereinstimmung der Worte des Irenäus III, 11, 9 mit dem Schlußurteil des Epiph. c. 35, das also lautet: *ἀλλὰ οὗτοι μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον ἀναιρήνονται μὲν πνευματικῶς, μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος καὶ κατὰ τῶν λόγων τοῦ πνεύματος βουλόμενοι λέγειν καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα. ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐρρωμένῳ νῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο. οἵ τε ἅγιοι προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι· ἐν οἷς καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως ἐκ τοῦ αὐτοῦ χαρίσματος τοῦ ἁγίου μεταδίδωκε τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ.* Hier also berichtet Epiph. „in Übereinstimmung mit Irenäus, daß die fraglichen Leute den heiligen Geist und die in der Kirche vorhandenen Charismata nicht anerkennen; er bringt ferner wie Irenäus damit ihre Nichtanerkennung hl. Schriften in ursächlichen Zusammenhang; er wendet endlich dasselbe Wort Jesu von der unverzeihlichen Sünde wider den hl. Geist auf sie an, auf welches Irenäus ebendort unverkennbar angespielt hatte. Dieses Zusammentreffen ist um so auffälliger, als die ganze vorangehende Darstellung des Epiph. nicht auf eine solche Form des Schlußurteils vorbereitet hat. Nicht als Lästerer des Geistes und Vernichter seiner Gaben, sondern als Gegner des von Johannes gepredigten Logos hatte er sie benannt, im übrigen aber von ihren inneren Motiven gänzlich geschwiegen. Um so sicherer liegt hier der Beweis einer literarischen Entlehnung auf Seiten des Epiph. vor". Mit Recht fügt Zahn noch hinzu: „Wenig wahrscheinlich ist es aber doch,

daß Epiph., welcher sein ganzes Wissen über diesen Ketzer einer anderen Ketzerbestreitung entlehnt hat, ohne sich in seinen tatsächlichen Mitteilungen über dieselben irgendwie von Irenäus beeinflußt zu zeigen, nach Vollendung seiner ausführlichen Abhandlung noch zu Irenäus gegriffen, glücklich einen kleinen, aber sehr passenden Abschnitt aus dessen großem Werk herausgefunden und diesem seine abschließenden Sätze entlehnt haben sollte". Aber Zahn befindet sich im Irrtum, wenn er in der benutzten Schrift das Syntagma des Hippolyt vermutet; es kann sich nur um dessen Apologie für das Ev. und die Apokalypse handeln, und bei dem bekannten Verhältnis des Hippolyt zu seinem Lehrer Irenäus unterliegt es keinem Zweifel, daß die Ausführungen des Irenäus über die Zeugnisse der vier Evangelien betreffs der Einheit und Einzigkeit Gottes und dessen Identität mit dem Weltschöpfer und Gott des A. T.'s und über die Viergestalt der Evangelien ib. c. 11, 8 dem Auge des Hippolyt nicht entgangen sind, so daß er bei der Lektüre auch auf die Bemerkungen betreffs der Ablehnung des Johannesev. stoßen mußte. Jedenfalls stand er den Ereignissen näher als Epiphanius, der die Worte seiner Quelle garnicht mehr verstanden hat, denn ursprünglich handelte es sich beim Kampfe gegen den Montanismus um die in der Kirche wirkenden Charismen, nicht, wie Epiph. es mißdeutet, um den in den hl. Schriften, insbesondere in dem Apostel Johannes redenden Geist. — Im übrigen hat Epiph. in dem Kapitel über die Aloger, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, das Material zur Verteidigung, besonders die chronologischen Berechnungen, von allen Seiten herbeigeholt, selbst eine christliche Streitschrift, die sich mit heidnischen Kritikern des N. T.'s, mit Celsus und Porphyrius auseinandersetzte, taucht auf und läßt vermuten, daß Epiphanius aus dieser manche Einwendungen und Bemerkungen über die vier Evangelien entlehnt hat. Daher ist es m. E. ein Ding der Unmöglichkeit, die benutzten Quellen im einzelnen pünktlich nachzuweisen, da alle sicheren Anhaltspunkte fehlen.

Ist damit hoffentlich das quellenkritische Problem, soweit es das zu Gebote stehende Material gestattet, möglichst vollständig geklärt, so bleibt die Beantwortung der Frage übrig, aus welchen Gründen die Aloger und Cajus veranlaßt wurden, die beiden johanneischen Schriften dem Ketzer Kerinth zuzuschreiben.

Daß sie irgendwelche positiven Beweise für ihre These an der Hand hatten, ist von vornherein ausgeschlossen; sie werden sich auch schwerlich darum bemüht haben. Auch Hippolyt und Epiph. haben keine Beweise nach dieser Richtung hin vorgefunden, da sie nicht dagegen polemisieren. Die Kritik der Aloger war ja durch ihren Gegensatz gegen die Montanisten hervorgerufen, die ihre grobsinnlichen eschatologischen Erwartungen an der Apokalypse aufrichteten und ihre prophetischen Aussprüche durch den Parakleten des Joh.-Ev. begründeten. So mußte ihre Feindschaft gegen die Montanisten sich unwillkürlich auch auf ihre apostolischen Autoritäten ausdehnen und blieb ihnen keine andere Wahl, als beide Schriften in einen Topf zu werfen. Waren in ihren Augen die Montanisten Ketzer, so mußten auch die in Frage stehenden Schriften aus der Feder von Ketzern geflossen sein. Nun behauptete die Tradition, daß Evangelium und Apokalypse den Apostel Johannes zum Verfasser hätten, mithin mußte man beide Schriften ebenfalls einem Ketzer in die Schuhe schieben. Warum verfiel man nun gerade auf den Namen des Kerinth? „Das möchten wir gerne wissen", schreibt Corssen, Monarch. Prologe S. 50. Doch ich glaube, wir brauchen uns garnicht zu bescheiden. Wir müssen daran denken, daß die Aloger ihre Heimat in Kleinasien hatten. Wenn nun ein Kleinasiat den Namen eines Ketzers, der nach der Tradition der Kirche in der Provinz gewirkt hatte, nennen wollte, so stand ihm nur ein Name zur Verfügung, das war der des Kerinth. So haben auch die Aloger diesen Namen aufgegriffen und ohne den Schatten eines Beweises durch einen einfachen Machtspruch die beiden Schriften auf das Konto des Kerinth gesetzt, um auf diese Weise ihre Gegner von vornherein zu diskreditieren, denn nur darauf kam es ihnen an. Der Name genügte. Daß der massiv chiliastisch gestimmte Kerinth der Apokalypse zu dem Pneumatiker Kerinth des Evangeliums so garnicht stimmte, brauchte ihnen ebenso wenig Kopfzerbrechen zu bereiten wie den Vertretern der kirchlichen Tradition die Zuweisung der verschieden gestimmten Schriften ein und demselben Apostel. Ob die Aloger vom Evang. auf die Apok. oder umgekehrt argumentiert haben, hat kein weiteres Interesse für uns, aber so viel glaube ich sagen zu müssen, daß

diese Fragestellung eine schiefe ist[1]. Beide Schriften waren für die Montanisten wertvoll, also mußten sie beide athetiert werden. Ob dabei auch christologische Anschauungen mitberührt wurden, indem die Aloger ihr Christusbild aus den Synoptikern gewonnen hatten und daher dem pneumatischen Ev. innerlich fremd gegenüberstanden, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber so viel ist klar, daß der Judaismus des Kerinth bei diesem Kampfe gar keine Rolle gespielt hat; dieses Schlagwort ist erst von den Modernen hineingespielt. Was man als Lehrmeinung des Kerinth in bezug auf seinen massiven Chiliasmus hinstellte, war nicht aus der geschichtlichen Überlieferung gewonnen, sondern aus der Meinung, daß Kerinth der Verfasser der Apokalypse sei. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir die Darlegung des Cajus (Euseb. h. e. III, 28, 2) und des Dionysius v. Alex. (Euseb. h. e. III, 28, 4 f., VII, 25, 3) zu werten. Papias und Irenäus hätten dann ebenfalls zu den Judaisten gezählt werden müssen.

Damit kehre ich zu dem Ausgangspunkte meiner Untersuchung zurück. Ich glaube den Nachweis geführt zu haben, daß ein Judaist namens Kerinth das Produkt groben Mißverständnisses gewesen ist. Dies schließt die wirkliche Existenz eines Gnostikers Kerinth, der in Kleinasien seine Wirksamkeit ausgeübt hat, nicht aus, vielmehr der Name des Kerinth haftete tief im Gedächtnis der Nachwelt. Irenäus, die Aloger und der Verfasser der Epistola sind drei ganz von einander unabhängige Zeugen für die Geschichtlichkeit dieser Persönlichkeit.

1) Nach Schwartz, Joh. u. Kerinth. S. 214 war das Hauptinteresse der Montanisten wie ihrer Gegner der Apokalypse zugewandt: „um ihretwillen ist das Evangelium von jenen anerkannt und mißverstanden und um ihretwillen ist es von diesen verworfen".

Exkurs II.

Der Descensus ad inferos in der alten Kirche.

Ich habe S. 315 f. auf Grund einer Stelle der Epistola von der gemeinchristlichen Auffassung der Hadesfahrt Christi gehandelt und dabei in Aussicht gestellt, die von Bousset in seinem Kyrios Christos S. 32 ff.[1] vorgetragenen Anschauungen eingehend an der Hand des neuen Materials beleuchten zu wollen. Bousset bemüht sich nach dem Vorgang anderer Gelehrter[2] das mythologische Element vom religionsgeschichtlichen Standpunkte zu unterstreichen. Nach ihm hat man zwei Strömungen zu unterscheiden, eine populäre, die mit stärkerer Phantasie und glühenderen Farbentönen arbeitet, und eine gelehrt dogmatische, die bemüht gewesen sei, das allzu Phantastisch-Mythologische wieder abzustreifen und das dogmatisch lehrhafte Element herauszuarbeiten. Der Mythus von dem Kampf des Lebensfürsten mit dem Fürsten (und den Mächten) der Unterwelt und des Todes sei das Ursprüngliche gewesen, die Idee der Predigt Jesu im Hades ein von des Gedankens Blässe angekränkeltes Theologumenon. Bousset betont dabei, daß die mythologischen Vorstellungen ein unliterarisches Dasein geführt hätten, während das dogmatisch lehrhafte Element in der literarischen Überlieferung vorherrschend gewesen sei. Da erhebt sich die Frage, ob und in welcher Gestalt die Aussagen der altchristlichen Schrift-

1) Vgl. dazu die früheren Darlegungen in seinen Hauptproblemen der Gnosis, 1907, S. 65 ff. Der Anhang II im Kyr. Chr. setzt sich auseinander mit Loofs' Abhandlung: Christs Decent into Hell [Transactions of the third international congress for the history of religions, Vol. II, 1908, S. 290 ff.]. 2) Vgl. besonders Gunkel, Zum Verständnis des NT, S. 72 und Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 292.

steller über die Hadesfahrt Christi den Gemeindeglauben wiederspiegeln[1].

Auch nach H. Holtzmann[2] gibt es in den Dokumenten des Urchristentums kein sprechenderes und bezeichnenderes Stück Mythologie als die Lehre vom sogenannten Descensus ad inferos. In weiten Kreisen spricht man daher von einem Mythus, und die religionsgeschichtliche Schule bemüht sich, diesen Mythus teils mit den orientalischen, speziell mit den babylonischen Vorstellungen über die Hadesfahrten der Götter in Verbindung zu setzen, teils aus griechisch-orphischen Einflüssen abzuleiten. Aber mag man noch so großes Gewicht auf diese Parallelen und Analogien in den außerchristlichen Religionen legen, so muß man doch zunächst die Auffassung zurückweisen, als handele es sich beim Descensus um ein Dogma der Gelehrten und nicht um ein Glaubensstück der Gemeinde. Nach urchristlicher Überlieferung ist nicht ein Heros oder Königssohn, nicht ein Gott zu den Toten herabgestiegen, auch ist nicht ein Sonnengott im Westen, dem Orte der Unterwelt, zur Ruhe eingegangen, sondern ein Mensch, der den Tod am Kreuze erlitten hat und nun wie jeder Sterbliche das Schicksal der Abgeschiedenen teilt. Daher müßte die vornehmste Aufgabe des Religionshistorikers darin bestehen, die Jenseitsvorstellungen des zeitgenössischen Judentums ans Licht zu stellen, um die Glaubensüberzeugungen der Urgemeinden und der von ihnen beeinflußten heidenchristlichen Kreise über das Leben nach dem Tode in ihrer genuinen Gestaltung kennen zu lernen.

---

1) Aus der benutzten Literatur hebe ich folgende Werke hervor: Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896. — Clemen, „Niedergefahren zu den Toten". Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. 1900. — Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld. 1876. — Monnier, La descente aux enfers. Etude de pensée religieuse, d'art et de litérature. 1905. — Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols. 1911. Gschwind hat eine ausführliche Darstellung des Descensus vom dogmatischen und dogmengeschichtlichen Standpunkt auf Grund des patristischen Materials in Aussicht gestellt, deren Veröffentlichung wohl durch den Krieg hinausgeschoben ist.

2) Die Höllenfahrt im Neuen Testament, Archiv f. Religionswissensch., XI, 285 ff.

Dann wird man zugleich begreifen, daß wir es nicht mit müßigen Gebilden der Phantasie und schattenhaften Mythologumena zu tun haben, sondern mit tiefwurzelnden Stimmungen, welche die Menschen mit ihrer Religion verbinden. Aller Glaube ist Jenseitsglaube, das Schicksal der Seele nach dem Tode bildet in allen Religionen den Mittelpunkt religiösen Nachdenkens. Ob man diese Jenseitsvorstellungen als Mythus bezeichnen will, ist eine andere Frage.

Wie steht es nun mit den Vorstellungen der Juden betreffs des Lebens nach dem Tode? Diese Vorfrage muß, wie mit Recht Gschwind l. c. S. 146 hervorgehoben hat, erledigt werden, will man sich ein richtiges Urteil über den christlichen Gedanken der Hadesfahrt bilden. Nach jüdischem Volksglauben[1] sinkt der Verstorbene nicht, wie man in der altisraelitischen Epoche annahm, zu einem wesenlosen Schatten herab und verbringt in diesem Zustande die Zeit in der Scheol, sondern er erlebt eine Fortdauer von besonderer Bedeutung für die Zukunft. Der Leib bleibt im Schoße der Erde, die Seele resp. der Geist aber geht in die Scheol ein. Diese Scheol ist gewöhnlich unterhalb der Erdoberfläche liegend gedacht, daher spricht man von einem „Hinabsteigen in die Scheol"[2] oder von einem „Hinabführen in die Scheol"[3]. Die Scheol resp. der Hades ist der Ort, in welchem die Seelen der Toten sich versammeln. Diesem Orte wendet der jüdische Glaube in der nachexilischen Epoche sein besonderes Interesse zu. Denn der Gedanke an die Auferstehung von den Toten, die Hoffnung auf den Empfang der verheißenen Jenseitsgüter, insonderheit die Idee der göttlichen Vergeltung und des Gerichtes hat die religiösen Gemüter gepackt. Je mehr die Hoffnungen auf die Weltherrschaft Israels unter den Völkern angesichts der tatsächlichen Lage verblaßten, je mehr das Interesse an das Heil des israelitischen Volkes als Ganzes in den Hintergrund gedrängt wurde, um so mehr trat das Individuum in den Vordergrund und verlangte gebieterisch den Empfang der von Jahwe dem Volke gegebenen Verheißungen als Lohn für den

1) Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. 1903 und Bousset, Die Religion des Judentums[1] S. 255ff. G. Beer, Der biblische Hades (Theol. Abh., Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, S. 1 ff.). 2) Vgl. 1. Sam. 2, 6; Jes. 14, 11. 15; Hiob 21, 13; Ez. 31, 15. 3) Vgl. 1. Sam. 2. 6; Ez. 31, 16; 32, 18; Tob. 13, 2; Sap. Sal. 16, 13.

gottesfürchtigen Lebenswandel. Aber da dieser göttliche Lohn ebenso wenig wie beim Volke beim Individuum während des Erdenwandels sich realisierte, flüchtete sich der Glaube in die Zukunft, in das Jenseits. Das Leben nach dem Tode sollte den ersehnten Ausgleich geben. So bemächtigte sich der individuelle Vergeltungsgedanke des Reiches der Toten und suchte das Geheimnis des trostlosen Dunkels zu durchdringen und zu beleben. Die Scheol ist nicht mehr unterschiedslos ein Versammlungsort der Seelen, sondern die Stätte der Belohnungen und der Strafen. Deshalb werden hier die Gerechten und die Gottlosen, die während des irdischen Lebens neben einander existierten, beim Eintritt in die Unterwelt von einander geschieden. Jahwe ist nicht allein ein Gott der Lebendigen, sondern auch der Toten; als solcher teilt er die Belohnungen und die Strafen aus. Von den Seelen der Gerechten heißt es, daß sie ruhen und schlafen[1], sie schlafen aber und ruhen in besonderen Abteilungen der Scheol, die auch Behälter genannt werden. In diesen Kammern werden sie verwahrt, versammelt oder eingeschlossen[2]. Nach Hen. 22,2.9 enthält der Raum eine Wasserquelle und ist von einer gewissen Helle durchleuchtet. Daneben existieren besonders abgetrennte Kammern für die Gottlosen (Hen. 22, 11). Hier ereilt sie das Schicksal für ihre Sünden und Missetaten, denn dieser Ort bedeutet für sie eine Pein; unter ständigem Seufzen und Trauern schweifen sie qualvoll einher in siebenfältiger Pein (4. Esr. 7, 80). Im Gegensatz zu ihnen gehen die Gerechten in ihre Ruhe ein in siebenfacher Freude (4. Esr. 7, 91); sie schauen und genießen die Herrlichkeiten, die ihrer einst warten, denn alles das, was sie in der Scheol an Freuden kosten, ist doch nur ein Provisorium, ebenso wie die Strafen nur als vorläufige angesehen werden. Alle Seelen befinden sich in einem Zwischenzustand, der sich im Anschluß an das große Endgericht in ein Definitivum verwandelt. Hier setzt der Gedanke der Auferstehung ein. „In jenen Tagen", heißt es in Hen. 51, 1, „wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was

1) Vgl. die Stellensammlung bei Volz l. c. S. 134. 2) Vgl. syr. Bar. 23, 4; 30, 2; 42, 8; 48, 6; 50, 2; Hen. 22, 3; 51, 1; 81, 9; 4. Esr. 4, 35. 42; 7, 32. 95.

sie schuldet, herausgeben" oder nach 4. Esr. 7, 32: „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind". Die Erde gibt also die Leiber zurück und die Scheol die Seelen und dergestalt stehen die Menschen vor dem Richterstuhl des Höchsten, die Gerechten, indem sie eingehen in das himmlische Paradies oder teilnehmen an dem Reich des Messias, an den Freuden des neuen Jerusalems, die Gottlosen dagegen, indem sie in den Ort der Verdammnis, in die Gehenna hinabgeworfen werden. Nur zu häufig freilich betrachtet man den Zwischenzustand bereits im Lichte des Endzustandes und malt den Aufenthaltsort der Gerechten mit den Farben des himmlischen Paradieses und den Ort der Gottlosen mit den Farben der Gehenna aus. Das Paradies tritt aber ebenso wie die Hölle erst beim Endgericht in die Erscheinung[1].

Ewige Seligkeit und ewige Verdammnis sind die Endakte, an deren Resultat der status intermedius nichts ändert. Denn das Verhalten der Menschen im Diesseits präjudiziert die Entscheidung nach dem Tode, eine Bekehrungsmöglichkeit der Gottlosen während ihres Aufenthaltes in der Unterwelt gilt als ausgeschlossen, ein Entrinnen vor den schrecklichen Strafen ist unmöglich. Deshalb triumphiert auch der Geist der Rache beim Endgericht. „Das Erbarmen vergeht, das Mitleid ist fern, die Langmut verschwunden" (4. Esr. 7, 33)[2]. Freilich hat der fromme Jude nicht ein so großes Interesse an dem Schicksal der Gottlosen, dieses soll nur das Abschreckungsmittel, auf der anderen Seite den Ansporn zum Leben nach den Geboten Gottes bilden; er reflektiert in erster Linie auf die Gesetzestreuen, die Gerechten, denen er sich selbst zurechnet. Deshalb beschränkt er oft die Auferstehung auf die verstorbenen Gerechten[3], die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht treten in den Hintergrund. Denn Auferstehung bedeutet Teilnahme am Heil, erst diese befähigt die Verstorbenen zusammen mit der Generation der lebenden Gerechten zum Eintritt in die messianische Gemeinde der Endzeit. Und wiederum interessiert nicht in so hohem Grade das Schicksal aller verstorbenen Gerechten als vielmehr

1) Vgl. Volz, Jüd. Esch. S. 377. 2) Vgl. Hen. 50, 5; syr. Bar. 44, 12; 85, 12. 3) Vgl. Ps. Sal. 3, 10 ff.; Hen. 91, 10; 92, 3; 4. Esr. 4, 35; syr. Bar. 21, 24.

das Los der Patriarchen, der Väter, in der anbrechenden Heilszeit. Denn der Glaube des Spätjudentums rankt lebendig empor an den Gestalten der Vergangenheit. Jahwe ist der „Gott der Väter“ [1], der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Die Väter sind die Garanten der Heilsgewißheit des Volkes; die ihnen gegebenen Verheißungen kommen auch den Einzelnen zugute. Abraham, Isaak und Jakob sind die Urbilder des Glaubens, d. h. die Idealgestalten der Frömmigkeit, daher letztlich die Begründer der eschatologischen Hoffnungen [2]. Deshalb wähnt man den Ruheplatz ihrer Seelen in der Unterwelt als dem Versammlungsort der abgeschiedenen jüdischen Gerechten. Infolgedessen haben alle das sehnlichste Verlangen, „zu den Vätern versammelt“ [3] oder in den Schoß Abrahams getragen zu werden. Und eben weil die Frommen ihr eigenes Schicksal nach dem Tode mit den Vätern der Vorzeit auf das engste verknüpft haben [4], mußten sie auch ihre Auferstehungshoffnung und ihre Heilserwartungen mit ihnen verbinden. Daher sollen die Erzväter den Reigen der aus der Unterwelt Auferstehenden eröffnen. Da heißt es im Test. Juda 25: „Und hierauf werden Abraham und Isaak und Jakob zum Leben auferstehen und ich und meine Brüder werden Herrscher unserer Szepter in Israel sein“ oder Test. Benj. 10: „Dann werdet ihr Henoch, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob sehen, wie sie auferstehen zur Rechten mit Frohlocken. Dann werden auch wir

1) Vgl. die Stellensammlung bei Bousset, Religion d. Jud.[1] S. 299 und Gschwind, l. c. S. 182, Anm. 4. 2) Vgl. syr. Bar. 57, 1 ff.: „Darnach sahst du helles Wasser: das ist das Hervorquellen Abrahams und seine Lebensgeschichte und die Ankunft seines Sohnes und seines Enkels, und derer, die ihnen glichen. Denn zu jener Zeit war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, und die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde damals aufgebaut, und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt“. 3) Vgl. 4. Makk. 5, 37; 13, 17; 18, 23 besonders in den Testamenten der XII Patr., z. B. Rub. 7; Lev. 19; Jud. 26 usw. 4) Vgl. syr. Bar. 85, 9: „Bevor nun das Gericht das Seine fordert und die Wahrheit das, was ihr zukommt, wollen wir uns vorbereiten, daß wir nehmen und nicht genommen werden, und daß wir hoffen und nicht zu Schanden werden, und daß wir Wonne genießen mit unsern Vätern und nicht Pein leiden mit unsern Hassern.

auferstehen, ein jeder zu unserm Reich"[1]. Die gleiche Anschauung vertritt auch der Verfasser des syr. Baruch c. 21, 24: „Denn es sind viele Jahre, gleich den bereits vergeudeten, die verflossen sind seit den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller derer, die ihnen gleichen, die in der Erde schlafen, sie, um derentwillen du, wie du gesagt hast, die Welt schufst".

Haben wir in dem Vorhergehenden eine kurze Skizze der eschatologischen Gedankenwelt innerhalb des nachexilischen Judentums entworfen, — in Einzelheiten sind mannigfache Nuancen zu konstatieren, — so wollen wir nicht verhehlen, daß das Diasporajudentum, besonders das alexandrinische, sich unter dem Einfluß des Hellenismus eine eigene, aber abweichende Eschatologie gebildet hatte. Dieser eschatologische Gedankenkomplex geht aus von der Unsterblichkeit der Seele. Die präexistente Seele verbindet sich bei der Geburt mit dem unsterblichen Körper und lebt in diesem wie in einem Kerker. Um nun die Unsterblichkeit wieder zu erlangen, muß sie schon während des irdischen Lebens sich von der Herrschaft des vergänglichen Körpers befreien, den Sieg über die Triebe und Leidenschaften davontragen. Für die Tugendhaften und Weisen ist das Jenseits bereits greifbare Realität geworden. Daher bedeutet auch der leibliche Tod einen Gewinn, denn die gerechte Seele erlangt unmittelbar nach dem Tode die *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* und wird in den Himmel zu Gott aufgenommen. Infolgedessen können sich die Vertreter dieser Ansicht mit dem Glauben an einen status intermedius der Seelen nicht befreunden. Die Seelen erhalten vielmehr sofort nach dem Tode ihr endgiltiges Los, d. h. auch die Seelen der Gottlosen gehen in den für sie bestimmten Strafort ein. Ein zweites Gericht behufs einer definitiven Entscheidung ist unnötig, ebenso wenig bedarf es noch einer Auferstehung von den Toten. Demzufolge wird auch der Auferstehungsort der Väter der Vorzeit in den Himmel verlegt, wo letztere ebenfalls die Rolle der Beschirmer der übrigen Abgeschiedenen übernehmen. Denn so weit wagt dieser neugebackene Glaube des von der hellenischen Philosophie angekränkelten Diasporajudentums sich nicht von dem palästinensischen Volksglauben zu entfernen, daß es die Heroen Israels

1) Vgl. auch Test. Sim. 6 und Seb. 10.

ganz ignoriert. Auch der fromme Diasporajude lebt der Überzeugung, daß die Patriarchen der Vorzeit innerhalb der himmlischen Gemeinde einen Ehrenplatz einnehmen, indem zu ihnen die nachfolgenden Gerechten sich begeben[1]. Er selbst wird dem Chor der Väter zugesellt, da er eine reine und unsterbliche Seele von Gott empfangen hat. Das gilt nicht allein für die Blutzeugen der Gesetzestreuen, d. h. für die Märtyrer[2] —, denn in dieser Beziehung bildeten die Märtyrer auch nach den Anschauungen des palästinensischen Judentums eine besondere Klasse unter den Gerechten[3] —, sondern für alle Gerechten, da die Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen sind[3]. Die Hauptvertreter dieser Richtung waren neben dem Verfasser der Sap. Salom. und des 4. Makkabäerbuches Philo, Josephus und die Essener[4].

Von diesem Geiste des Hellenismus ist nun Jesus und sein Jüngerkreis unberührt geblieben; ist doch die geistige Kultur der griechisch-römischen Welt in den geistigen Horizont, der Jesus umgab, garnicht eingedrungen. Deshalb werden auch die Jenseitsvorstellungen Jesu sich mit denen des palästinensichen Judentums im großen und ganzen gedeckt haben. Die pharisäische Frömmigkeit vertrat im Zeitalter Christi nach den Angaben des Josephus Antiq. XVIII, 1, 3 die Ansicht, daß die Seelen, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gelebt, unter der Erde Lohn und Strafe erhalten würden. Während die Tugendhaften aus diesem Zwischenzustand zu neuem Leben zurückkehren, verbleiben die Lasterhaften in ewiger Kerkerhaft im Hades. Ihnen gegenüber leugneten bekanntlich die Sadducäer

---

1) Vgl. 4 Makk. 7, 18f.: „Aber wer immer sich um die Frömmigkeit von ganzem Herzen kümmert, [der, aber auch] nur der ist imstande, über die Triebe des Fleisches zu herrschen, in dem Glauben, daß man wie auch unsere Erzväter Abraham, Isaak und Jakob nicht stirbt, sondern Gott lebt" und ibid. 13, 17: „Wenn wir in dieser Kraft gelitten haben, dann werden uns Abraham, Isaak und Jakob aufnehmen und die Väter alle uns Lob spenden". 2) Vgl. 4 Makk. 18, 23; 17, 18; 16, 28 usw.; Josephus, Bell. Jud. I. 650 ff. 3) Die Märtyrer haben neben den Heroen der Vergangenheit direkt an der Auferstehung teil, aber sofort gehen sie nicht in den Himmel ein. Vgl. Volz, Jüd. Esch. S. 239. 4) Die individualistisch-spiritualistische Eschatologie und Vergeltungslehre der Essener kennen wir nur aus der Darstellung des Josephus.

jeden Auferstehungsgedanken und jede jenseitige Vergeltung, denn nach ihnen überdauert die Seele überhaupt nicht den leiblichen Tod (Joseph., Bell. Jud. II. 18, 14). Wir sehen ja Jesus selbst in den Streit der Meinungen verwickelt und erkennen daraus, wie kräftig er den Glauben an die Auferstehung von den Toten vertritt (Matth. 22, 23 ff. u. Par.). Ebenso erscheint er in der Lazarusgeschichte (Luc. 16, 22 ff.) als Vertreter des alten Volksglaubens, indem er die Patriarchen resp. Abraham in der Scheol weilen läßt und mit ihnen die Seelen der Gerechten, während die Gottlosen an einem anderen Orte der Scheol Pein leiden[1]. Ohne Zweifel betrachtet Jesus diesen Aufenthalt in der Scheol als einen zeitlich begrenzten, denn wie er einerseits den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs den Sadducäern gegenüber als den Gott der Lebenden und nicht der Toten hinstellt, so sieht er andererseits dieselben Väter im Himmelreich zusammen mit den Gläubigen aus allen Nationen zu Tische sitzen, während die Söhne des Reiches in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden (Matth. 8, 11 f.). Denn die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und das *σκότος ἐξώτερον* resp. die Gehenna treten erst nach dem Gericht in die Erscheinung (vgl. Matth. 22, 13; 25, 30). Demgemäß müssen wir den Ausspruch Jesu zum Schächer am Kreuz (Luk. 23, 43) dahin interpretieren, daß er unter „Paradies" nicht den himmlischen Ort der Seligkeit, sondern die Abteilung der Gerechten in der Unterwelt verstanden haben kann. Denn in diesen Ort glaubte er selbst nach seinem Tode zu gelangen, wenn das Jonaslogion (Matth. 12, 40) *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* als

1) Jüngst hat H. Greßmann in einer Abhandlung „vom reichen Manne und armen Lazarus" (Abh. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7) die Erzählung vom literarhistorischen Standpunkte beleuchtet. Ich kann leider auf die einzelnen Thesen nicht eingehen. Nur das eine möchte ich bemerken, daß Gr. ohne weiteres den Schoß Abrahams als himmlischen Ort betrachtet und von einem Ehrenplatz des Lazarus im Himmel redet. Das widerspricht den Jenseitsvorstellungen des palästinensischen Judentums. Mit einem gewissen Rechte könnte sich Gr. auf den Verfasser des 4. Makk. berufen, der nach den vorher angeführten Stellen die Erzväter im Himmel bei Gott wähnt, in deren Chor die Märtyrer aufgenommen zu werden hoffen. Aber das waren ja die Anschauungen eines hellenistischen Juden, der die unsterbliche Seele sofort in den Himmel eingehen läßt, das Weltgericht überhaupt leugnet.

ein echtes Herrnwort auf den Aufenthalt im Hades zu deuten ist. War bei ihm der Gedanke lebendig, daß er, der Messias, der Menschensohn, nicht im Grabe verbleiben, sondern auferstehen werde, so mußte er diese Idee wie jeder Jude mit dem Aufenthalt der Seelen in der Scheol verbinden. Im übrigen scheint Jesus nicht besonders über das Leben nach dem Tode reflektiert zu haben. Um so mehr beschäftigte sich die Urgemeinde mit ihrem am Kreuz verstorbenen Messias. Ihr Messiasbekenntnis lautete, daß der Gekreuzigte und Begrabene am dritten Tage von den Toten auferstanden sei. Hier zeigen sich die Messiasgläubigen als palästinensische Juden, daß sie ihren Herrn nicht direkt mit seiner Seele in den Himmel zu Gott emporfahren lassen, sondern ihn unter die *νεκροί* versetzen. Daß der Herr wirklich als Mensch dem allgemein menschlichen Schicksale verfallen, wurde nicht geleugnet, daß er in diesem Falle mit seiner Seele dort weilte, wo alle Seelen der Abgeschiedenen sich versammelten, wurde als selbstverständlich betrachtet. War aber die Auferstehungshoffnung ein fester Bestandteil der eschatologischen Stimmung und glaubte man an den Herrn als den Erstgeborenen von den Toten, so mußte man den Weissagungsapparat in Bewegung setzen, um den Glauben an den aus dem Hades Befreiten zu befestigen. Zeugnisse des A. T.s über zu Gott entrückte Heilige konnten nichts nützen. Deshalb suchte und fand die Missionspredigt eine Weissagung in der Psalmstelle 16, 10 (vgl. Act. 2, 27. 31). Und wiederum ist es charakteristisch für die Reinheit und Naivität des urchristlichen Gemeindeglaubens, daß man sich mit der einfachen Tatsache der Befreiung der Seele aus der Unterwelt begnügte, nicht noch besondere soteriologische Kraftwirkungen des daselbst Erschienenen statuierte. Insbesondere weiß dieser Glaube nichts davon, daß Christus als Besieger des Todes und des Herrschers der Unterwelt aufgetreten sei — einen Satan als Beherrscher des Hades kannte man überhaupt nicht (s. u.) —, vielmehr hat Gott ihn erwecket und die Wehen des Todes gelöst[1], da er von dem Tode nicht festgehalten werden konnte[2] (Act. 2, 24).

1) Ob in dem Texte der Acta *ὠδῖνας τοῦ θανάτου* oder *τοῦ ᾅδου* gestanden hat, ist gleichgültig, da *ᾅδης* und *θάνατος* identische Begriffe sind, und zwar sowohl im A. T. wie im N. T. 2) Mit Recht hat man bei dieser Vorstellung auf die Stelle im 4. Esr. 4, 41f.

Man könnte höchstens aus der Erzählung Matth. 27, 52 f. schließen, daß der Tod Jesu mit der Auferweckung von zahlreichen Heiligen aus ihren Gräbern in Verbindung gebracht wurde und sich darin ein Reflex der späteren Lehre von der Herausführung der alttestamentlichen Frommen aus der Unterwelt zeigt, denn daß hier den *κεκοιμημένοι ἅγιοι*, d. h. den alttestamentlichen Gerechten der Vorzeit ein besonderer Vorrang eingeräumt ist, kann man nicht leugnen, aber ebenso wenig kann man daraus ein Zeugnis für die Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt entnehmen[1]. Die Urgemeinde scheint sich über derartige Fragen noch gar nicht den Kopf zerbrochen zu haben, da sie nur die Auferstehung des Herrn als ein unanfechtbares Faktum vor dem Glauben sicher zu stellen bemüht war.

Das erkennen wir noch deutlicher an der Haltung des Paulus. Als echter Jude gebraucht er für „sterben" den Ausdruck *κοιμᾶσθαι* (1. Kor. 7, 39; 11, 30; 15, 6. 51); die verstorbenen Christen heißen mit dem solennen Namen *οἱ κοιμηθέντες* (1. Kor. 15, 18; 1. Thess. 4, 14) oder *οἱ κεκοιμημένοι* (1. Kor. 15, 20); 1. Thess. 4, 13), ein Ausdruck, der mit der allgemeinen Bezeichnung *οἱ νεκροί* (1. Thess. 4, 16) abwechselt[2]. Das hängt mit seiner Auferstehungshoffnung auf das engste zusammen, aber da er von der Hoffnung beseelt war, noch selbst die Parusie Christi zu erleben und in den Himmel dem Herrn entgegenzueilen (1. Thess. 4, 17; Phil. 3, 11. 21), kann er den Zwischenzustand auch ganz ignorieren und die sofortige Seligkeit und unmittelbare Vereinigung mit Christus resp. mit Gott (Phil. 1, 23; 2. Kor. 5, 1 f.) nach Ablegung der irdischen Hülle

aufmerksam gemacht: „Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoße gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie darnach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen am Anfang anvertraut ist".

1) Gegen Gschwind l. c. S. 185 ff. 2) Wo die Entschlafenen weilen, bedarf für Paulus keiner weiteren Erörterung; er setzt den common sense voraus. Besonders interessant ist die von Paulus 1. Kor. 15, 29 berichtete Tatsache, daß sich Lebende für Tote taufen ließen. Dies konnte doch wohl nur unter der Voraussetzung geschehen, daß das Schicksal der ungetauft verstorbenen Christen — denn an ungetaufte Heiden ist nicht zu denken — durch einen derartigen Taufakt umgestoßen werden könnte, also eine definitive Entscheidung sofort nach dem Tode noch nicht stattgefunden hätte.

in Anspruch nehmen. Daß aber Christus zu den Toten hinabgefahren, ist ihm ohne Zweifel eine feststehende Tatsache (Röm. 10, 6; Eph. 4, 9), aus der er dessen Auferstehung von den Toten ableitete. Was Christus vor den übrigen Menschen auszeichnet, ist nur sein abgekürzter Aufenthalt, um zum Lohne für sein unschuldiges Leiden aus dem Tode zum Leben aufzusteigen und als κύριος zur Rechten Gottes bis zur Wiederkunft zu sitzen. Ob nun Christus noch besondere Funktionen unter den Toten verrichtet hat, darüber schweigt Paulus; die Ausübung einer Heilstätigkeit war ihm schwerlich bekannt, da das Schicksal der verstorbenen vorchristlichen Gerechten noch nicht zur Diskussion gestellt war[1].

Besitzen wir also aus der apostolischen Zeit eine Reihe Zeugnisse über den Descensus ad inferos, aber kein einziges über die besondere Tätigkeit während des Aufenthaltes in der Unterwelt, so fällt schon dadurch der 1. Petrusbrief aus dem Rahmen der bisherigen Entwicklung heraus, als in c. 3, 19 und 4, 6 von einer Verkündigung unter den Toten geredet wird. Diese beiden Stellen sind bekanntlich durch die Exegeten von alters her nach allen Seiten behandelt worden, aber eine befriedigende Erklärung haben alle diese Bemühungen nicht zutage gefördert. Der Grund liegt m. E. darin, daß der Verfasser die ihm bekannte Idee der Hadesfahrt Christi für seine besondere Paränese benutzt und dabei den genuinen Gedanken ganz alteriert hat. Offensichtlich operiert er mit einem gegebenen Stoff, hat ihn aber in singulärer Weise mit den Noachiten in Verbindung gebracht. Deshalb ist es auch ein vergebliches Unterfangen, den Gedanken des Verfassers klar zu erfassen, insbesondere darf man die Stelle 3, 19 nicht zum Ausgangspunkt bei einer Darstellung der Descensusidee machen[2], wie ja schon die altchristlichen Schriftsteller nichts

1) Mit Unrecht hat man das von Paulus Eph. 4, 8 angeführte Psalmwort 68, 19: ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν auf die in der Unterwelt gefangenen Seelen bezogen. Das ist eine These der patristischen Interpretation. 2) Ich halte den Lösungsversuch von Gschwind für verfehlt, die vorhandenen Schwierigkeiten dadurch zu beheben, daß unter den νεκροί keine Abgeschiedenen, sondern Ungerechte, Gottlose zu verstehen seien, daher die beiden Stellen mit der Hadesfahrt garnichts zu tun haben sollen. Dagegen stimme ich ihm voll und ganz zu, wenn er zu dem Ergebnis gekommen ist, daß es unzutreffend und verfehlt sei, bei der dogmengeschichtlichen Be-

Positives ihr entlocken konnten. Dies ist neben anderem ein deutlicher Fingerzeig, daß der 1. Petrusbrief ein Produkt des nachapostolischen Zeitalters ist.

Das Problem nämlich, das den Ansporn lieferte, die Hadesfahrt Christi noch mit einem besonderen Inhalte zu umkleiden, tauchte erst auf, als das Christentum, speziell das Heidenchristentum das Erbe des Judentums in seinen Besitz genommen hatte. Denn die Christen hatten in dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs den Vater Jesu Christi zu verehren gelernt, hatten in ihm den „Gott der Väter" gefunden; sie hatten sich als das „wahre Israel", als das „auserwählte Volk" proklamiert, indem sie sich als die „Söhne Abrahams" wähnten und die Ansprüche des Judentums auf die Prärogative für nichtig erklärten. Sie hatten das heilige Buch den Juden entrissen und es zum großen Weissagungsbuch auf ihren Christus umgestempelt. Zu den Vätern der Vorzeit hatten sich die heiligen Propheten gesellt, durch deren Mund Christus vor seinem Erscheinen zu den Menschen geredet hatte. Nun war Christus persönlich auf Erden erschienen und hatte das Heil den Menschen gebracht, das messianische Reich sollte seinen Anfang genommen haben. Den ganzen Reichtum an eschatologischen Gedanken, wie er in den judischen Apokalypsen der nachexilischen Epoche niedergelegt, die damit verbundenen sinnlichen Jenseitshoffnungen und Vorstellungen hatte man sich zu eigen gemacht und dadurch den Geist des echten Judentums in seinen eigenen Reihen konserviert. Dadurch mußte mit innerer Notwendigkeit die Frage an die Christen herantreten: Wie steht es denn mit den Heiligen der Vorzeit, insbesondere mit den Patriarchen und Propheten? Werden auch sie die Gnadenerweisungen durch Christus empfangen und in sein Reich eingehen? Wenn dies zu bejahen, d. h. wenn nicht allein die nachchristliche Generation für die messianische Heilsgemeinde prädestiniert ist, auf welchem Wege ist zu ihnen im Reiche der Toten die Heilsverkündigung gelangt und welche Folgen hat sie gehabt? Werden sie die Ersten oder die Letzten sein? Hat

handlung der Höllenfahrt Christi auf 1. Petr. 3, 19 bzw. 4, 6 zurückzugehen, um aus dieser Stelle den ursprünglichen Sinn der Hadesfahrt oder sogar das Symbolstück selber abzuleiten (l. c. S. 144). Die Stellen waren und sind in der Tat ein Fremdkörper, wenn sie auch heute in einem kanonischen Briefe stehen.

Christus persönlich ihnen das Heil gebracht oder hat er sich der Hilfe anderer bedient? Wie sehr diese Fragen nicht nur die Gemüter der Christen, sondern auch die der Juden bewegten, ersieht man aus der Fragestellung des Trypho im Dialoge des Justin c. Tryph. c. 80; 306 B: *Εἰπὲ δέ μοι, ἀληθῶς ὑμεῖς ἀνοικοδομηθῆναι τὸν τόπον Ἱερουσαλὴμ τοῦτον ὁμολογεῖτε καὶ συναχθήσεσθαι τὸν λαὸν ὑμῶν καὶ εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ ἅμα τοῖς πατριάρχαις καὶ τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ἢ καὶ τῶν προσηλύτων γενομένων πρὶν ἐλθεῖν ὑμῶν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶτε ἤ, ἵνα δόξῃς περικρατεῖν ἡμῶν ἐν ταῖς ζητήσεσι, πρὸς τὸ ταῦτα ὁμολογεῖν ἐχώρησας;* Indem Justin diese Frage für seine Person wie für viele andere Christen bejaht und auf seine früheren Erörterungen in dieser Kontroverse verweist [1], will er in erster Linie gegen die Gnostiker Front machen, die von ihrem antijudaistischen Standpunkte den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vom Gotte Christi trennen, deshalb den Gerechten des A. T.s den Eintritt in das messianische Reich verwehren. Bei Justin handelt es sich um das von Christus bei seiner zweiten Parusie auf Erden errichtete chiliastische Reich [2], eine Idee, welche das Urchristentum letztlich vom Judentum aus dessen nationalpolitischen Hoffnungen übernommen hatte. Der Chiliasmus war aber nicht ein gemeinkirchlicher Glaube, da viele Christen ihre eschatologischen Hoffnungen auf die Auferstehung der Toten und auf den sofortigen Eintritt in das himmlische Jerusalem in Anknüpfung an das Gericht beschränkten, von den irdischen Freuden im tausendjährigen Reich nichts wissen wollten. Beide Strömungen innerhalb der christlichen Gemeinden stimmen aber darin überein, daß sie die alttestamentlichen Gerechten in die Heilsgemeinde aufnehmen wollten. Hier liegen die Wurzeln für den Glauben an den Descensus Christi ad inferos. Mit Recht bemerkt Gschwind l. c. S. 144: „Die urchristliche Lehre von der Höllenfahrt Christi bzw. dessen Tätigkeit in der Unterwelt, stellt eine Synthese dar, welche entstand durch die Verbindung der jüdischen eschatologischen Heilserwartungen mit der christlichen Lehre von der Erlösung und der Gründung des messianischen Reiches durch

1) Diese finden sich in c. 45 ff. und werden uns weiter unten bei Justin beschäftigen. 2) Vgl. c. 80; 307 B.

den Messias, den göttlichen Erlöser Jesus Christus". Wir haben aber scharf zu unterscheiden zwischen dem Descensus als solchem und der Heilstätigkeit unter den Gerechten; ersterer liegt als Glaube der Urgemeinde offen zutage, letztere ist in Konsequenz jenes Glaubens aus einem Bekenntnis des religiösen Gemütes resp. aus der eschatologischen Vorstellungswelt geboren, die nicht stillschweigend an dem Schicksale der Heiligen der vorchristlichen Vergangenheit vorbeigehen konnte. Deshalb ist auch der Descensus schon frühzeitig in das Kerygma von Christus aufgenommen, ehe dieses Lehrstück von der Kirche in das Glaubensbekenntnis selbst aufgenommen wurde. Und weil dieser Glaube an die Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt in den Evangelien und sonstigen kanonischen Schriften keine direkte Stütze fand, hat der Verfasser des Petrusevangeliums ihn biblisch fixiert durch die vom Himmel an den Auferstandenen gerichtete Frage: *ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις*[1]; Aus dem gleichen Grunde hat auch der Verfasser unserer Epistola dieses Glaubensstück von dem Auferstandenen behandeln lassen, denn dieses Thema wird von Christus ohne irgend eine direkte Veranlassung unvermittelt angeschnitten; nur weil die Heilsverkündigung in der Unterwelt jeder biblischen Begründung entbehrte, sollte diese empfindliche Lücke durch die Autorität des Herrn zugedeckt werden. Und da jeder Glaubensartikel im Weissagungsapparat als prophetische Verkündigung nachgewiesen werden mußte, hat ein christlicher Fälscher dieses Verlangen zu stillen gesucht und einen Prophetenspruch ans Licht gebracht. Im Dialoge c. 72; 298 B führt nämlich Justin unter dem Namen des Jeremias folgenden Spruch ein: *Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Er be-

1) Die Stelle ist leider textkritisch nicht sicher überliefert, sie lautet: *ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅ τινα.* Harnack liest *ἐκήρ. τοῖς κοιμωμένοις ὑπακοήν; καὶ ἠκούετο ἀπὸ τ. στ. ὅτι ναί·* Er findet hier die Höllenfahrt erwähnt wie in dem 1. Petrusbriefe, nämlich als eine Predigt an die einst Ungehorsamen. Aber gegen diese Auffassung spricht der solenne Ausdruck *οἱ κοιμωμένοι*, der nach christlichem Sprachgebrauch nur die abgeschiedenen Gerechten begreift. Zahn stellt den Text nach dem Vorgange anderer also her: *ἐκή. τ. κοιμ.; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο* usw.

zichtigt die Juden dieses ihnen unbequeme Zitat wie manches andere aus den von ihnen benutzten Exemplaren ausgemerzt zu haben. Und dasselbe Zitat hat Irenäus an nicht weniger als fünf Stellen seines antihäretischen Werkes und an einer Stelle in der Epideixis benutzt[1]. Sehr eingehend hat sich Gschwind S. 199 ff. und 211 ff. mit diesem apokryphen Jeremiasspruch beschäftigt. Er geht von den verschiedenen Varianten aus, die zwischen dem Texte des Justin und des Irenäus einerseits und bei Irenäus andererseits zu statuieren sind. Er vermerkt, daß entweder Irenäus selbst aus hebräischen Quellen geschöpft habe oder seine Vorlagen auf solche zurückgehen, und findet seine Vermutung durch den Bericht des Hieronymus (Comm. in Matth. 27, 9, Migne P. Lat. XXVI, 213) bestätigt, wonach das apokryphe Jeremiasbuch hebräisch abgefaßt war. Auch weise der ganze Aufbau und der Stil sowie der Sprachcharakter des Prophetenwortes auf hebräischen Ursprung hin. Er beruft sich ferner auf den Umstand, daß sich die lateinische Übersetzung des Irenäus im allgemeinen eng, oft sklavisch an den vorgefundenen Urtext anschließe, so daß die auffälligen Varianten auch im griechischen Texte des Propheten gestanden haben müßten.

Um mit dem letzten Argumente zu beginnen, so lehrt schon ein flüchtiger Blick in den lateinischen Text des Irenäus, daß der Übersetzer sich zwar an den Wortlaut des griechischen Originals angeschlossen, aber die einzelnen Wörter ganz verschieden wiedergegeben hat. Er hat keineswegs an der Hand eines Lexikons gearbeitet und sich niemals darum gekümmert, ein Zitat stets mit denselben Worten zu wiederholen, vielmehr hat er jedes Zitat selbständig übersetzt, ohne erst wieder nachzusehen, wie er den Text vorher übersetzt hat. Aus der Fülle der Beispiele will ich nur Matth. 1, 20 f. hervorheben. In III, 16, 2 liegt folgende Übersetzung vor: Ne timueris assumere Mariam conjugem tuam; quod enim habet in utero, de Spiritu

1) Vgl. adv. haer. III, 20, 4; IV, 22, 1; IV, 33, 1. 12; V, 31, 1 und Apod. c. 78. An der ersten Stelle nennt Iren. fälschlich den Jesaias als Autor, dagegen wird IV, 22, 1 und Apod. c. 78 Jeremias in Übereinstimmung mit Justin angeführt. In V, 31, 1 wird das Zitat einfach mit propheta eingeleitet und IV, 33, 12 mit alii (sc. prophetae) autem dicentes.

sancto est. Pariet autem filium et vocabis nomen eius Jesum: hic enim salvabit populum suum a peccatis suis. Hoc autem factum est, ut impleretur quod dictum est a Domino per prophetam: Ecce, virgo accipiet in utero et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuel. Dagegen heißt es IV, 23, 1: Ne timueris assumere Mariam conjugem tuam; quod enim habet in ventre, ex Spiritu sancto est. Pariet autem filium et vocabis nomen eius Jesum; ipse enim salvabit populum suum a peccatis eorum. Hoc autem totum factum est ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem: Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel. Daraus ergibt sich mit Evidenz, daß die Varianten in unserm Spruch wie commemoratus, rememoratus, recommemoratus für den griechischen Ausdruck *ἐμνήσθη*, ebenso wie „in terra sepultionis, in terra defossionis, in terra limi, in terra sepelitionis" für das griechische *εἰς γῆν χώματος* ausschließlich Übersetzungsvarianten sind. Ferner hält sich Irenäus selbst nicht an den Wortlaut des jeweils von ihm benutzten Zitates, bald gibt er es wörtlich, bald in freierer Gestalt wieder, ohne jedesmal den Urtext einzusehen; er arbeitet sehr häufig mit dem Gedächtnis. Infolgedessen hat auch der griechische Text des Prophetenspruches an den verschiedenen Stellen einen verschiedenen Wortlaut gezeigt. Am wörtlichsten hat Irenäus das Zitat überliefert, wo er es direkt unter dem Namen des Propheten einführt. Dies alles beweist, wie wenig wir an eine hebräische Vorlage zu denken haben. Irenäus sowohl wie Justin haben nur einen griechischen Text vor Augen gehabt. Nun erhebt aber Justin gegen die Juden den Vorwurf, diesen Spruch unterdrückt zu haben. Dieser Vorwurf wäre unverständlich, wenn er nicht den kanonischen Jeremias im Auge hätte; auch Irenäus will sicherlich aus dem kanonischen Buche seinen Spruch bezogen haben, da er ihn sonst in seinem Weissagungsapparat nicht gebrauchen konnte. Justin gibt sich sogar den Anschein, wirklich Nachforschungen über Textveränderungen angestellt zu haben[1]. Er führt unmittelbar

1 Die Kapitel 72 und 73 sind diesem Nachweise gewidmet, da Trypho den Justin dazu mit den Worten auffordert: *Πρῶτον ἀξιοῦμεν εἰπεῖν σε ἡμῖν καὶ τίνας ὧν λέγεις τέλεον παραγεγράφθαι γραφῶν.*

vorher eine andere jüdische Unterschlagung im Jeremias an, die sich auf c. 11, 9 bezieht, und behauptet, daß diese Unterschlagung erst kürzlich stattgefunden, da in einigen von den Juden in ihren Synagogen benutzten Exemplaren der betreffende Vers erhalten wäre. Man nimmt gewöhnlich an, daß es sich um hebräische Codices handele, aber wir wissen nichts darüber, ob Justin das A. T. in der Ursprache lesen konnte; daher ist es viel wahrscheinlicher, daß Justin an Handschriften der Septuaginta denkt, die ja ebenfalls in den Synagogen der Diaspora als heiliger Text verlesen wurde. Hat der Spruch tatsächlich im kanonischen Jeremias gestanden und ist er nicht von Justin und Irenäus aus einem zusammengestellten Weissagungsapparat unbesehens übernommen, so müssen wir einen christlichen Fälscher statuieren, der den alttestamentlichen Charakter geschickt nachgeahmt hat, um seine Interpolation nicht auf den ersten Blick zu kompromittieren. Alttestamentlich ist das Epitheton *ὁ ἅγιος* [*τοῦ*] *Ἰσραήλ*[1], da der „Heilige Israels" eine beliebte Appellation des Jahwe ist[2], hier, wie alle Prädikate des alttestamentlichen *κύριος*, im christlichen Lichte auf den *κύριος Χριστός* bezogen. Alttestamentlich mutet an der Ausdruck *εἰς γῆν χώματος*[3], denn das Wort *χῶμα*, *χοῦς* kommt im N. T. nicht vor. Ebenfalls alttestamentlichen Klang besitzt der Ausdruck *σωτήριον*, während er im N. T. nur in Zitaten des A. T.s auftaucht[4]. Einiges Kopfzerbrechen haben Gschwind die Varianten: ut erueret eos, ut erigeret eos, extrahere eos bei seiner hebräischen Textkonstruktion bereitet, aber diese Varianten haben mit dem Originaltexte gar nichts zu tun, sondern sind Explikationen des Irenäus[5] zum Verständnis der besonderen Art der Errettung. An den drei Stellen, wo Irenäus ziemlich wörtlich den Spruch unter dem Namen des Propheten zitiert, finden sich diese Zusätze nicht, da den Schluß des Zitates die Worte bilden: ut salvaret eos (III, 20, 4), ad salvandum eos (IV, 22, 1), „um sie zu retten" (Epid. c. 78). Diese Worte sind auch an den übrigen Stellen vorhanden, so daß sie

1) Der Text bei Justin *ἀπὸ Ἰσραήλ* ist verderbt. 2) Vgl. die Stellensammlung bei Gschwind l. c. S. 213 Anm. 4. 3) Vgl. Hiob 17, 16; 20, 11; Dan. 12, 2; 4. Esr. 7, 32; Ps. 30, 10; 104, 29; syr. Bar. 42, 7; 11, 6. 4) Vgl. Luc. 2, 30; 3, 6; Act. 28, 28; Eph. 6, 17. 5) Vgl. adv. haer. IV, 22, 1: excitavit eos et erexit und 22, 2: excitabit et eriget.

m. E. zum ursprünglichen Text gehört haben müssen, obwohl Justin sie nicht überliefert. Irenäus hat also noch am Schluß die Worte εἰς σώζειν αὐτούς gelesen. Fraglich ist, ob in dem Texte des Irenäus mit Justin τῶν κεκοιμημένων gestanden hat, denn nur an einer Stelle, nämlich III, 20, 4, die aber sonst die beste und wörtlichste Überlieferung bietet, lesen wir qui dormierant, sonst qui praedormierant (IV, 22, 1), qui ante dormierant (IV, 33, 1), qui praedormierunt (IV, 33, 12), qui ante dormierunt (V, 31, 1) und in der Epid. c. 78: „der früher Entschlafenen". Das würde auf ein τῶν προκεκοιμημένων schließen lassen, aber ebenso leicht konnte Irenäus von sich aus diese Textvariante bilden, da sie den Sinn besser wiedergibt, wie auch Hermas Sim. IX, 16, 6 die Toten der Vorzeit die προκεκοιμημένοι nennt. Die Variante dominus sanctorum mortuorum suorum (V, 31, 1) halte ich für einen Lapsus des Übersetzers, wenn sanctorum statt sanctus richtig überliefert ist; es war im Text Ἰσραήλ ausgefallen und dadurch war die Beziehung zu κύριος undeutlich geworden. Fälschlich will Gschwind daraus den hebräischen Ursprung ableiten, indem das ־ von יִשְׂרָאֵל möglicherweise als Abkürzung des letzteren, mit dem vorhergehenden Worte verbunden wurde zu קְדוֹשֵׁי (Gschwind l. c. S. 213). Nach Resch, Agrapha[2] S. 321 und Gschwind l. c. 220 soll das von ihnen supponierte Jeremiasbuch wegen des Ausdrucks sanctorum mortuorum Verwandtschaft mit Matth. 27, 52 κεκοιμημένων ἁγίων zeigen, ja sogar der Evangelist das apokryphe Jeremiasbuch benutzt haben. Das sind aber Phantasien ohne jede reale Basis. Ob im ursprünglichen Texte nach Justin εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς gestanden hat, wie Gschwind annimmt, oder im absoluten Sinne εὐαγγελίσασθαι, ist von unerheblicher Bedeutung; es scheint das letztere der Fall zu sein, da αὐτοῖς bei Irenäus nur IV, 22, 1 vorkommt, nicht an den andern beiden von Gschwind bezeichneten Stellen, hier ist nämlich die Übersetzung von εὐαγγελ. ganz ausgefallen. Auf jeden Fall hat Irenäus das Zitat unabhängig von Justin benutzt[1]; es muß in kleinasiatischen Kreisen

1) Das behauptet, abgesehen von Gschwind, auch von Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttest. Schriftbeweis „de Christo" und „de evangelio" in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea, 1913 S. 94.

im zweiten Jahrhundert verbreitet gewesen sein und im Weissagungsapparat für den Descensus als einziger Prophetenspruch eine Rolle gespielt haben. Leider kann man nicht mit Sicherheit feststellen, ob schon der Presbyter des Irenäus den Spruch gekannt hat (s. u.). Ohne Zweifel muß er bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts existiert haben, wie aus dem Zitate des Justin sich ergibt, andererseits wird er bald wieder verschwunden sein, da abgesehen von Justin und Irenäus kein altchristlicher Schriftsteller auf diesen Spruch eingegangen ist. Man hat wohl den apokryphen Charakter des Spruches erkannt, zumal da er sicherlich in den Handschriften des kanonischen Jeremias wenig verbreitet war. In meinen Augen ist das Apokryphon auf das Konto eines christlichen Fälschers zu setzen. In ähnlicher Weise hat ein christlicher Interpolator den Text des Esra verfälscht. Justin bezichtigt nämlich an derselben Stelle Dial. c. Tryph. c. 72; 297D die Juden, aus den Bemerkungen des Esra über das Pascha folgenden Passus gestrichen zu haben: *Καὶ εἶπεν Ἔσδρας τῷ λαῷ· τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν, καὶ ἐὰν διανοηθῆτε καὶ ἀναβῇ ὑμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν ὅτι μέλλομεν αὐτὸν ταπεινοῦν ἐν σημείῳ καὶ μετὰ ταῦτα ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτόν, οὐ μὴ ἐρημωθῇ ὁ τόπος οὗτος εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, λέγει ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων. ἐὰν δὲ μὴ πιστεύσητε αὐτῷ μηδὲ εἰσακούσητε τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ, ἔσεσθε ἐπίχαρμα τοῖς ἔθνεσι*[1]. Hier hat der christliche Fälscher das solenne *λέγει ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* dem Propheten abgelauscht; in hebräischer Sprache hat der ganze Zusatz nie existiert. Den treffendsten Beweis liefert der christliche Bearbeiter der jüdischen Grundschrift der Testamente der 12 Patriarchen, der nicht aus christologischen Motiven, sondern zur Verdeckung der Interpolation den alttestamentlichen Gott mit dem auf Erden Erschienenen identifiziert hat, so daß er als Vertreter des Patripassionismus erscheint. So finden wir Stellen wie Test. Sim. 6, 5: *κύριος ὁ θεὸς* (al. *κύριος ὁ θεὸς ὁ μέγας τοῦ Ἰσραήλ*) *φαινόμενος ἐπὶ τῆς γῆς ἤξει ὡς ἄνθρωπος* oder Test. Dan. 5, 13: *κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος καὶ ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτῆς ἐν ταπεινώσει καὶ πτωχείᾳ.*

1) Vgl. den latein. Text bei Lactantius, Inst. div. IV, 18.

Dagegen wollen Resch[1] und Gschwind (l. c. S. 201 ff.) eine christliche Fälschung nicht anerkennen. Beide suchen die Existenz eines selbständigen Jeremiasbuches, aus dem unser Zitat geflossen sei, nachzuweisen, und stützen sich dabei auf Matth. 27, 9 (vgl. Hieronymus, Comm. in Matth. 27, 9, Migne, P. Lat. XXVI, 213) auf das anonyme Zitat im Barnabasbrief c. 12, 1 und andere Agrapha. Nur darin weichen beide Gelehrte von einander ab, daß Resch den christlichen Charakter dieser alten Jeremiasschrift behauptet, Gschwind dagegen ein in hebräischer Sprache abgefaßtes Apokryphon statuiert; letzterer vertritt dabei die Ansicht, daß das Judentum der christlichen Lehre vom Descensus vorgearbeitet habe, indem dieses den Befreiungsakt, die Auferweckung der Gerechten zum Heil als durch eine Niederfahrt in die Unterwelt geschehend sich vorstellte. Aber gerade diese Lehre läßt sich aus der sonstigen Literatur des Judentums nicht belegen. Das Judentum kennt wohl eine Auferweckung der Toten durch Jahwe, aber ein Descensus in die Unterwelt behufs Predigt und Befreiung der alttestamentlichen Frommen ist unbezeugt. Dieses Motiv hat erst das Christentum im Anschluß an den Tod Christi eingeführt. So bleibt es bei der christlichen Fälschung[2].

1) Vgl. Agrapha[2], S. 317 ff. und 382, Außerk. Paralleltexte zu den Evangelien, TU X, 1. 2, S. 372 ff. 2) Derselben Meinung ist auch Atzberger, Eschatologie S. 139[3]. — Auf eine zweite Interpolation eines alttestamentlichen Textes zugunsten des Descensus hat Bousset (Hauptprobl. d. Gnosis S. 256[1] und Kyr. Chr. S. 34[1]) aufmerksam gemacht. In Sirach 24, 32 finden wir in der lateinischen Übersetzung den Zusatz: „Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle die auf den Herrn hoffen". Der Interpolator bzw. Glossator wurde durch die Worte des Originaltextes: *ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακρὰν* zu der Erweiterung von den omnes inferiores partes terrae bewogen. Später muß diese Glosse in den Text eingedrungen sein, sei es in den griechischen Text, der dem Lateiner als Vorlage diente, sei es, was wahrscheinlicher ist, in den lateinischen Text, da der Zusatz sich nur im Lateiner findet. Das Kapitel 24 des Sirach über das Wesen der Weisheit ist bekanntlich von den altchristlichen Schriftstellern für ihre Anschauungen betreffs des Wesens und Wirkens des Logos stark benutzt worden. Wenn nach den Untersuchungen von Thielmann (Archiv f. lat. Lexik. u. Grammat. Bd. VIII, 501 ff. u. IX, 247 ff.) diese Übersetzung in Afrika in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden ist, so fällt die

Gehen wir nun dazu über, die Glaubensvorstellungen betreffs des Descensus in der alten Kirche an der Hand der einzelnen Zeugnisse zu verfolgen, so tritt uns als erster Zeuge Ignatius entgegen, wenn er Magn. 9, 3 schreibt: *πῶς καὶ δυνησόμεσθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.* Die Propheten also, die hier in bestimmter Abzweckung aus der Zahl der alttestamentlichen Frommen hervorgehoben werden, sind Jünger des Herrn im Geiste gewesen und haben ihn als Lehrer erwartet. Nun ist der Herr als der *μόνος διδάσκαλος* der Christen auf Erden erschienen, daher konnten sie nicht mehr zu seinen Jüngern *ἐν σαρκί* gehören. Trotzdem ist ihre Erwartung in Erfüllung gegangen, indem der Herr auch ihnen ein *παρών* gewesen ist. Dies konnte er aber nur auf die Weise ausführen, daß er persönlich an dem Orte erschien[1], wo die Propheten weilten, u. zw. in der Zeit, da er als Toter zu den Toten kam. Als besonderer Zug wird nun bemerkt, daß Christus die Propheten von den Toten auferweckt habe. Auferweckung von den Toten ist aber nichts anderes als ein umfassender Ausdruck für Teilnahme an dem himmlischen Reich. Was die Christen erst von der Zukunft erwarten, das ist den Propheten bereits zuteil geworden. Sie sind bereits auferweckt und, da diese Auferweckung bei der Anwesenheit des Herrn in der Unterwelt stattgefunden haben soll, kann Ignatius diese nur mit der Auferweckung des Herrn selber in Verbindung gebracht haben, die nach Smyrn. c. 2 sein eigenes Werk war[2], so daß gewissermaßen Christus mit den Propheten auferstanden ist. Daß nach

Interpolation gerade in die Zeit, wo die Anschauungen über den Descensus noch lebendig waren. Im übrigen spiegelt die Stelle den Gemeindeglauben wieder, denn „die Schlafenden" bilden nicht die Gesamtheit der Verstorbenen, sondern begreifen nur die alttestamentlichen Gerechten, sie sind es, die auf den Herrn hoffen. So wird auch ihnen allein die Erleuchtung zuteil. Nicht deutlich ist, ob der Ausdruck „erleuchten" im spezifischen Sinne von „taufen" zu fassen ist oder in dem weniger prägnanten Sinne von „die Wahrheit des Evangeliums verkündigen", d. h. „Heil und Leben bringen".

1) Das *παρών* kann nicht auf die Menschwerdung bezogen werden.

2) *ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν.* Doch vgl. Trall. 9, 2: *ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

Ignatius die *σωτηρία* der Propheten eine vollendete Tatsache ist, bestätigt eine zweite Stelle, nämlich Philad. 5, 2: *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος.* Während an der ersten Stelle von einem *προσδοκᾶν* und *ἀναμένειν* der Propheten die Rede ist, so hier von einem *ἐλπίζειν* und *ἀναμένειν*. Das alles bezieht sich doch wohl auf ihr Verhalten während ihres irdischen Lebens; es war ausgefüllt mit der Verkündigung Christi und der eigenen Erwartung des von ihnen Verkündeten. Auf ihre Haltung in der Unterwelt ist wohl weniger reflektiert, obwohl sie auch dort auf Christus gewartet haben, nachdem diese Erwartung sich während ihres Lebens nicht erfüllt hatte. Jetzt sind sie aber gerettet u. zw. auf Grund ihres Glaubens. Dieser Glaube ist ohne Zweifel als ein persönlich erworbener gedacht, d. h. bei dem Zusammentreffen mit Christus haben sie den Glauben an den von ihnen mit Sehnsucht Erwarteten gewonnen, nachdem er auch ihnen das Evangelium verkündigt, wie er es unter den Lebenden getan, und als Lohn dafür ist ihnen die *σωτηρία* zuteil geworden, d. h. sie sind in das messianische Reich eingegangen. Denn sie sind ja von Christus selbst „bezeugt und eingerechnet in die Heilsbotschaft der gemeinsamen Hoffnung". Diese gemeinsame Hoffnung, die die Propheten mit den Christen verbindet, ist die Anwartschaft auf die Teilnahme am Reiche Christi, da Christus in diesem eschatologischen Sinne sehr häufig von Ignatius als die *κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν* resp. *ἐλπὶς ἡμῶν* bezeichnet wird[1]. Dann versteht man auch, weshalb das Evangelium im Vergleiche zu den *ἀγαπητοὶ προφῆται* ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* heißt (Philad. 9, 2). In diese *ἀφθαρσία* sind die Propheten eingegangen, indem Christus für sie die Tür zum Vater bildete, wie Ignatius Philad. 9, 1 schreibt: *αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ.* An dieser Stelle werden den Propheten ebenfalls

1) Vgl. Eph. 21, 2; Philad. 11, 2; Magn. 11; Trall. inscr. und 2, 2.

die Patriarchen zugesellt; wir können daraus mit Recht schließen, daß an den früheren Stellen die Propheten aus besonderen Gründen, da es sich um ihre schriftlichen Kundgebungen im Verhältnis zum Evangelium handelte, aus der Zahl der alttestamentlichen Gerechten herausgehoben sind. Hier bedient sich Ignatius des präsentischen Ausdrucks *εἰσέρχονται* statt des früheren *ἦγειρεν* und *ἐσώθησαν*. Man darf daraus nicht folgern, als wenn der Eingang sämtlicher Angeführten erst in der Zukunft erfolgen solle. Ignatius reflektiert nicht auf den Zeitpunkt des Eintritts: er will nur sagen, daß die Tür für alle die gleiche ist; zeitlich kann dieser Eintritt durch die Tür ein ganz verschiedener sein[1] Die Tür selbst zum Vater wurde erst durch Christus nach seiner Menschwerdung geöffnet, deshalb konnte auch vor seiner Ankunft — das war die urchristliche Anschauung — niemand zum Vater eingehen, mochten sie auch noch sehr wie die Propheten *κατὰ Χριστόν* gelebt haben (Magn. 8, 1; 9, 2); die *ἑνότης θεοῦ* und *ἑνότης Ἰησοῦ Χριστοῦ* tritt erst nach Tod und Auferstehung Christi in den Bereich der Verwirklichung und zwar auch für die wahren Jünger Christi der vorchristlichen Zeit. Der Lohn für ihre wahre Jüngerschaft blieb aber zunächst aus, denn sie mußten nach dem Tode in die Unterwelt hinabgehen, jetzt ist diesem Zustande ein Ende bereitet, sie sind durch Christus in das Heil eingegangen; mit seiner Auferstehung schlug auch für sie die Stunde ihrer Auferstehung und Beseligung.

Die Ausführungen machen durchaus nicht den Eindruck, als wären sie von Ignatius selbst ausgeklügelt; sie sind sehr kurz gehalten und deuten die Gedanken nur in allgemeinen Umrissen an. Ignatius setzt eben voraus, daß die Leser ihn ohne weiteres verstehen, da der Descensus Christi ad inferos mit seiner soteriologischen Wirkung für die alttestamentlichen Frommen im Gemeindeglauben seinen festen Platz eingenommen hatte[2]. Wir

1) Man könnte auch ein Praesens historicus statuieren und übersetzen, „sie sind eingegangen", da Ignatius, wie wir gleich sehen, die Meinung äußert, daß die Verstorbenen sofort an den ihnen gebührenden Ort eingehen. 2) Ob aus der Stelle Trall. 9, 1: *ἀπέθανεν βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων* wegen der *ὑποχθόνιοι* auf eine Heilswirksamkeit Christi in der Unterwelt geschlossen werden darf (Gschwind, l. c. S. 223 u. Atzberger, Eschatologie S. 83, Anm. 1), ist höchst fraglich, denn diese Aufzählung ist doch nur eine Nachahmung von Phil. 2, 10.

erkennen zugleich aus den Briefen des Ignatius an die Philadelphier und Magnesier, wie der Kampf des Christentums um seine jüdische Vergangenheit die Frage nach dem Schicksale der Heiligen der Vorzeit auf das Tapet gebracht hat. Die Hadesfahrt wird ausschließlich mit diesen in Verbindung gebracht, das Schicksal der Gottlosen erfährt keine Veränderung, da mit ihnen Christus keine persönliche Berührung in der Unterwelt hat. Ignatius lebt der Überzeugung, daß die alttestamentlichen Frommen, unter denen er die Patriarchen und Propheten heraushebt, an einem besonderen Orte der Unterwelt versammelt sind. Im übrigen gibt ihm das Thema seiner Briefe wenig Gelegenheit, sich über die Vorstellungen des Lebens nach dem Tode auszulassen. Er selbst lebt ja ganz in der Gedankenwelt des Märtyrers, der geradezu mit fanatischem Eifer die Stunde des Martyriums herbeiwünscht, um sofort zu Gott zu gelangen. Seine Märtyrerfreudigkeit steht in innigster Beziehung zu seiner Hoffnung auf das jenseitige Leben bei Gott. Wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch seine Briefe hindurch[1]; er ist gleichsam von Furcht gepackt, daß durch menschliche Machenschaften er vor dem Märtyrertode bewahrt würde und dadurch der Vereinigung mit Gott verlustig gehe[2]. So nimmt er die Prärogative der Märtyrer, wie wir sie bei den Juden konstatiert hatten, mit vollem Bewußtsein für sich in Anspruch. Und unwillkürlich überträgt er diesen Gedanken auch auf die übrigen Christen, denn das gleiche Los der Teilhaftigkeit Gottes wünscht er auch ihnen (Ephes. 10, 1; Smyrn. 9, 2; Polyc. 2, 3). Der

1) Vgl. den häufigen Ausdruck *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* Röm. 1, 2; 2, 1; 4, 1; 8, 3; 9, 2; Ephes. 12, 2; Trall. 12, 2; 13, 3; Polyc. 7, 1; Magn. 14; Smyrn. 11, 1. Daneben *Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτυγεῖν* Roem. 5, 3. Sein Tod ist ein *ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* (Roem. 6, 1). 2) Der ganze Römerbrief ist bekanntlich von diesem Gedanken beherrscht. Ign. will gewürdigt werden *εἰς τέλος εἶναι* c. 1, 1 und *τὸν κλῆρον ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν* (c. 1, 2). Deshalb fleht er die römischen Christen an: *τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι· κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδὲ ὕλῃ ἐξαπατήσητε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι* (Röm. 6, 2). Seine Christussehnsucht findet einen ergreifenden Ausdruck in den Worten: *ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα* (Röm. 6, 1) und seine Losung heißt: *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα* (Röm. 7, 2).

ζωὴ αἰώνιος (Polyc. 2, 3; Ephes. 18, 1; Magn. 9, 1) steht gegenüber das πῦρ τὸ ἄσβεστον (Ephes. 16, 2) oder der ζωὴ der θάνατος (Magn. 5, 1), und ohne Unterschied behauptet er, daß ein jeder an seinen eigenen Ort hingehen muß (Magn. 5, 1). Darnach scheint Ignatius keinen Zwischenzustand für die Christen anzunehmen; die Belohnung wie die Strafe folgt unmittelbar nach dem Tode[1].

Viel faßbarer sind die Ausführungen jenes ehrwürdigen Presbyters der Kirche Kleinasiens[2], dessen Vorträge Irenäus in seiner Jugend gehört hat und den er zu den Hörern von Apostelschülern rechnet[3]. Der Presbyter nahm in diesen Vorträgen

1) Dieselbe Vorstellung tritt uns auch beim Verfasser des 1. Clemensbriefes entgegen. Daß Petrus gelangt sein soll εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης und Paulus εἰς τὸν ἅγιον τόπον, ist nicht weiter auffällig, da sie ja als Märtyrer darauf Anspruch haben; daß aber die verstorbenen Presbyter der korinthischen Gemeinde οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν, nicht ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου verdrängt werden können (c. 44, 5), läßt erkennen, daß auch diese an einem himmlischen Orte weilend gedacht sind. Das ist wohl der χῶρος εὐσεβών, welchen nach c. 50, 3 die ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν innehaben, von wo aus sie offenbar werden am Tage der Prüfung des Reiches Christi. Mag auch Clemens einen status intermedius annehmen, so verlegt er diesen schwerlich in die Unterwelt. Nun zitiert freilich Clemens unmittelbar darauf Jes. 26, 20, wonach die Verstorbenen einen kleinen Augenblick in die Kammern eingehen sollen, bis der Zorn und Grimm Gottes vorübergehe und schließt daran (nach Hes. 37, 12) die Verheißung, daß Gott die Verstorbenen aus den Gräbern auferwecken werde, aber es wird nicht deutlich, wo diese Kammern liegen, ob über- oder unterirdisch. Hätte Clemens sich die jüdischen Jenseitsvorstellungen zu eigen gemacht, so würde er diesen Ort der Seligkeit in die Unterwelt verlegen und nach dorthin auch die Gerechten der Vorzeit verweisen. Denn die Priester und Propheten gehören nach Clemens zu den erhabenen Vorbildern für die Christen, sie sind die μεμαρτυρημένοι Gottes (c. 17 f.), deshalb werden sie auch irgend einen Lohn dafür nach ihrem Tode empfangen haben. Zur Zeit des Clemens scheint diese Frage noch nicht brennend gewesen zu sein. 2) Vgl. die Untersuchungen von Harnack: Der Presbyter-Prediger des Irenaeus (IV, 27, 1—32, 1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien [Philotesia. Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag, 1907, S. 1 ff.] und Bousset: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915, S. 272 ff.; dazu Zahn, Forsch. z. GK. VI, 1900, S. 53 ff.

3) Iren. adv. haer. IV, 27, 1: Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant, et ab his

Stellung zu den Antithesen Marcions, der in seinem überschwänglichen Antijudaismus die Verschiedenheit der beiden Testamente betont, alle Gerechten des A. T.s verworfen und ihnen als Dienern des Judengottes das Heil abgesprochen hatte. In dem uns vorliegenden Abschnitt sucht der Presbyter die Angriffe Marcions gegen die im A. T. überlieferten Vorstellungen der Gottesmänner zu entkräften. Die schlimmen Verfehlungen von Gott so wohlgefälligen Männern wie David und Salomo werden ohne weiteres anerkannt, aber man müsse sich an dem Tadel und der Bestrafung, wie sie in der Schrift ausgesprochen, Genüge sein lassen, deshalb sei man zu weitgehenden Vorwürfen nicht berechtigt, und auch da, wo die Schrift unsittliche Handlungen, wie in der Geschichte Lots und seiner Töchter ohne jeden Tadel zur Darstellung bringe, müsse man sich jeder Anklage enthalten, um nicht sittlicher als Gott erscheinen zu wollen, vielmehr müsse man den „Typus" suchen, da nichts bedeutungslos in dem sei, was ohne Vermerk einer Anklage in den Schriften stehe. Und weiter, die Aufzeichnungen schlimmer Geschichten im A. T. habe noch außerdem einen doppelten Zweck: 1) erkennne man, daß der Gott der Christen und der Gott des A. T.s ein und derselbe sei, dem die Sünden selbst bei Hochstehenden mißfallen, und 2) sollen die Christen dadurch vor eigenen Verfehlungen zurückgeschreckt werden. Da nun alle Menschen des Ruhmes Gottes ermangeln (Röm. 3, 23), sie aber gerechtfertigt werden nicht von sich selbst, sondern erst von der Ankunft Christi an diejenigen, die seinem Lichte entgegenblicken, so müsse die Ankunft Christi auch den alttestamentlichen Gottesmännern in irgend einer Weise die Rechtfertigung gebracht haben. Das sei geschehen durch den Abstieg des Herrn in die Unterwelt. Dort in der Unterwelt habe er ihnen die Frohbotschaft seiner Ankunft gebracht, und diese bestehe in der Vergebung der Sünden für die, welche an den Herrn glauben. Geglaubt hätten aber alle, die auf ihn gehofft, d. h. die, welche seine Ankunft vorher verkündigt und seinen Anordnungen gedient, d. h. die Gerechten, Propheten und Patriarchen. Diesen allen habe der Herr ihre Sünden ver-

---

qui didicerant. Vgl. c. 32, 1: Huiusmodi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat.

geben, wie es jetzt bei den Christen der Fall. Deshalb dürften die letzteren jenen die Sünden nicht anrechnen, um nicht selbst die Gnade Gottes zu verachten. Denn wie jene uns unsere Verfehlungen nicht anrechnen, die wir begangen, bevor Christus sich in uns offenbarte, so hätten wir kein Recht, sie denen anzurechnen, die vor der Ankunft Christi gesündigt. Ja, die alttestamentlichen Gerechten hätten vor den Christgläubigen etwas ganz Besonderes voraus. Als sie nämlich ihre Verfehlungen begingen, hatte der Sohn Gottes für sie noch nicht gelitten, deshalb sei der Tod des Herrn ihnen eine curatio et remissio peccatorum gewesen, und zwar definitiv, da sie ja nicht mehr nach ihrem Tode Sünden begehen könnten. Die Christgläubigen hätten gleichfalls durch den Tod Christi in der Taufe die Vergebung ihrer früher begangenen Sünden empfangen, aber sie seien in der größten Gefahr, diese Gnadengabe zu verlieren, da sie nicht mehr nach Empfang der Taufe sündigen dürfen. Christus werde nicht von neuem für sie den Tod erleiden, vielmehr in der Herrlichkeit des Vaters (als Richter) kommen, um von seinen Verwaltern und Haushaltern das ihnen anvertraute Geld mit Zinsen zurückzufordern (Matth. 29, 19 ff.; Luk. 19, 15 ff.). Dann würde er von denen, denen viel gegeben, viel verlangen (Luk. 12, 48). Deswegen dürften die Christen nicht übermütig sein und die Alten tadeln, sondern müßten selbst in Furcht sein, daß sie, wenn sie, nachdem sie Christus erkannt haben, noch etwas Gott Mißfälliges tun, keine Vergebung der Sünden mehr erlangen, vielmehr von seinem Reiche ausgeschaltet werden, so daß also ihrer eine viel härtere Strafe wartet als den Alten und der Christenstand ein höchst gefährlicher und verantwortlicher ist. Und so fordert der Presbyter (adv. haer. IV, 31, 1) seine Zuhörer resp. Leser auf, statt die Patriarchen und Propheten wegen der in der Schrift berichteten Verfehlungen zu tadeln, Gott für sie zu danken, daß ihnen bei der Ankunft des Herrn ihre Sünden vergeben sind, denn auch jene dankten und wurden verherrlicht in dem christlichen Heile.

Diese Ausführungen des kleinasiatischen Presbyters beanspruchen eine besondere Darlegung, da sie nicht nur die älteste und umfangreichste Zusammenfassung der Gedanken über den Descensus enthalten, sondern auch auffallende Übereinstimmung mit den Bemerkungen der Epistola zeigen. Der Zweck der

Niederfahrt wird bezeichnet mit evangelizare, welches dem κηρύσσειν der Epistola entspricht, nur wird hier noch das Objekt des evangelizare angegeben, nämlich adventum suum, d. h. seine Ankunft auf Erden, auf welche die alttestamentlichen Gerechten so mit Inbrunst gewartet hatten, wie wir den Worten des Ignatius entnommen haben. Daß dieser Descensus nach dem Tode am Kreuze stattgefunden, brauchte nicht näher bezeichnet zu werden, da den Zuhörern des Presbyters genau so wie den Lesern der Epistola dies bekannt war[1]. Die Predigt in der Unterwelt richtet sich aber nicht an alle Toten, sondern beschränkt sich ausschließlich auf die Gläubigen an den Herrn, d. h. auf die Gerechten, Propheten und Patriarchen im A. T.; auch dies steht ganz in Parallele zu den Angaben der Epistola. Und wie hier, so ist auch dort nicht die Predigt die Hauptsache, sondern die Vergebung der Sünden. Das Heilsgut der Sündenvergebung wird aber nur durch die Taufe appliziert. So vertritt auch der Presbyter die Anschauung des Verfassers der Epistola, daß Jesus bei seinem Aufenthalt in der Unterwelt die alttestamentlichen Frommen getauft habe, um sie zu befähigen, in die Gemeinde der Christen aufgenommen zu werden. Von jetzt ab können sie des christlichen Heiles nicht verlustig gehen, da sie ja nicht, wie die Christen auf Erden, den Sünden mehr unterliegen. Dahinter steckt der Gedanke, daß die alttestamentlichen Frommen das Erbe des Reiches Christi bereits angetreten haben. Denn ihre glorificatio in salute besteht nicht darin, daß sie Gott in der Unterwelt für ihre Erlösung danken, sondern vielmehr darin, daß sie durch die erste Ankunft Christi die ewige Seligkeit erlangt haben, während die Christen dies erst von der zweiten Parusie erwarten.

Wir sehen deutlich, daß der kleinasiatische Presbyter und der Verfasser der Epistola mit ihren Anschauungen über den Descensus Christi sich decken resp. sich ergänzen. Dadurch wird von neuem meine These bestätigt, daß letzterer zeitlich wie geographisch dem Kreise der Kleinasiaten angehört. Und was noch wichtiger, der Presbyter erscheint nicht als Vertreter der dogmatisch interessierten Kreise, sondern verteidigt ein

1) Doch heißt es: et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors domini fuit.

Stück des lebendigen Gemeindeglaubens, das durch die Gegner bedroht ist. Diese Gegner sind an dieser Stelle Marcion und seine Anhänger. Durch ihn war die Frage nach dem inneren Verhältnis des Christentums zum Judentum eine brennende geworden und hatte die Großkirchler gezwungen, das Problem über die Stellung zu den vom Christentum reklamierten Heroen des A. T.s energisch zu durchdenken. Durch diesen Kampf gegen den Marcionitismus und Gnostizismus ist ohne Zweifel die Idee der Hadesfahrt Christi geklärt und vertieft worden. Denn für Marcions antijudaistischen Radikalismus war die Anerkennung der alttestamentlichen Gerechten ein unerträglicher Gedanke; er hatte in Übereinstimmung mit den Gnostikern die Propheten zu Dienern des Judengottes degradiert. So überliefert uns Irenäus adv. haer. I, 27, 3 folgendes von ihm: Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a domino, cum descendisset ad inferos et accucurrissent ei, et in suum assumsisse regnum; Abel autem et Enoch et Noë et reliquos iustos et eos, qui sunt erga Abraham patriarcham cum omnibus prophetis et his qui placuerunt deo, non participasse salutem, qui in Marcione fuit serpens praeconavit. Quoniam enim sciebant, inquit, deum suum semper tentantem eos, et tunc tentare eum suspicati, non accucurrerunt Jesu neque crediderunt annuntiationi eius; et propterea remansisse animas eorum apud inferos dixit[1]. Und ganz ähnlich lautet der Bericht des Epiph. haer. 42, 4: *καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κάϊν καὶ Κορὲ καὶ Δαθὰν καὶ Ἀβειρών, Ἠσαῦ τε καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ μὴ ἐγνωκότα τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων· τοὺς δὲ περὶ Ἄβελ καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωυσέα, Δαυίδ τε καὶ Σολομῶνα ἐκεῖ καταλελοιπέναι, διότι ἐπέγνωσαν, φησί, τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων, ὄντα ποιητὴν καὶ*

1) Vgl. Theodoret, haer. fab. I, 24: *οὗτος τὸν μὲν Κάϊν καὶ τοὺς Σοδομίτας καὶ τοὺς δυσσεβεῖς ἅπαντας σωτηρίας ἔφησεν ἀπολελαυκέναι προσεληλυθότας ἐν τῷ ᾅδῃ τῷ σωτῆρι Χριστῷ καὶ εἰς τὴν βασιλείαν ἀναληφθῆναι. Τὸν δὲ Ἄβελ καὶ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Νῶε καὶ τοὺς πατριάρχας τε καὶ τοὺς λοιποὺς προφήτας καὶ τοὺς δικαίους οὐ μεταλαχεῖν τῆς ἐκείνοις δεδομένης ἐλευθερίας, προσδραμεῖν αὐτῷ μὴ βουενθέντας. Οὗ δὴ χάριν, φησί, καὶ τὸν ᾅδην οἰκεῖν κατεκρίθησαν.*

κτιστὴν καὶ τὰ καθήκοντα αὐτοῦ πεποιήκασι καὶ οὐχὶ τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ ἑαυτοὺς προσανέθεντο.

Wäre der Descensus behufs Erlösung der alttestamentlichen Frommen nur ein von des Gedankens Blässe angekränkeltes Theologumenon gewesen, hätte schwerlich Marcion seine Spezialansichten zum Ausdruck gebracht. Jetzt aber sah er sich genötigt, dem Gemeindeglauben Rechnung zu tragen. Auch er kennt einen Descensus ad inferos, aber die Namen der Gerechten sind vertauscht. Gilt die Erlösung nach der Lehre der Kirche den Vätern der Urzeit, den Patriarchen, den Propheten und den übrigen Gerechten, so sind diese nach Marcion von der salus ausgeschlossen; als Grund wird angegeben, daß sie in der Ankunft Christi eine Versuchung ihres Gottes erblickt hätten, daher nicht Jesu zugeeilt und seiner Verkündigung geglaubt hätten[1]. Infolgedessen wären ihre Seelen in der Unterwelt geblieben. Umgekehrt wären alle im A. T. aufgeführten Übeltäter wie Cain und seines Gleichen, die Sodomiten und Ägypter und andere heidnische Völker dem in der Unterwelt Erschienenen entgegengeeilt und als Lohn dafür in sein Reich aufgenommen. Die Errettung besteht also in der sofortigen Auferstehung aus der Unterwelt in das Reich Christi. So ist Marcion indirekt der beste Zeuge für den kirchlichen Gemeindeglauben betreffs des Descensus Christi. Es handelt sich tatsächlich um nichts anderes als um die Frage nach der Teilnahme der vorchristlichen Gerechten an dem von Christus gegründeten messianischen Reiche.

Denselben Tatbestand können wir auch bei Hermas konstatieren. In dem bekannten neunten Gleichnis steigen auf Geheiß der leitenden sechs Bauleute zehn würfelförmige unbehauene Steine aus der Tiefe empor und bilden das Fundament des auf dem Felsen und über dem Tore zu errichtenden Turmes. Darauf folgen weitere gleichartige Steine in Gruppen von 25, 35 und 40, die ebenfalls in den Bau des Turmes eingefügt werden. So lassen sich vier Schichten im Fundamente unterscheiden. Danach tritt eine kleine Ruhepause im Bau ein (c. 4). In c. 15 wird dieser Vision folgende Deutung gegeben: Die in das Fundament gelegten zehn Steine bilden die erste Generation der

1) Nach Epiphanius liegt der Grund in ihrem Dienste des Judengottes, während der Erlöser der Gesandte des unsichtbaren Gottes ist.

Menschheit; sie entsprechen wohl den zehn Urvätern von Adam bis Noah. Die 25 Steine bedeuten die zweite Generation, die sog. *ἄνδρες δίκαιοι*. Das sind wahrscheinlich die Patriarchen. Ihnen folgen unter dem Sammelnamen *προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ* weitere 35. Darunter haben wir die Propheten und die Gerechten der nachfolgenden Zeit zu verstehen. Den Schluß bilden die *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, d. h. die Verkündiger der christlichen Lehre und Begründer der christlichen Kirche. Sie insgesamt werden gegenüber den Nachfolgenden als die erste große Gemeinde Christi vorgestellt, da sie die Geister der zwölf Jungfrauen getragen haben, und zwar in der Weise, daß die Geister sich nie von ihnen getrennt haben, vielmehr bis zu ihrem Entschlafen in ihnen verblieben sind. Irgend welche schweren sittlichen Verfehlungen bei den Gottesmännern der Vorzeit kennt also Hermas nicht an, die Angriffe von Seiten der Marcioniten und Gnostiker haben dieses Problem noch nicht akut werden lassen. Die Christen der Vorzeit bilden mit den Christen der ersten Generation eine Klasse. Denn die heilige Kirche ist zugleich mit dem Himmel und der Erde aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen (Vis. I, 3, 4); der Segen, der nach Genes. 1, 28 den Protoplasten galt, bezieht sich auf sie als Vertreter der Kirche[1] (Vis. I, 1, 5; I, 3, 4); ja, da der Sohn Gottes, der Fels, auf dem die Kirche aufgebaut ist, vor der ganzen Schöpfung entstanden (Sim. IX, 12, 2), kann man auch sagen, daß die Kirche vor allen Dingen geschaffen und daß um ihretwillen die Welt geschaffen ist (Vis. 2, 4, 1). Aber auf der andern Seite ist derselbe Sohn Gottes erst in den letzten Tagen der Endzeit offenbar geworden (Vis. 2, 12, 3), als solcher ist er das Tor[2], durch welches diejenigen, welche gerettet werden sollen, in das Reich Gottes eintreten, und zwar ist er die *μία εἴσοδος πρὸς τὸν κύριον* (Sim. IX, 12, 6). Deshalb ist das Tor, mag der Fels auch alt sein, neu (Sim. I, 12, 3), denn niemand hat vor der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden den Namen des Sohnes empfangen. Das gilt selbst von den herrlichen Engeln, die den Sohn zur Rechten und zur Linken

1) Vgl. 2. Clem. 14, 2, wo die Schaffung des Mannes und des Weibes Gen. 1, 27 auf Christus und auf die Kirche gedeutet ist.

2) Christus die Tür Joh. 10, 7 f.; Ignat. Phil. 9, 1; 1. Clem. 48, 2 f.

umgeben; auch sie können nicht zu Gott kommen ohne ihn (Sim. IX, 12, 8); das gilt noch mehr von den Menschen der Vorzeit, wenn wirklich nur Träger des Namens des Sohnes der Aufnahme in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gewürdigt werden. So ist denn die Kirche trotz ihres vorweltlichen resp. vorchristlichen Charakters eine neue Größe; auch sie ist erst mit der Erscheinung des Sohnes in die Existenz getreten und hat ihre geschichtliche Größe innerhalb der Menschheit entwickelt. Zunächst handelt es sich nicht um die Aufnahme in das Reich Gottes, sondern um den Eintritt in die Kirche als das irdische Abbild des Reiches Gottes. Unter dem Bilde des Turmbaues wird diese irdische Entwicklung der Kirche geschaut (Vis. III u. Sim. IX). Die Kirche bezw. der Turm ist über den Wassern erbaut (Vis. III, 2, 4), weil durch die Wassertaufe die Menschen gerettet sind (Vis. III, 3, 5). Durch die Taufe empfangen sie den Namen des Sohnes bezw. das Siegel; beim Empfang der Taufe steigen sie tot in das Wasser hinab und steigen lebend aus ihm wieder herauf, d. h. bei der Übernahme des Christennamens haben sie die Sterblichkeit abgelegt und sind zu Trägern des Lebens und des Geistes geworden (Sim. IX, 16).

Wer hat nun dieses Leben den Christen in der Welt vermittelt? Darauf lautet die Antwort: *οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι.* Sie sind die Inhaber des *κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* an die Menschheit (Sim. IX, 15, 4), sie sind die *κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (Sim. IX, 25, 2). Diese Apostel und Lehrer bilden eine geschlossene Gruppe, es sind die Weltmissionare, welche durch ihre Verkündigung und Lehre die Kirche Christi gestiftet haben. Daher kann Hermas auch kurzweg sagen (Sim. IX, 17, 1): *τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα ⟨δώδεκα⟩ φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων* oder Sim. VIII, 3, 2: *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*[1]. In den Augen des

1) In Vis. III, 5, 1 hat Hermas diesen Gedanken verschoben, indem er den Weltmissionaren die Träger des Gemeindeamtes in der Person der Episkopen und Diakonen zugesellt hat. Dadurch verschiebt sich auch der zeitliche Abstand. Während nach Sim. IX, 15, 6; 16, 5 es sich ausschließlich um Entschlafene handelt, muß Hermas hier eine Unterscheidung vornehmen: *οἱ μὲν κεκοιμη-*

Hermas ist diese Weltmission nicht ausschließlich auf die Zwölfe beschränkt, sondern, wie die Zahl 40 zeigt, war diese Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums einem größeren Kreise übertragen. Die Periode dieser apostolischen Tätigkeit liegt bereits abgeschlossen vor, die erste Generation ist durch den Tod von der Bildfläche abgetreten; sie sind die *κοιμηθέντες* resp. die *κεκοιμημένοι* und sind aus Mitgliedern der irdischen Kirche zu Inhabern der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* geworden, deshalb können sie auch in den himmlischen Turm eingefügt werden. Damit empfangen sie den Lohn dafür, daß sie *κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ* gewandelt (Vis. III, 5, 1), daß sie in Kraft und Glauben des Sohnes Gottes entschlafen sind (Sim. IX, 16, 5), daß sie die Geister der zwölf Jungfrauen bis ans Ende getragen haben (Sim. IX, 15, 5; 16, 1). Aber die Apostel und Lehrer sind nicht nur Missionare der Lebenden in aller Welt geworden, sondern auch Missionare der Entschlafenen, und zwar jener drei Generationen der alttestamentlichen Vorzeit. Auch von den letzteren gilt dasselbe, daß sie nämlich *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν μεγάλῃ ἁγνείᾳ* entschlafen sind (Sim. III, 16, 7), aber ihnen fehlte das Siegel, das ihnen die *ζωή* in der *βασιλεία* vermittelte; sie waren also in geistiger wie in leiblicher Hinsicht Tote. Soll ihnen das Heilsgut des Lebens zuteil werden, müssen auch sie in die christliche Kirche aufgenommen werden. Das kann bei den Toten auf keinem andern Wege geschehen als bei den Lebendigen, nämlich durch die in der Kirche vorhandenen Gnadenmittel, d. h. durch Taufe und Verleihung des lebendig machenden Geistes des Sohnes Gottes. Um nun den alttestamentlichen Frommen die Erkenntnis des Namens des Sohnes Gottes zu verschaffen und den Eingang in die *βασιλεία* zu vermitteln, haben die Apostel und Lehrer nach ihrem Tode den vorher Entschlafenen den Namen des Sohnes Gottes gepredigt und ihnen zugleich die *σφραγὶς τοῦ κηρύγματος* appliziert.

Der Taufakt selbst spielt sich nach urchristlicher Sitte dergestalt ab, daß die Täuflinge in das Wasser steigen, mit ihnen zugleich die Täufer, aber mit dem Unterschied, daß letztere als die wahren Jünger Christi lebendig hinabstiegen und wiederum

---

μένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. Bei Hermas ist der Gedanke von der allgemeinen Kirche unwillkürlich auf die Einzelgemeinde übergesprungen.

lebendig hinaufstiegen, jene aber, die vorher entschlafen, tot hinabstiegen, dagegen lebendig hinaufstiegen. So wurden die alttestamentlichen Frommen lebendig gemacht und kommen zur Erkenntnis des Namens des Sohnes Gottes. Infolgedessen sind sie mit den Aposteln und Lehrern hinaufgestiegen, d. h. nach Hermas aus dem βυθός, und wurden mit ihnen in den Bau des Turmes eingefügt, ohne daß eine Behauung nötig war (Sim. IX, 5 f.). In Wahrheit ist damit gesagt, daß die alttestamentlichen Frommen mit den Aposteln und Lehrern aus der Unterwelt heraussteigen, nachdem sie durch die Predigt und Taufe für das Christentum gewonnen sind, und in das Reich Gottes eingehen. Da haben wir einen Descensus ad inferos von seiten der Apostel und Lehrer vor uns. Es fragt sich nur, ob diese Vorstellung die ursprüngliche gewesen ist. Schon die Tatsache, daß kein christlicher Schriftsteller vor und nach Hermas einen Descensus der Apostel gelehrt hat, macht stutzig, denn Clemens Alex., der einzige Zeuge, scheidet aus, da er nur ein Zitat aus Hermas bringt. Ganz eigenartig ist die Vorstellung, daß die Apostel und Lehrer in der Unterwelt gepredigt haben sollen, denn bei der irdischen Mission kann die Zahl der Prediger gleichzeitig eine unbegrenzte sein, da das Missionsfeld die Welt umspannt, aber wie soll es geschehen, daß die Apostel und Lehrer ihren Beruf in der Unterwelt fortsetzten, da sie doch nicht zu gleicher Zeit gestorben sind, also die Nachfolgenden bereits Prediger in der Unterwelt vorfinden! Und dabei muß man fragen, bei welcher Gelegenheit denn die Apostel mit den in der Unterwelt Getauften aus der Tiefe aufgestiegen und in den Bau des Turmes eingefügt sind, und weiter, aus welchem Grunde nur die vorchristlichen Gerechten und nicht die von ihnen während ihrer irdischen Missionswirksamkeit für Christus Gewonnenen mit ihnen aus der Tiefe emporstiegen und in den Turm aufgenommen wurden, vielmehr eine Ruhepause im Bau eintrat (Sim. IX, 4, 4), bis die aus den zwölf Bergen entnommenen Steine, d. h. die durch die Apostel aus den zwölf Stämmen, d. i. aus den Völkern der gesamten Welt für den Sohn Gottes gewonnenen Christen (Sim. IX, 17, 1 f.) in den Bau eingefügt werden. Das alles weist darauf hin, daß Hermas eine ihm bekannte christliche Idee benutzt und diese für seine besonderen Zwecke verwertet hat. Die Idee von dem Descensus apostolorum ist aus dem Gemeindeglauben an den

Descensus Christi geboren, und es war daher eine Verkennung des wahren Sachverhaltes, wenn Loofs die Behauptung aufstellt, Hermas habe von einer Predigt Christi in der Unterwelt nichts gewußt[1]. M. E. liegen die Motive zu dieser Verkehrung offen zutage. Hermas knüpft die Universalität der christlichen Heilsverkündigung nicht an die Person Christi, sondern an die Apostel an; die Apostel vertreten für die Heidenwelt voll und ganz Christus; auf sie reflektiert Hermas, wenn er an die Weltmission denkt. Deshalb tritt der gepredigte Sohn Gottes und seine Aufnahme von seiten der Menschen nach der erfolgten Predigt und Taufe in den Mittelpunkt des Interesses. Christus selbst als Verkündiger der Heilspredigt während seines irdischen Lebens ist ja der Heidenwelt eine unbekannte Größe; er hat sich nur in den Aposteln und Lehrern kundgetan und wird durch sie ergriffen. Christus erscheint dagegen als der Herr des Turmes (Sim. IX, 5, 6), als Prüfer der Christusgläubigen. Die erste Generation der Christgläubigen wird nicht durch die auf Grund der Predigt Jesu Gewonnenen abgeschlossen, sondern durch die Apostel und Lehrer, insofern, als sie Verkündiger des Sohnes Gottes gewesen sind. Scheidet nun in der Vorstellung des Hermas Christus als Prediger an die Menschheit aus, so darf es nicht weiter auffallen, wenn Hermas einen in der Unterwelt predigenden Christus für seine Geschichtsauffassung nicht gebrauchen kann und deshalb den Descensus Christi in einen Descensus apostolorum nach seinem Geschmacke ummodelt, dabei aber die sich mit dem Descensus Christi verknüpfenden Vorstellungen, wie Predigt an die alttestamentlichen Frommen, ihre Taufe und ihre Auferstehung aus der Unterwelt beibehält. So kann man mit Recht Hermas als Vertreter des Gemeindeglaubens reklamieren. In den Gemeinden des Ostens wie des Westens gehörte die Lehre vom Descensus ad inferos zum festen Bestande des Kerygma von Christus. Freilich im Symbolum

1) Er schreibt: In the west, it is true, the idea of Christ's preaching in Hades had no older history. For Hermas (about 140) makes the Old Testament saints acquainted with the name of the Son of God through the Apostles, not Christ, preaching in Hades. Hence it must be concluded that he know nothing of Christ's preaching in Hades.

Romanum hat sie direkt keine Aufnahme gefunden[1], statt dessen kannte man in alter Zeit einen Prophetenspruch, den man als eine Weissagung auf den Descensus zitierte.

Ich habe bereits über den Text und die Herkunft wie Benutzung des apokryphen Jeremiaslogion gehandelt. Ist dieses wirklich von einem christlichen Fälscher verfaßt, so werden wir nicht fehlgehen in der Annahme, daß die altkirchliche Idee der Hadesfahrt ihren prägnantesten Ausdruck in ihm gefunden hat. Der κύριος, der Heilige Israels, d. h. nach christlicher Auffassung nicht Jahwe, der Judengott, sondern der im A. T. wirkende Christus resp. Logos hat sich seiner Toten erinnert. Unter „seinen Toten" können nicht alle Verstorbenen begriffen werden, sondern nur diejenigen, welche während ihres Erdenwandels die Gebote Gottes resp. Christi gehalten haben. Sie sind entschlafen und eingegangen in den Ort der Toten, d. h. in die γῆ χώματος, die unterhalb der Erde liegt. So mußte auch der Herr zu ihnen hinabsteigen. Dieses ist aber nicht so zu denken, daß er vom Himmel herab direkt zu ihnen gelangt ist, sondern die κατάβασις erfolgte von der Erde. Bei welcher Gelegenheit dies geschehen, wird nicht weiter berührt, um so mehr wird der Zweck des Herabstieges hervorgehoben. Die Abzweckung richtet sich zunächst auf das εὐαγγελίσασθαι, dessen Inhalt noch weiter charakterisiert wird als τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Die Heilsbotschaft wird also den abgeschiedenen Gerechten verkündigt, wie sie von Christus vorher den Lebenden angeboten ist. Die Folge dieser Heilsbotschaft ist die Errettung, die ohne Zweifel darin besteht, daß die alttestamentlichen Gerechten den Ort ihres bisherigen Aufenthaltes verlassen und die σωτηρία im Reiche Christi erlangen. In dieser Beziehung liefert uns die Epistola die beste Aufklärung. Denn hier wird ausdrücklich gesagt, daß der Herr die Väter und Propheten aus der unteren ἀνάπαυσις herausgeführt und in die obere ἀνάπαυσις gebracht habe. Ganz in Übereinstimmung mit der jüdischen Vorstellung wird also eine besondere Abteilung für den Aufenthalt der Gerechten angenommen; in dieser verharren ihre Seelen im Zwischenzustande und

---

1) Inwieweit die Gedanken des Descensus mit dem ταφέντα des Röm. Symbols verknüpft waren, darüber vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol II, 639 ff.

genießen die Freuden der unterirdischen *ἀνάπαυσις* als Vorgeschmack für die definitive Glückseligkeit in der himmlischen *ἀνάπαυσις*. Ihrer Befreiuung aus der Unterwelt geht voraut eine Predigt und eine Taufe behufs Vergebung der Sünden. So hat die soteriologische Tätigkeit Christi auf Erden ihre Fortsetzung in dem Hades unter den Gerechten der Vorzeit gefunden.

Aber nicht allgemein scheint diese Heilstätigkeit Christi mit der Hadesfahrt verknüpft zu sein, wenigstens die sofortige Herausführung der Gerechten aus der Unterwelt gehört nicht zum festen Bestande jener Idee. So hat Justin den apokryphen Jeremiasspruch zwar zitiert, aber keine weiteren Bemerkungen, welche Heilstatsache im Leben Jesu durch diese Weissagung bestätigt wäre, daran geknüpft[1]. Wohl läßt er die Patriarchen, Propheten und andere Gerechte der Vorzeit an dem messianischen Reiche teilnehmen, wie wir oben gesehen, aber daß diese infolge der Hadesfahrt Christi die Früchte der Erlösung bereits erlangt haben, wird nirgends bemerkt. Nach Justin scheinen vielmehr die alttestamentlichen Gerechten im Hades verblieben zu sein, um von hier aus bei der Wiederkunft Christi die Auferstehung mit den frommen Christen zu erleben. In dem Dialoge c. Tryph., wo er als Apologet gegen das Judentum sich mit den jüdischen Vorstellungen ganz vertraut zeigt, stellt er als seine Glaubensmeinung hin: *Τὰς μὲν* (sc. *ψυχὰς*) *τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. Οὕτως αἱ μέν, ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἕστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ* (ibid. c. 5; 223 BC. Hier zeigt sich Justin als Vertreter der jüdischen und vorchristlichen Anschauung von dem Zwischenzustande der Seelen mit der Annahme verschiedener Aufenthaltsörter für die Frommen und Gottlosen bis zur definitiven Entscheidung durch das allgemeine Gericht. Deshalb gibt er auf die Frage des Trypho: *Οἱ ζήσαντες κατὰ τὸν νόμον τὸν διαταχθέντα διὰ Μωϋσέως ζήσονται ὁμοίως τῷ Ἰακὼβ καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε ἐν τῇ τῶν νεκρῶν ἀναστάσει ἢ οὔ;* (ibid. c. 45; 263 C.) folgende Antwort:

1) Im Dial. c. Tryph. c. 99; 326 C weist Justin nur die Meinung derer zurück, daß Christus wie ein *κοινὸς ἄνθρωπος* im Hades verblieben sei.

Ἐπεὶ οἵ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ τούτου ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις. Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακὼβ καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν (ibid. c. 45; 263 D)[1]. Da Justin von seinem philosophischen Standpunkte vorchristliche Gerechte sowohl unter den Juden wie unter den Heiden anerkennt, — denn den Geboten Christi bezw. des Logos gemäß kann jeder leben kraft der in ihm wohnenden Vernunft[2] — ist die Bejahung der Frage des Trypho selbstverständlich; die *σωτηρία* wird aber erst mit der allgemeinen Auferstehung verknüpft, wo die gerechten Juden und Christen ihren Lohn empfangen werden, *ὅταν οἱ μὲν εἰς χρίσιν καὶ καταδίκην τοῦ πυρὸς ἀπανάστως κολάζεσθαι πιμφθῶσιν, οἱ δὲ ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν* (ibid. c. 45; 264 B). Daß Noah, Henoch, Jacob und die übrigen Gerechten bereits durch die Hadesfahrt Christi in den Himmel versetzt sind und mit Christus bei der Parusie in dessen Umgebung erscheinen, wird mit keinem Worte angedeutet. In seinen Apologien kommt Justin auf die Hadesfahrt überhaupt nicht zu sprechen. Hier, wo er auf einen heidnischen Leserkreis Rücksicht nehmen muß, schwankt er zwischen seiner Meinung als Philosoph, daß die tugendhafte unsterbliche Seele sofort nach dem Tode zu Gott eingeht, und der kirchlichen Überlieferung, daß die Seelen bis zur Auferstehung in der Unterwelt aufbewahrt werden, hin und her, daher hält es schwer, seine Vorstellung über das Leben nach dem Tode präzise zu fassen; nur der Glaube an die Auferstehung der Toten hindert ihn daran, ganz seiner philosophischen Anschauung zu folgen, daß ein jeder sofort nach dem Tode ewiges Leben oder ewige Strafe gemäß seinen Handlungen im Leben erhält. Dasselbe kann man auch bei den andern Apologeten beobachten, die eine Hadesfahrt Christi gar nicht erwähnen[3] und sich noch weniger als Justin an die kirchlichen Jenseitsvorstellungen gebunden fühlen.

1) Vgl. Dial. c. Tryph. c. 80; 306 B; s. o. S. 325 f. 2) Daher schreibt Justin dem Gesetze nur insofern heilsgeschichtliche Bedeutung zu, als es *τα φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια* enthalt und seine Beobachter nur *τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ποιειν*.
3) Über die Jenseitsvorstellungen der Apologeten vgl. Atzberger, Eschat. S. 116 ff.

Um so größeres Interesse haben die antignostischen Väter der Glaubenslehre von dem Descensus entgegengebracht. Das hängt aufs engste zusammen mit ihrem Kampfe gegen den Marcionitismus und Gnostizismus, der sie zwang, die alttestamentmentliche Eschatologie und den Gott des A. T.s und dessen Urheber gegen die heftigen Angriffe der Gegner zu verteidigen. Wir haben bereits bei dem Presbyter des Irenäus den Streit um die Heilsgewißheit der alttestamentlichen Heroen kennen gelernt. Dessen Gedanken haben auch Irenäus befruchtet und es ist bezeichnend, daß dieser an nicht weniger als sechs Stellen seiner Werke den uns bekannten Jeremiasspruch zitiert hat. Er bildet gleichsam den Leitstern für seine antignostischen Ausführungen über die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes. Nachdem er das Wirken des Logos in der vorchristlichen Zeit (IV, 21) behandelt, wendet er von c. 22 ab der Tätigkeit des auf Erden erschienenen Logos seine Aufmerksamkeit zu und stellt an die Spitze seiner Betrachtungen den Satz: In novissimis autem temporibus, cum venit plenitudo temporis libertatis, ipsum Verbum per seipsum sordes abluit filiarum Sion, manibus suis lavans pedes discipulorum. Hic est enim finis humani generis heredificantis deum: uti quemadmodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis, sic in ultimo per novissimum omnes qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant dei. Die Erlösung des Logos erstreckt sich also auf alle Menschen, die von Anbeginn der Welt Jünger des Logos gewesen sind. Dies wird mit großem Nachdruck gegenüber den Gegnern betont; der Hauptton liegt auf omnes qui ab initio discipuli. Denn unter den discipuli sind nicht allein diejenigen zu verstehen, die persönlich durch Christus oder seine Missionare für das Christentum gewonnen sind, sondern in gleicher Weise auch diejenigen, welche seine Jünger in der Zeit seines Wirkens von Anbeginn der Welt geworden sind. Die Fußwaschung der Jünger (Joh. 13, 4 ff.) ist zugleich eine ablutio filiarum Sion und die Darreichung der Speisen beim letzten Mahle deutet auf das ministrare vitam an den Toten, denn die recumbentes am Tische werden in Parallele gestellt zu den recumbentes in terra, quibus venit ministrare vitam. Das bekräftigt Irenäus sofort durch den Spruch des Jeremias. Und eine weitere Symbolik findet er in der Erzählung der Geth-

semane-Szene, daß Jesus, als er die Jünger schlafend fand, beim ersten Male sie liegen ließ, erst beim zweiten Male sie weckte und aufstehen hieß[1]. Die Belassung der schlafenden Jünger soll andeuten die patientia dei in dormitione hominum, die Aufrichtung der Schlafenden soll darauf hinweisen, daß das Leiden Christi die expergefactio dormientium discipulorum ist. Diese schlafenden Jünger sind nun identisch mit den Verstorbenen, um derentwegen Christus in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Irenäus hat dabei, wie das Zitat Matth. 13, 17 (Luk. 10, 24) zeigt, die Propheten und Gerechten im Auge. Um dem Hochmute der Gnostiker zu begegnen und zugleich dem Vorwurfe von seiten der Heiden und der Juden entgegenzutreten, als wäre Christus nur um der Christen willen erschienen und hätte ihnen allein Rettung gebracht, stellt Irenäus die These auf: Non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei, venit Christus, nec propter eos solos, qui nunc sunt, homines providentiam fecit pater, sed propter omnes omnino homines, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt deum et iuste et pie conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem eius[2]. Nach diesen Worten scheint Irenäus den Universalismus des Heils zu vertreten, da er ausdrücklich betont propter omnes omnino homines, aber schon die nächsten Worte zeigen, daß für ihn die Heilsgeschichte ausschließlich mit dem A. T. verknüpft ist, die christliche Religion in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes ihre einzige Vorgeschichte besitzt, wenn er fortfährt: Quoniam quidem unus deus, qui patriarchas quidem direxit in dispositiones suas, iustificavit autem circumcisionem ex fide et praeputium per fidem (Röm. 3, 30). Bei praeputium per fidem denkt Irenäus nicht an die vorchristliche, sondern an die nachchristliche Heidenwelt, da es in seinen Augen keine Heiden vor Christi Ankunft gegeben hat, die propter virtutem timuerunt et

1) Um der Symbolik willen unterdrückt Iren. das erste Antreffen der schlafenden Jünger. In dem Berichte der Evangelien wird ja erst beim zweiten Antreffen als Entschuldigung hinzugefügt: ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι (Matth. 26, 43 u. Par.)

2) Das geht zurück auf das Zitat Matth. 13, 18 im vorhergehenden Paragraphen.

dilexerunt deum[1]. Er kennt keine allgemeine natürliche Moral, die auf die ewigen Vernunftwahrheiten basiert ist[2] und zur Beseligung des Menschen ausreicht, wie die Apologeten lehren. Beantwortet er doch die von ihm selbst gestellte Frage: Qui ergo sunt, qui laboraverunt, qui dispositionibus dei deservierunt? mit den Worten: Manifestum est, quia patriarchae et prophetae, qui etiam praefiguraverunt nostram fidem[3] et disseminaverunt in terra adventum filii dei, quis et qualis erit: uti qui posteriores erant futuri homines, habentes timorem dei, facile susciperent adventum Christi, instructi a prophetis (c. 23, 1). Andererseits scheint Irenäus der Meinung zu huldigen, daß die Errettung der Gerechten des A. T.s mit der zweiten Parusie zusammenfalle, denn er sagt ausdrücklich: Quapropter omnes huiusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit et riget tam eos quam reliquos, qui iudicabuntur, et constituet in regnum suum (c. 22, 2). Demnach werden die Jünger der Vorzeit zusammen mit den christlichen Frommen bei der zweiten Parusie vom Schlafe auferweckt und in das Reich Christi hineingeführt, nur daß sie nicht mehr dem Gericht unterworfen sind. In diesem Falle würde aber die Predigt Christi in der Unterwelt keine andere Bedeutung gehabt haben als die, daß die Gerechten die Heilspredigt gläubig aufgenommen haben, den Lohn aber dafür zusammen mit den übrigen Christen beim Weltgericht empfangen. Dies widerspricht aber den sonstigen Auffassungen des Descensus, wie sie uns speziell beim Presbyter des Irenäus, bei Hermas und dem Verfasser der Epistola vorliegen. Man müßte auch fragen, was denn Irenäus unter den Ausdrücken

---

1) Vgl. V, 34, 3: Quoniam autem repromissiones non solum prophetis et patribus, sed ecclesiis ex gentibus coadunatis annuntiabantur, quas et insulas nuncupat spiritus etc. 2) Iren. kennt freilich auch naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legationem custodiebant qui fide iustificantur et placebant deo, aber es handelt sich in diesem Streite gegen die Marcioniten und Gnostiker ausschließlich um die Frommen des A. T.s. Vgl. IV, 16, 2: Sed et reliqua autem omnis multitudo eorum, qui ante Abraham fuerunt iusti, et eorum patriarcharum, qui ante Moysem fuerunt et sine his, quae praedicta sunt, et sine lege Moysi iustificabantur.

3) Vgl. IV, 22, 2: Quemadmodum enim in primis non praefigurabamur et praenuntiabamur; sic rursus in nobis illi deformantur, hoc est in ecclesia, et recipiunt mercedem pro his, quae laboraverunt.

eruere, erigere und extrahere verstanden hat, wie sie dem Prophetenspruch zur Erläuterung des Sinnes beigefügt sind. Diesen Worten kann man doch nichts anderes entnehmen, als daß ihre Rettung tatsächlich in der Befreiung aus der Unterwelt bestanden habe. Überdies war doch vorher hervorgehoben, daß sein zweites Zusammentreffen mit den schlafenden Jüngern die Erweckung derselben, das erste Zusammentreffen das geduldige Zuwarten bedeute; hier spricht Irenäus nicht von einem excitabit et eriget, sondern von einem excitavit et erexit. Offensichtlich hat Irenäus an der zweiten Stelle den Gedanken verschoben, indem hier von der zweiten Parusie zum Gericht die Rede ist, während an der ersten Stelle der secundus adventus in Wirklichkeit der primus adventus war, da die patientia dei in dormitione hominum sich auf die Zeit vor der Erscheinung Christi auf Erden bezieht. Auch sonst rechnet Irenäus den Descensus ad inferos zu den Heilstaten des Herrn bei seinem ersten Erscheinen, die von den Propheten voraus verkündigt sind. Es wären nämlich zwei adventus des Herrn geweissagt: unum quidem in quo homo in plaga factus est, sciens ferre imbecillitatem, et in pullo asinae sedens, reprobatus lapis ab aedificantibus, et sicut ovis ad victimam adductus et per extensionem manuum dissolvens quidem Amalech, congregans autem dispersos filios a terminis terrae in ovile patris et recommoratus mortuorum suorum, qui ante dormierant et descendens ad eos, uti erueret eos et salvaret eos. Von dem zweiten adventus heißt es: Secundum autem, in quo super nubes veniet, superducens diem quae est sicut clibanus ardens etc. (IV, 33, 1; vgl. c. 33, 12).

Die Dauer des Aufenthaltes in der Unterwelt wird auf die drei Tage zwischen Kreuzestod und Auferstehung bemessen: Nunc autem tribus diebus conversatus est, ubi erant mortui (V, 31, 1). Das war nun durchaus kein Triumpfzug, ein Sieg über die Mächte der Unterwelt, sondern es ist dem Herrn nur das geschehen, was auch andern sterblichen Menschen, nämlich legem mortuorum servare. Freilich insofern unterscheidet er sich von den andern Menschen, daß er der primogenitus a mortuis geworden ist, während die übrigen Verstorbenen auf das definitivum a deo resurrectionis tempus warten müssen. Dieses tempus ist in gewisser Weise für die alttesta-

mentlichen Frommen bereits in die Erscheinung getreten, denn sie haben wenigstens den Ort der Unterwelt verlassen und sind in einen von Gott bestimmten überirdischen Ort versetzt. Das ist die Folge des Descensus Christi gewesen, wie wir adv. haer. V, 31, 2 lesen: Cum enim dominus in medio umbrae mortis abierit (Ps. 22, 4), ubi animae mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumtus est: manifestum est quia et discipulorum eius, propter quos et haec operatus est dominus, animae abibunt[1] in invisibilem locum, definitum eis a deo et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem etc. Die discipuli, propter quos et haec operatus est dominus, d. h. um derentwillen er in das Schattenreich hinabgestiegen ist, sind identisch mit den dormientes discipuli, propter quos et descendit in inferiora terrae (IV, 22, 1). Nach Irenäus gehen sie nicht direkt in das Reich Christi ein, sie warten die Zeit ihrer Auferstehung in einem unsichtbaren, von Gott bestimmten Ort ab[2]. Dann werden sie bei der allgemeinen Aufer-

1) Im griech. Text steht ἀπέρχονται; vgl. den Ausdruck εἰσέρχονται bei Ignatius. 2) Nach Atzberger, Eschat. ist dies kein überweltlicher, sondern ein unterweltlicher Ort; er identifiziert ihn mit dem Aufenthaltsort der Gerechten in der Unterwelt, dem refrigerium in sinu Abrahae. In der Tat hat es nach den Erörterungen II, 34, 1 über die Lazarusszene den Anschein, als ob Iren. nach wie vor die Patriarchen und Propheten in der Unterwelt befindlich vorstellt; aber aus dieser Szene kann man dies durchaus nicht schließen, da Irenäus nur objektiv die evangelische Erzählung unter dem Gesichtspunkte behandelt, daß nach den Mitteilungen des Herrn selbst die Seelen non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes, sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem et meminisse eas operum, quae egerunt hic et a quibus cessaverunt. Zugleich ist daraus ersichtlich, daß Iren. die jüdische Vorstellung von den beiden verschiedenen Abteilungen, dem refrigerium und dem locus poenae, teilt, daher auch der Satz: dignam habitationem unamquamque gentem percipere, etiam ante iudicium. In IV, 39, 4 reflektiert Iren. m. E. nicht auf die Situation unmittelbar nach dem Tode, sondern auf das Endheil, wenn es heißt: Deus autem omnia praesciens, utrisque aptas praeparavit habitationes; eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen; aliis vero id contemnentibus et avertentibus se ab eo et id fugientibus et quasi semetipsos excaecantibus, congruentes lumini adversantibus praeparavit tenebras: et his qui fugiunt ei esse subiecti, convenientem subdidit poenam.

stehung mit ihren Körpern bekleidet und in dieser Gestalt venient ad conspectum dei. Ein gewisser Zwischenzustand dauert also auch nach der Herausführung aus dem Hades noch an. Das Endheil erlangen sie erst bei der Wiederkunft. In Übereinstimmung damit heißt es denn auch in der Epideixis c. 56: „Denn für die vor der Erscheinung Christi Gestorbenen gibt es die Hoffnung, daß sie beim Gericht des Auferstandenen das Heil erlangen werden, für diejenigen nämlich, die Gott fürchten und in Gerechtigkeit gestorben sind und den Geist Gottes in sich getragen haben, wie die Patriarchen und die Propheten und die Frommen. Für diejenigen, die nach der Erscheinung Christi an ihn nicht glaubten, wird die Bestrafung beim Gericht unerläßlich sein". Hier wird nur auf die letzte Phase der Beseligung reflektiert, dagegen begleitet Irenäus in c. 78 den von ihm zitierten Jeremiasspruch mit folgender Bemerkung: „Hier erklärt er auch die Ursachen seines Todes; denn sein Herabsteigen in die Hölle war zur Errettung der Gestorbenen". Nicht also ist die Menschheit durch den Kreuzestod erlöst worden, sondern der Tod wird auch in Beziehung gesetzt zu den vorher Verstorbenen, unter denen wir die alttestamentlichen Gerechten zu verstehen haben. Es handelt sich um deren Errettung. Unter dieser Errettung der Gestorbenen verstand man — und Irenäus bildet keine Ausnahme — im zweiten Jahrhundert etwas ganz Bestimmtes und Reales, d. h. die Befreiung der Seelen der Gerechten aus dem Hades. Daß Irenäus in Konsequenz dieses Gedankens die Befreiten nicht direkt in die *βασιλεία* eingehen läßt[1], hängt offensichtlich mit seinen chiliastischen Hoffnungen zusammen, denen zufolge die alttestamentlichen Frommen auch an dem irdischen Reiche teilnehmen werden. Irenäus ist ein Vertreter des ordo promotionis iustorum, resp. ordo resurrec-

Er spricht im Anschluß daran von requietio aeterna und aeternae tenebrae.

1) Der invisibilis locus ist m. E. identisch mit dem Paradies, in das nach der Autorität der Presbyter die Entrückten wie Henoch und Elias eingegangen sind, ersterer soll *τὴν μετάθεσιν τῶν δικαίων προμηνεύειν*, letzterer *τὴν ἀνάληψιν τῶν πνευματικῶν προφητεύειν*. Und so heißt es daselbst IV, 5, 1: *δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ὁ παράδεισος .... κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν.*

tionis — die Vollendung des Heils der Verstorbenen erfolgt in verschiedenen Stufenfolgen (s. u.). Diese Anschauungen hat Irenäus, wie er selbst eingesteht (V, 30, 1. 2; 5, 1), von den Presbytern, den von ihm so hochverehrten Apostelschülern übernommen. Auf alle Fälle ist die Idee von der Herausführung der alttestamentlichen Gerechten aus der Unterwelt im Anschluß an die Hadesfahrt nicht mehr in alter Frische vorhanden; sie wird abgelöst von jener andern, daß sie die Heilsbotschaft empfangen und nun als Jünger Christi wie die übrigen wahren Christen den Tag der Auferstehung und des Gerichtes erwarten können, um aus dem Orte des unterirdischen refrigerium herauszukommen, wie ja auch nach jüdischer Vorstellung die Heroen der Vorzeit den Reigen bei der Aufrichtung des messianischen Reiches eröffnen sollten. Im Grunde unterscheiden sich beide Auffassungen nicht so sehr von einander, denn das Endziel ist das gleiche, nur in der Zeit der Beseligung ist ein gewaltiger Unterschied, der aber gemildert wird durch die Erwartung der zweiten Parusie in Bälde. Man hat daher sicherlich sehr häufig gar nicht auf das Wie und Wann der Beseligung der Gerechten genau reflektiert, nur auf die Tatsache selbst kam es in erster Linie an.

Wie eng die Idee der Hadesfahrt mit dem Gemeindeglauben verbunden gewesen sein muß, ersieht man aus den beißenden Bemerkungen, die sich Celsus über die Christen erlaubt: *οὐ δή που φήσετε περὶ αὐτοῦ ὅτι μὴ πείσας τοὺς ὧδε ὄντας ἐστέλλετο εἰς ᾅδου πείσων τοὺς ἐκεῖ* (Orig. c. Cels. II, 43). Der Mißerfolg seiner Predigt auf der Oberwelt soll Jesus also veranlaßt haben, das Feld seiner Wirksamkeit in die Unterwelt zu verlegen. Ob er dort einen größeren Erfolg gehabt, sagt Celsus nicht. Offensichtlich weiß er nichts von einer Besiegung der höllischen Mächte, sondern nur von einer Predigttätigkeit. Auch stellt er die Hadesfahrt Christi nicht in Parallele zu den ihm bekannten Hadesfahrten griechischer und orientalischer Gottheiten. Daß ihm der tiefere Sinn dieses Kerygmas verborgen gewesen, ist verständlich.

So wird es uns nicht weiter in Erstaunen versetzen, wenn Bearbeiter nichtchristlicher Schriften den Descensus ad inferos mit verarbeitet haben, wie der Sänger der Sibyllinen VIII, 310f.:

ἥξει δ' εἰς Ἅιδην ἀγγέλων ἐλπίδα πᾶσιν
τοῖς ἁγίοις, τέλος αἰώνων καὶ ἕσχατον ἦμαρ,
καὶ θανάτου μοῖραν τελέσει τρίτον ἦμαρ ὑπνώσας[1].

Hier tritt der Herr als Herold auf und zwar wiederum ausschließlich an die Heiligen, d. h. an die alttestamentlichen Frommen; der Inhalt seines Heroldrufes ist die Hoffnung, das Weltende und der Gerichtstag. Die Hoffnung begreift die Auferstehung von den Toten und die Teilnahme am messianischen Reiche; zur Ausführung der Beseligung kommt es aber im Anschluß an die Predigt noch nicht, es bleibt bei der Anwartschaft auf die verheißenen Heilsgüter bis zum Gericht.

Auch der christliche Interpolator des Testaments der zwölf Patriarchen hat der Hadesfahrt gedacht, ohne freilich weitere Wirkungen damit zu verknüpfen, denn Test. Benj. c. 9 lesen wir: Und der Vorhang des Tempels wird zerreißen und der Geist Gottes wird auf die Heiden herabsteigen wie ausgegossenes Feuer. Und nachdem er aus der Unterwelt zurückgekehrt ist, wird er aufsteigen von der Erde zum Himmel". Dagegen wird man bei den Worten Lev. 4: *τοῦ ᾅδου σχυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου* wohl nur an die nach Matth. 27, 52 beim Tode des Herrn auferstandenen Heiligen zu denken haben. Denn vorher ist die Rede davon, daß die Felsen zerreißen und die Sonne verlischt, was den Interpolator an die Schilderung beim Tode Jesu erinnern mußte. Sehr merkwürdig klingt der Satz Dan 5: „Und es wird euch aufgehen aus dem Stamm Judas und Levis das Heil des Herrn; und er selbst wird gegen den Beliar Krieg führen und die Rache des Sieges wird er unseren Grenzen geben. Und er wird die gefangenen Seelen der Heiligen dem Beliar abnehmen und die ungehorsamen Herzen zum Herrn bekehren und wird denen, die ihn anrufen, ewigen Frieden geben". An erster Stelle ist Beliar wie auch sonst in der Schrift (Rub. 2. 4; Lev. 18. 19; Jud. 25; Iss. 7; Dan 5; Jos. 7. 20; Benj. 3. 6. 7. Vgl. Sibyll. II, 167; III, 63 f.; 2. Kor. 6, 15; Asc. Jes. 4, 2) der Teufel dieser Welt, resp. der irdische Tyrann, der besiegt wird von dem Herrn, so daß sein Volk von den Feinden gerettet wird. Das ist ganz in jüdischem Geiste gehalten, in-

1) Vgl. auch I, 376 f.: *καὶ τότε δὴ ναὸς Σολομώνιος ἀνθρώποισιν* | *σῆμα μέγ' ἐκλέσει, ὁπόταν Ἀιδωνέος οἶκον* ‖ *βήσεται ἀγγέλων ἐπανασταίην τεθνεώσιν.*

dem der Herr die national-politischen Hoffnungen erfüllt und als Sieger der irdischen Feinde Israels auftritt. An der zweiten Stelle wird Beliar als der Herrscher der Unterwelt vorgestellt, dem die dort gefangenen Seelen der Heiligen abgenommen werden. Die Vorstellung eines Herrschers der Unterwelt ist ganz singulär, nicht nur in der jüdischen Apokalyptik, sondern auch in der altchristlichen Literatur. Merkwürdigerweise ist diese Heilstat in der Unterwelt an die Spitze gestellt, während die Bekehrung der Ungehorsamen auf Grund der irdischen Wirksamkeit nachgestellt ist. Das macht den Eindruck, als ob die zweite Stelle ein späterer christlicher Einschub ist und daß unter den „Heiligen", abgesehen von den alttestamentlichen Heroen auch die gerechten Christen verstanden werden müssen, wenn es ferner heißt: „Und die Heiligen werden in Eden ruhen und über das neue Jerusalem werden die Gerechten frohlocken, welches zur Verherrlichung des ewigen Vaters dienen wird". Denn letztere Bemerkung zielt auf den Aufenthalt der Gerechten im Paradiese und in dem neuen Jerusalem ab, das nach der Auferstehung der Toten durch den Herrn in die Erscheinung tritt.

Dies führt mich zu den Gnostikern. Gehörte wirklich der Descensus ad inferos zum festen Bestande des Kerygmas, so mußten diese bei ihrer bekannten Haltung gegenüber der kirchlichen Überlieferung auf jenen Punkt eingehen. Ich habe bereits des Marcions gedacht, der unter dem Eindruck des gnostischen Dualismus und des damit verbundenen Radikalismus gegen das A.T. die Gegner des alttestamentlichen Gottes durch Christus aus dem Hades befreit sein läßt, aber, indem Marcion Christus zum Hades herabsteigen läßt, zeigt er auch hier von neuem, daß er keineswegs zu den genuinen Gnostikern zu rechnen ist, welche von ihrem Standpunkt aus überhaupt keinen Descensus annehmen konnten. Denn die Gnostiker kannten nur einen Abstieg und einen Aufstieg der Seelen; ihr ganzes Gedankensystem und ihre Kultusweisheit ist darauf aufgebaut. Jede menschliche Seele ist von den Archonten geformt und in den Körper hinabgestoßen, deshalb muß sie sich von diesen bösen Weltmächten durch Gnosis und durch Mysterien befreien. Wenn das geschehen ist, kann sie beim Verlassen des Körpers nach oben gehen, wenn nicht, so wird sie aufgehalten und muß wieder von neuem in den Kreislauf der unerlösten Seelen ein-

treten. Der hellenische Geist macht sich dabei bemerkbar, der die Fesseln der jüdischen Jenseitsvorstellungen sprengen will. Einen Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt kennt der Gnostizismus nicht. Deshalb konnte auch Christus nicht in die Unterwelt hinabsteigen, um von dort die Seelen zu befreien, er konnte diese höchstens bei seinem Abstieg zur Erde in irgend welcher Region vorgefunden haben. Nun finden wir bei Clemens Alex. in den Excerpta ex Theodoto c. 18 (Bd. III, S. 112 ed. Stähl.) folgende Notiz überliefert: *Ὁ σωτὴρ ὤφθη κατιὼν τοῖς ἀγγέλοις. διὸ καὶ εὐηγγελίσαντο αὐτόν* (Luc. 2, 13), *ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς λοιποῖς δικαίοις τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς ὤφθη· »ἠγαλλιάσατο«, γάρ φησίν, »ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν«* (Joh. 8, 56), *τὴν ἐν σαρκὶ παρουσίαν. ὅθεν ἀναστὰς ὁ κύριος εὐηγγελίσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει καὶ μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν, καὶ πάντες »ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζήσονται«* (Klag. Jer. 4, 20). *σκιὰ γὰρ τῆς δόξης τοῦ σωτῆρος τῆς παρὰ τῷ πατρὶ ἡ παρουσία ἡ ἐνταῦθα· φωτὸς δὲ σκιὰ οὐ σκότος, ἀλλὰ φωτισμός ἐστιν.* Demgemäß ist der Herr bei seinem Abstieg zur Erde zunächst den Engeln erschienen, dann aber auch dem Abraham und den übrigen Gerechten, die sich in der *ἀνάπαυσις* im Orte der Rechten befanden. Wie nach Luc. 2, 13 damals die Engel den Erschienenen gepriesen[1], so hätte auch bei dieser Gelegenheit nach Joh. 8, 56 Abraham gefrohlockt, damit er seinen, des Herrn Tag sähe, d. h. seine Erscheinung im Fleische. Nach der Auferstehung[2] hätte der Herr den in der *ἀνάπαυσις* befindlichen Gerechten gepredigt, sie versetzt und an einen andern Ort gebracht. — In dieser Darstellung liegt m. E. der Versuch eines Gnostikers, näher eines Valentinianers[3] vor, die christlichen Vorstellungen vom Descensus nach seinem Geschmacke sich zu eigen zu machen[4]. Schon der Umstand, daß der Herr bei seinem Abstieg zur Erde den alttestamentlichen Gerechten erscheint, läßt

1) Nach dem Originaltext haben die Engel nicht Christus, sondern Gott gepriesen. 2) Der Gnostiker gebraucht in harmloser Weise den Ausdruck *ἀναστάς*. 3) An einen Valentinianer erinnert die Haltung gegenüber dem A.T., da er die Gerechten des A.T.s als solche anerkennt. 4) Bousset, Kyr. Christ. S. 37 scheint die Schilderung auf einen Großkirchler zurückzuführen, da er meint, daß wir uns in der temperierten Atmosphäre der Dogmatik befinden.

erkennen, daß der Ort der *ἀνάπαυσις* nicht, wie bei den Christen, in der Unterwelt zu suchen ist, sondern irgendwo in der oberen Aeonenwelt, sodaß der Herr diese Region bei seinem Abstieg berühren mußte. Die Lage des Ortes wird genauer bezeichnet als *ἐν τοῖς δεξιοῖς*. Dieser Ausdruck ist aber nicht mit dem Herausgeber Stählin durch Matth. 25, 33 f. zu deuten, sondern weist hier auf die eigentümliche Anschauung von den „rechten" und „linken" Engelmächten. Denn nach Lehre dieser Gnostiker wird in der Aeonenwelt eine rechte und eine linke Abteilung d. h. *τὰ δεξιά* und *τὰ ἀριστερά* unterschieden; in der ersteren hausen die relativ Guten, in der letzteren die relativ Schlechten. Nach Exc. c. 40 ist das Rechte von der Mutter des Demiurgen vor ihrer Bitte um Licht hervorgebracht [1], nach Exc. c. 47, 2 ist durch das Geschöpf der Sophia der Himmel und die Erde, d. h. *τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια, τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερά* geschaffen. Dementsprechend werden die Bewohner der Rechten die *δεξιοί* sc. *ἄγγελοι* oder die *δεξιαί* sc. *δυνάμεις* genannt, da *ἄγγελοι* und *δυνάμεις* dieselben überirdischen Mächte darstellen, und zwar heißen sie die „Rechten" gegenüber den Linken, da sie einer höheren Erkenntnis gewürdigt sind [2]. Diese Unterscheidung ist echt gnostisch und kehrt in den Excerpten häufig wieder [3]. Die *δεξιοὶ ἄγγελοι* gleichen gewissermaßen den Psychikern resp.

---

1) *τὰ μὲν γὰρ δεξιὰ πρὸ τῆς τοῦ φωτὸς αἰτήσεως προηνέχθη ὑπὸ τῆς μητρός.* 2) Vgl. Exc. c. 43, 1: *λέγουσιν οὖν ὅτι αἱ δεξιαὶ ἦδεσαν τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ ὀνόματα καὶ πρὸ τῆς παρουσίας, ἀλλὰ τοῦ σημείου οὐκ ἦδεσαν τὴν δύναμιν.* 3) Vgl. Exc. c. 23, 3: *διὸ καὶ καθ' ἑκάτερον ἐκήρυξε* (sc. *Παῦλος*) *τὸν σωτῆρα, γεννητὸν καὶ παθητὸν διὰ τοὺς ἀριστερούς, ὅτι τοῦτον γνῶναι δυνηθέντες κατὰ τὸν τόπον τοῦτον δεδίασιν. καὶ κατὰ τὸ πνευματικὸν ἐξ ἁγίου πνεύματος καὶ παρθένου, ὡς οἱ δεξιοὶ ἄγγελοι γινώσκουσιν* — ibid. c. 71, 2: *διάφοροι δ' εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις, ἀγαθοποιοὶ κακοποιοί, δεξιοὶ ἀριστεροί, ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον.* — ibid. c. 73, 1: *διὰ δὴ τοὺς ἀντικειμένους, οἳ διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν, οἱ δεξιοὶ οὔκ εἰσιν ἱκανοὶ παρακολουθοῦντες σῴζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς.* Über das „Rechte" und das „Linke" bei den Valentinianern vgl. Iren. adv. haer. I, 5, 1. 2; 6, 1; II, 24, 6; Exc. ex Theod. c. 34, 1. Die Psychiker sind die *δεξιά*, die Hyliker die *ἀριστερά*. Auch die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû unterscheiden „die von der Rechten" und „die von der Linken"; siehe den Index meiner Ausgabe der kopt.-gnost. Schriften.

Pistikern unter den Menschen und befinden sich am Orte der Rechten innerhalb der Aeonenwelt[1]. Zu den Psychikern werden von diesem Valentinianer auch die Patriarchen und Propheten des A.T.s gerechnet. Nun kennt der Gnostiker, wie gesagt, nur einen Aufstieg der Seelen durch die Aeonenwelt bis zur Vereinigung mit der höchsten Gottheit im Pleroma. Aber diese Vereinigung ist selbst für die vollendeten Pneumatiker nicht sofort möglich, — auch in dieser Beziehung macht der Gnostizismus dem Christentum eine Konzession, indem er eine *συντέλεια* als Abschluß des ganzen Weltdramas annimmt — vielmehr finden sie ihre vorläufige *ἀνάπαυσις* in der Ogdoas, in dem Topos der Mutter des Demiurgen, der Sophia[2], mithin ist der christliche Gedanke von der intermistischen Beseligung übernommen. Die Psychiker gelangen an den Ort des Demiurgen[3], der als der Vater der Psychiker gilt[4]. Erst bei Eintritt der *συντέλεια* gehen die Pneumatiker zusammen mit der Sophia zum Hochzeitsmahle in das Pleroma ein[5], während die Psychiker

1) Nach Exc. c. 47, 3 sind die Erzengel die *εἰκόνες αἰώνων*, die Engel die *εἰκόνες ἀρχαγγέλων*. Beide bestehen *ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας* (vgl. Iren. adv. haer. I, 5, 1). 2) Vgl. Exc. c. 63, 1: *Ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν ὀγδοάδι, ἣ κυριακὴ ὀνομάζεται, παρὰ τῇ μητρί, ἐφ' ὧν τὰς ψυχάς, τὰ ἐνδύματα, ἄχρι συντελείας . .* Dazu Iren. adv. haer. I, 7, 1. 5. 3) Vgl. Exc. c. 63, 1: *αἱ δὲ ἄλλαι πίστεις ψυχαὶ παρὰ τῷ δημιουργῷ.* Der Ort des Demiurgen wird auch speziell der *Τόπος* genannt. Vgl. Exc. c. 37: *Οἱ ἀπὸ Ἀδὰμ ἐξελθόντες οἱ μὲν δίκαιοι διὰ τῶν ἐκτισμένων τὴν ὁδὸν ποιούμενοι παρὰ τῷ Τόπῳ κατείχοντο κατὰ τοὺς Οὐαλεντινιανούς.* Dazu Exc. c. 34, 2. Daneben heißt der Wohnsitz des Demiurgen die Hebdomas im Gegensatz zu der Ogdoas, dem Wohnsitze der Mutter, der zugleich den Namen *μεσότης* führt. (Vgl. Iren. adv. haer. I, 5, 3. 4; 7, 1. 5). In dem Topos hat auch Jesus resp. der psychische Christus vorläufig sich niedergelassen. Vgl. Exc. 38, 2: *ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ Τόπῳ, ἵνα μέσῃ τὰ πνεύματα καὶ μὴ προαναστῇ αὐτοῦ, καὶ ἵνα τὸν Τόπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ στέρματι δίοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ* und c. 62, 1: *Κάθηται μὲν οὖν ὁ ψυχικὸς Χριστὸς ἐν δεξιᾷ τοῦ δημιουργοῦ.* 4) Bemerken möchte ich, daß diese Anschauungen insbesondere von der ausgebildeten Gnosis vertreten werden, während der größte Teil der Gnostiker ohne Zweifel den Gedanken verkündet hat, daß die Seelen der Pneumatiker sofort in das Lichtreich eingehen, deshalb auch die geheimnisvollen Mysterien und Weihen. 5) Vgl. Exc. 64: *Τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ μητρὶ κομιζομένῃ τὸν νυμ-*

mit dem Demiurgen zum Ort der Sophia aufrücken und hier ihre definitive *ἀνάπαυσις* finden[1].

Wie steht es nun mit den Gerechten des A.T.s, die nach gnostischer Auffassung Diener des Demiurgen gewesen sind? Wohin sind sie nach ihrem Tode gelangt? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Sie sind in den Ort des Demiurgen eingegangen oder wenigstens in die rechte Region der Aeonenwelt. Dort genossen sie die Freuden der *ἀνάπαυσις*. Hier hat ihnen der Erlöser bei seiner Rückkehr von der Erde die Frohbotschaft gebracht und sie an einen andern Ort versetzt, wo sie im Schatten des Erlösers beim Vater leben werden. Damit besitzen wir eine schlagende Parallele zu dem christlichen Gedanken von der Errettung der alttestamentlichen Gerechten. Diese erlangen schon jetzt beim Aufstieg des Erlösers das, was die Gnostiker für ihre Pneumatiker in der Zukunft erwarteten. Es wird also eine Bekehrung angenommen, derzufolge die alttestamentlichen Gerechten in die Reihen der Pneumatiker versetzt werden.

Eine ähnliche Anschauung treffen wir auch in der Pistis Sophia. Daselbst entgegnet Maria Magdalena auf die Versicherung des Herrn, daß keine Seele vor seiner Herabkunft zur Welt in das Licht eingegangen wäre[2], sie hätte vernommen, daß die Propheten in das Licht eingegangen wären. Daraufhin gibt der Herr von neuem folgende Versicherung: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Kein Prophet ist in das Licht eingegangen, sondern

φίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους, τοὺς ἀγγέλους ἑαυτῶν, εἰς τὸν νυμφῶνα ἔντος τοῦ Ὄρου εἰσίασι καὶ πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ὄψιν ἔρχονται. Dazu Iren. adv. haer. I, 7, 1.

1) Vgl. Exc. 63, 1: *περὶ δὲ τὴν συντέλειαν ἀναχωροῦσι καὶ αὗται εἰς ὀγδοάδα* und c. 34, 2: *τῆς μητρὸς οὖν μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τῶν σπερμάτων εἰσελθούσης εἰς τὸ πλήρωμα, τότε ὁ Τύπος τὴν ἐξουσίαν τῆς μητρὸς καὶ τὴν τάξιν ἀπολήψεται, ἣν νῦν ἔχει ἡ μήτηρ.* Dazu Iren. adv. haer. I, 7, 1. 5. 2) Vgl. meine Ausgabe der kopt.-gnost. Schriften Bd. I, 229: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Bevor ich in die Welt gekommen bin, ist keine Seele in das Licht eingegangen, und jetzt nun, als ich gekommen, habe ich die Tore des Lichtes geöffnet, und die Wege, die zum Lichte führen, geöffnet. Und jetzt nun möge der, welcher das der Mysterien Würdige tun wird, die Mysterien empfangen und in das Licht eingehen". Dieselben Gedanken, daß Christus die alleinige Tür zum Vater, vertraten ja auch die Großkirchler (s. o. S. 475 Ignatius und S. 484 Hermas).

die Archonten der Aeonen haben mit ihnen aus den Aeonen geredet und ihnen das Mysterium der Aeonen gegeben, und als ich zu dem Orte der Aeonen gekommen bin, habe ich Elias gewendet und ihn in den Leib Johannes' des Täufers geschickt; die übrigen aber habe ich in gerechte Leiber gewendet, welche die Mysterien des Lichtes finden, zur Höhe gehen und das Lichtreich ererben werden. Abraham dagegen und Isaak und Jakob habe ich alle ihre Sünden und ihre Missetaten vergeben und habe ihnen die Mysterien des Lichtes in den Aeonen gegeben und sie an den Ort des Iabraoth und aller Archonten gestellt. Und wann ich zur Höhe gehe und im Begriffe bin zum Lichte zu gehen, werde ich ihre Seelen mit mir zum Lichte tragen, aber wahrlich ich sage dir, Maria: Nicht werden sie zum Lichte gehen, bevor ich deine Seele und die aller deiner Brüder zum Lichte getragen habe. Die übrigen Patriarchen und Gerechten von der Zeit Adams bis jetzt, welche in den Aeonen und allen Ordnungen der Archonten, habe ich, als ich zum Orte der Aeonen kam, durch die Lichtjungfrau in Leiber, die alle gerecht werden, wenden lassen, diese, welche alle Mysterien des Lichtes finden, hineingehen und das Lichtreich ererben werden".

Ganz übereinstimmend mit dem unbekannten Gnostiker des Clemens Alex. kennt der Verfasser der Pistis Sophia keinen Descensus ad inferos, weil die Seelen der Gerechten sich nicht in der Unterwelt, sondern in der Aeonenwelt befinden. Auch bei diesen Gerechten handelt es sich in erster Linie um die Patriarchen und Propheten des A.T.s, dazu kommen die übrigen Gerechten von Adams Zeit an. Sie alle trifft der Herr bei seinem Herabstieg zur Erde und läßt ihre Seelen gemäß der gnostischen Lehre von der Seelenwanderung von neuem in Leiber senken, die nach Art der Gnostiker die Mysterien des Lichtes finden und als solche das Lichtreich ererben werden. Eine Ausnahme bilden aber die drei Erzväter[1]. Sie erhalten schon bei seiner ersten Erscheinung Vergebung ihrer Sünden und empfangen die Mysterien des Lichtes. Infolgedessen werden sie aus dem bisherigen Aufenthaltsort herausgeführt und an den Ort des Iabraoth gebracht, d. h. nach Lehre der Pistis Sophia

1) Daß die Erzväter eine besondere Ausnahme bilden, findet ja in der jüdischen und altchristlichen Literatur ihre Voraussetzung.

an den Ort desjenigen Archonten, der an die Mysterien des Lichtes geglaubt hat und deswegen von Jeû in eine gereinigte Luft zwischen den Örtern derer von der Mitte und den Örtern des unsichtbaren Gottes, d. h. des 13. Aeons, versetzt ist (S. 234, 8 ff. meiner Ausgabe). Aber dieser Aufenthaltsort ist nur ein provisorischer, denn bei seinem Aufstieg will der Herr ihre Seelen mit sich zum Lichte tragen[1]. So schimmert auch hier, schieben wir das gnostische Kolorit beiseite, der christliche Gedanke durch, daß der Herr bei seiner ersten Parusie sich die Errettung der Gerechten der Vorzeit angelegen sein läßt, und daß diese Errettung in Gestalt einer Heraufführung aus einem niederen Ort der Ruhe in den definitiven Ort der himmlischen Seligkeit erfolgt[2]. Offensichtlich werden auch andere Gnostiker dieses Problem der Beseligung der alttestamentlichen Gerechten in ähnlicher Weise gelöst haben, würden wir noch weitere Zeugnisse aus ihren Kreisen besitzen. Aber schon diese beiden Zeugnisse genügen zum Beweise, daß es sich nicht um gelehrt-theoretische, sondern um allgemeine religiöse Fragen handelt.

Zu den gnostischen Vertretern des Descensus müßte auch die Ascensio Jesaiae gestellt werden, wenn Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 260 recht hätte, daß diese nur einen Abstieg des Erlösers durch die Himmel bis auf die Erde kennt. Aber Bousset scheint die in Betracht kommenden Stellen gar nicht mit Aufmerksamkeit gelesen zu haben, da das gerade Gegenteil der Fall ist. Denn die Anrede des Vaters an den Sohn lautet: „Geh und steige hinab durch alle Himmel und steige hinab zum Firmament und zu dieser Welt bis zum Engel im Totenreich, aber bis zur Hölle sollst du nicht gehen" (c. 10, 8). Hier wird deutlich zwischen Totenreich und Hölle unterschieden. Die Hölle ist die Gehenna im christlichen Sinne, d. h. der definitive Strafort der Gottlosen[3]. Zu diesem Orte soll Christus

1) Wie sich damit die Versicherung des Herrn reimt, daß die Seele der Maria Magdalena und ihrer Mitjünger noch vor den Erzvätern in das Lichtreich eingehen werden, ist mir nicht klar. 2) Wie bei Hermas, dem Presbyter des Irenäus und dem Verfasser der Epistola wird den Gerechten durch den Herrn eine Vergebung ihrer Sünden zuteil, die ihnen ohne Zweifel durch die Taufe appliziert wird. 3) Nach c. 4, 14 wird Beliar mit seinen Heerscharen in die Gehenna bei der zweiten Parusie Christi geschleppt.

nicht hinabsteigen; dies entspricht durchaus der christlichen Tradition, welche die Gehenna erst beim Endgericht in die Erscheinung treten läßt.

Das Totenreich ist die alttestamentliche Scheol, in der ein Engel wie in den Himmeln anwesend gedacht ist. Bei seinem Herabstieg soll sich Christus ebenfalls in die Gestalt der im Totenreich befindlichen Engel[1] verwandeln (c. 10, 10). Herab aber steigt Christus zum Engel des Todes nach seinem Kreuzestode (c. 11, 19). Bei dieser Gelegenheit nimmt er dem Engel des Todes die Beute ab, steht am dritten Tage auf und verbleibt noch 545 Tage in der Welt bei seinen Jüngern. Nach Verlauf dieser Zeit werden bei seiner Himmelfahrt viele von den Gerechten mit ihm hinaufsteigen (c. 9, 16 f.). Hier haben wir in eigentümlicher Gestalt die christliche Idee von dem Descensus vor uns. Die Beute, welche Christus dem Engel des Todes entzieht, sind die alttestamentlichen Gerechten, die bei der Himmelfahrt in den siebten Himmel hinaufgeführt werden und die definitive Beseligung empfangen. Damit besitzen wir in diesem Descensus den sichersten Maßstab für den großkirchlichen Charakter der Vision in der Ascensio Jesaiae; die besonderen Eigentümlichkeiten finden ihre Erklärung durch die Zeit der Entstehung im zweiten Jahrhundert.

Kehren wir nun zu den antignostischen Vätern zurück, so möchte ich zunächst mit Hippolyt fortfahren, dessen besondere Interessen für die eschatologischen Fragen in seiner Schriftstellerei hervortreten. Auch er setzt die Hadesfahrt Christi in Verbindung mit einer Predigt an die Gerechten; er nennt Christus auf Grund von Phil. 2, 10 den *βασιλεὺς τῶν καταχθονίων, ὅτι καὶ ἐν νεκροῖς κατελογίσθη, εὐαγγελιζόμενος τὰς τῶν ἁγίων ψυχάς, διὰ θανάτου θάνατον νικῶν* (de antichr. c. 26), ja er macht sogar Johannes den Täufer zum Vorläufer des Herrn als Prediger in der Unterwelt nach dessen Hinrichtung durch Herodes[2]. Christus tritt als *λυτρούμενος τὰς*

1) Hier ist von Engeln in der Mehrzahl die Rede. 2) De antichr. c. 45: *οὗτος προέφθασε καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ προευαγγελίσασθαι ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Ἡρῴδου· πρόδρομος γενόμενος ἐκεῖ, σημαίνων μέλλειν κἀκεῖσε κατελεύσεσθαι τὸν σωτῆρα, λυτρούμενον τὰς τῶν ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς τοῦ θανάτου.* Über Johannes den Täufer als Vorläufer in

τῶν ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς τοῦ θανάτου auf. Die *εὐαγγελία* hat also die *λύτρωσις* der Seelen der Heiligen zur Folge. Unter den Heiligen, die Christus in der Unterwelt vorfindet, können doch nur die alttestamentlichen Gerechten verstanden werden. Dann aber haben wir doch wohl eine sofortige Befreiung aus dem Hades anzunehmen[1], da der Tod gewissermaßen als Herrscher der Unterwelt vorgestellt ist, aus dessen Händen sie erlöst werden. In der Tat weilen die alttestamentlichen Frommen beim Herrn, wenn die oben an dem Maste vereinigten Abzeichen des mit der Kirche verglichenen Schiffes identifiziert werden mit den Ordnungen der Propheten, Märtyrer und Apostel[2]; sie bilden mithin die erste Reihe der bereits um Christus versammelten Gemeinde, eine Vorstellung, die wir bereits bei Hermas, Sim. IX, 15, 4 kennen gelernt haben[3]. Hippolyt versteht nämlich unter Kirche die Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden und rechnet dazu 1) das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, 2) die Propheten, die nach dem Gesetz vollendet sind, 3) den Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht sind, 4) die Märtyrer, welche durch das Blut Christi gerettet sind[4]. Von dem Propheten Jesaias rühmt Hippolyt de antichr. c. 30: *ἀπέθανες ἐν κόσμῳ, ἀλλ' οὖν ἐν Χριστῷ ζῇς*, und ihn wie Jeremias und Daniel, dazu den Apokalyptiker Johannes rechnet er zu den Jüngern des guten Lehrers, die mit Christus gestorben sind, aber in Gott leben werden: *ἔχετε γὰρ ἤδη τὸν τῆς ζωῆς καὶ ἀφθαρσίας ἀποκείμενον ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς στέφανον* (ibid. c. 31). Die hier aufgezählten Propheten gelten als Märtyrer, deshalb erhalten sie wie die christlichen Märtyrer ihren Lohn im Himmel; ob sie aber sofort mit ihrem Tode zu Gott gelangt sind, wird nicht gesagt, aber

---

der Unterwelt vgl. Origenes (s. u.) und Dialog des Adamantius I, c. 26: *ἀλλ' ἐπεὶ πρόδρομος ἐγίνετο, ⟨εἰ⟩ καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπιννθάνετο.*

1) Daß nach Hippolyt die Seelen der Gerechten im Hades verbleiben, darf mit Atzberger, Eschat. S. 277 nicht aus In Prov. 30, 18 geschlossen werden, denn die Worte *ἄγγελοι ἐν οὐρανοῖς, ἅγιοι ἐπὶ τῆς γῆς, ψυχαὶ δικαίων ὑπὸ γῆν* sind nicht Eigentum des Hippolyt (vgl. Hippolyt I, 2, S. 178 ed. Achelis). 2) De Antichr. c. 59: *ψίφαροι δὲ ἐπὶ τὸ κέρας ἐφ' ὑψηλοῦ ἑνούμενοι ὡς τάξεις προφητῶν, μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων εἰς βασιλείαν Χριστοῦ ἀναπαυόμεναι.*
3) Vgl. auch Ignatius, Philad. 9, 1; Martyr. Polyc. 19, 2. 4) In Dan. I, 17.

da ihr *καλὸς διδάσκαλος* nach In Elcanam et Annam fragm. 4[1] (Hipp. I, 2, S. 122 ed. Ach.) als erster in den Himmel aufgestiegen ist, so wird auch für die Propheten die Zeit ihrer Beseligung von dem Aufstieg Christi datiert sein. Das wird noch deutlicher durch die Stelle *Εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην* (Hipp. I, 2, S. 83 ed. Ach.): *ὁ τὸν ἀπολωλότα ἐκ γῆς πρωτόπλαστον ἄνθρωπον καὶ ἐν δεσμοῖς θανάτου κρατούμενον ἐξ ᾅδου κατωτάτου ἑλκύσας· ὁ ἄνωθεν κατελθὼν καὶ τὸν κάτω εἰς τὰ ἄνω ἀνενέγκας· ὁ τῶν νεκρῶν εὐαγγελιστὴς καὶ τῶν ψυχῶν λυτρωτὴς καὶ ἀνάστασις τῶν τεθαμμένων γινόμενος.* Hier wird die *ἕλκυσις ἐξ ᾅδου* des Protoplasten bereits als vollzogen gedacht; der *τῶν νεκρῶν εὐαγγελιστὴς καὶ τῶν ψυχῶν λυτρωτής* steht in genauer Parallele zu den aus de antichr. c. 26 und 45 hervorgehobenen Sätzen, nur fehlt bei *ψυχῶν* das Epitheton *ἁγίων*, und zwar aus Gründen des Parallelismus. Ausdrücklich wird aber die „Schaar der heiligen Seelen" in einem Fragment aus der Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα* (Hipp. I, 2, S. 268 f. ed. Ach.) erwähnt, mit denen die göttliche Seele bei ihrer Herabkunft in die Unterwelt in trauten Verkehr getreten wäre; auf sie wird der apokryphe Spruch, den auch Clemens Alex. zitiert (s. u.), als Weissagung des heiligen Geistes gedeutet: „Seine Gestalt zwar haben wir nicht gesehen, wohl aber seine Stimme gehört", mit dem erklärenden Zusatze: „Denn es ziemte ihm, daß er, wenn er ginge, auch denen in Scheol predigte, welche in der Zeitlichkeit sich nicht hatten überzeugen lassen". Aus den letzten Worten könnte man auf eine allgemeine Bußpredigt des Herrn unter den Toten schließen, aber die „Schar der heiligen Seelen" läßt den wirklichen Sinn erkennen[2]. Interessant ist dabei die Schilderung des Wesens des Herabgestiegenen: *καὶ ἰδοὺ ὁ μονογενὴς εἰσῆλθεν ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν, θεὸς λόγος ἔμψυχος· τὸ γὰρ σῶμα ἔκειτο ἐν μνημείῳ, οὐχὶ κενωθὲν τῆς θεότητος· ἀλλ' ὥσπερ ἐν τῷ ᾅδῃ ὤν, τῇ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα, οὕτως ἦν καὶ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ. ἀχώρητος*

1) *αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀνεβάς, καὶ τὸν ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσενέγκας.* 2) Nach Gschwind l. c. S. 46 soll die Übersetzung des syrischen Ausdruckes „in der Zeitlichkeit" nicht genau sein, vielmehr sei an das *πότε* von 1. Petr. 3, 20 zu denken, wie auch *φυλακή* durch scheûl wiedergegeben. Doch kann ich eine Benutzung der Petrusstelle nicht entdecken.

γὰρ ἐστι καὶ ὁ υἱὸς ὡς ὁ πατήρ, καὶ πάντα περιέχει· ἀλλὰ θέλων ἐχωρήθη ἐν σώματι ἐμψύχῳ. ἵνα μετὰ τῆς ἰδίας ψυχῆς πορευθῇ εἰς τὸν ᾅδην καὶ μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι. Hätte wirklich — das möchte ich Bousset entgegenhalten — Hippolyt an einen herabfahrenden Siegesfürsten gedacht, so wäre wohl die Schilderung eine ganz andere geworden, lag doch der Gedanke an den göttlichen Besieger des Todes so nahe, da Hiob 38, 17 und Ps. 106, 16 zitiert werden. Aber nur die Seele des θεὸς λόγος trat in die Unterwelt ein, sonst wären, wie es in der syrischen Überlieferung heißt, die untersten Gründe der Erde vor Entsetzen aus den Fugen gegangen. Was Christus erstrebte, war nicht der Kampf mit dem Beherrscher der Unterwelt, sondern der traute Verkehr mit den heiligen Seelen und ihre Errettung, daher lesen wir im syrischen Texte: „wohl aber behütete er mit dem Fleische die Welt, mit der Seele aber beraubte er die Scheol". Eine Beraubung hat also stattgefunden, die aber sich, — das war für die Leser selbstverständlich — nur auf die Herausführung der alttestamentlichen Frommen aus dem Bereich der unteren ἀνάπαυσις bezieht. So gehört Hippolyt zu den Vertretern des alten Gemeindeglaubens.

Etwas anders würde unser Urteil lauten, wenn ein gewisses Fragment der Schrift περὶ τοῦ παντός aus der Feder des Hippolyt geflossen wäre[1], das einen λόγος περὶ ᾅδου darbietet. Darnach umfaßt der Hades die Seelen der Gerechten und Ungerechten. Der Hades selbst ist ein χωρίον ὑπόγειον, ἐν ᾧ φῶς κόσμου οὐκ ἐπιλάμπει, sodaß immerwährende Dunkelheit herrscht. Dieser Ort ist gleichsam ein φρουρίον für die Seelen, darüber sind ἄγγελοι φρουροί gestellt mit der Aufgabe: διανέμοντες τὰς τῶν τόπων προσκαίρους κολάσεις πρὸς τὰς ἑκάστου πράξεις[2]. Innerhalb dieses Raumes ist eine besondere Region, die λίμνη πυρὸς ἀσβέστου[3], doch ist diese noch ohne Insassen,

1) Abgedruckt bei Holl, TU. N. F. V, 2, S. 137 ff. 2) Der Verfasser reflektiert bei dieser allgemeinen Schilderung des Hades bereits auf den Strafort für die Ungerechten, denn nur von diesem kann er die stetige Finsternis behaupten, da die ἀνάπαυσις der Gerechten ein χωρίον φωτεινόν ist. Ferner paßt zum Strafort die weitere Bemerkung, daß von ihm die Gehenna abgetrennt ist. 3) Kombination von Apok. Joh. 19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8 mit Matth. 3, 12 u. Par.

da sie bereitet ist für den von Gott bestimmten Gerichtstag, wo die Ungerechten zu ewiger κόλασις verurteilt werden, während die Gerechten die ἄφθαρτος καὶ ἀνέκλειπτος βασιλεία erlangen. Freilich für jetzt werden auch die Gerechten in dem Hades festgehalten, doch nicht in derselben Abteilung wie die Ungerechten. Der Herabstieg nach dem Tode ist für beide der gleiche. An dem Tore erwartet sie der Erzengel mit seiner Heerschaar; die Gerechten werden von den Engeln geführt auf die rechte Seite εἰς χωρίον φωτεινόν, ἐν ᾧ οἱ ἀπ' ἀρχῆς δίκαιοι πολιτεύονται, οὐχ ὑπ' ἀνάγκης κρατούμενοι, ἀλλὰ τῆς τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν θέας ἀεὶ ἀπολαύοντες καὶ τῇ τῶν ἑκάστοτε καινῶν ὁρωμένων προσδοκίᾳ. ἡδόμενοι κἀκεῖνα τούτων βελτίονα ἡγούμενοι, οἷς ὁ τόπος οὐ καματηφόρος γίνεται, οὐ καύσων οὐ κρύος οὐ τρίβολος ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἡ τῶν πατέρων δικαίων τε ὁρωμένη ὄψις πάντοτε μειδιᾷ ἀναμενόντων τὴν μετὰ τοῦτο τὸ χωρίον ἀνάπαυσιν καὶ αἰωνίαν βίωσιν ἐν οὐρανῷ. τοῦτον δὲ ὀνόματι κλήζομεν κόλπον Ἀβραάμ. Die Ungerechten dagegen werden von den Strafengeln zur Linken geschleppt und zwar nicht freiwillig, sondern mit Gewalt. Die über sie gesetzten Engel schleppen sie bis in die Nähe der Gehenna. Dadurch bekommen sie einen Vorgeschmack der Hölle. Sie hören das ununterbrochene Sieden und nehmen den heißen Dampf wahr; sie schauen voll Entsetzen die gelbe Flamme des Feuers, durch die Erwartung des zukünftigen Gerichtes bereits virtuell bestraft. Auch darin besteht die Strafe, daß sie den Ort der Gerechten und die Gerechten selbst erblicken. Zwischen dem Orte der Rechten und der Linken ist ein tiefer und großer Abgrund (χάος), den niemand überschreiten kann. Damit schließt der Verfasser seine Darstellung und fügt am Schlusse hinzu: ἐν ᾧ (sc. ᾅδῃ) αἱ ψυχαὶ πάντων κατίχονται ἄχρι καιροῦ, ὃν ὁ θεὸς ὥρισεν ἀνάστασιν τότε πάντων ποιησάμενος.

Haben wir ein echtes Stück von Hippolyt vor uns[1], so würde er hier die Anschauung vertreten, daß die alttestamentlichen Gerechten nach wie vor im Hades mit den übrigen Christen

1) Für die Echtheit tritt Harnack, Altchr. Lit. II, 2. 219 f. ein. Holl hat das Fragment an die Spitze der nicht nachweisbaren und zweifelhaften Zitate gestellt.

verweilen. Denn unter den *δίκαιοι ἀπ' ἀρχῆς* sind in erster Linie die Gerechten der Vorzeit zu verstehen[1]; das sind die *δίκαιοι πατέρες*, deren Anblick die gerechten Christen bei ihrem Aufenthalt im Hades genießen, mit denen sie zusammen im Hades weilen und die allgemeine Auferstehung beim Endgericht erwarten. Diese Schilderung des Hades und die Annahme eines Wartezustandes für alle Seelen entspricht vollständig den Gedanken Tertullians, wie wir gleich sehen werden, sodaß man bei der Echtheit glauben müßte, daß Hippolyt unter dem Einflusse Tertullians seine Idee von dem Descensus geändert hätte. Daher möchte ich zunächst die Autorschaft des Hippolyt bezweifeln[2]. Im übrigen zeigt sich der Verfasser als der reinste Vertreter der altchristlichen Unterweltsvorstellungen, die, noch ganz unberührt von dem hellenischen Geiste, ihre Wurzel in den jüdischen Jenseitsgedanken haben.

Einen solchen Typus repräsentiert Tertullian, der ältere Zeitgenosse des Hippolyt. Tertullian entwickelt seine Ansicht in Polemik gegen die These Marcions, derzufolge diejenigen, welche dem Gesetz und den Propheten gehorchen, ihren Lohn von dem Gesetzgeber und Weltschöpfer in Form des tormentum oder des refrigerium in der Unterwelt erhalten, die Anhänger Christi und des von ihm verkündeten Gottes den coelestis sinus et portus[3]. Den zwei verschiedenen Testamenten entsprechend

1) Vgl. den Ausdruck ab initio discipuli bei Iren. adv. haer. IV, 22, 1 oder 22, 2: qui ab initio .... timuerunt. 2) Die Schrift gehört zu den apologetischen Schriften, die an die Hellenen gerichtet war, wie die verschiedenen direkten Anreden an diese zeigen. Vgl. Holl, S. 139, 50 f.: *αὐτὰ τὰ σώματα ἀνιστῶν ἃ ἀεὶ λελυμένα ὁρῶντες ἀπιστεῖτε Ἕλληνες. μάθετε μὴ ἀπιστεῖν* u. S. 141, 80: *οὐδὲ γὰρ Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς κριταὶ οἱ καθ' ὑμᾶς, Ἕλληνες.* 3) Vgl. adv. Marc. 34: Sed Marcion aliorsum cogit, scilicet ut utramque mercedem creatoris sive tormenti sive refrigerii apud inferos determinet eis positam qui legi et prophetis obedierint, Christi vero et dei sui caelestem definiat sinum et portum. Dazu die Polemik Marcions gegen den christlichen Glauben von dem Aufenthalt der Verstorbenen im Schoße Abrahams und dem tausendjährigen Reiche nach der Auferstehung: Immo, inquis, spero ab illo, quod et ipsum faciat, ad testimonium diversitatis, regnum dei aeternae et caelestis possessionis. Ceterum vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur ex restitutione terrae et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium (adv. Marc. III, 24).

gibt es nach Marcion auch zwei verschiedene Orte der Belohnung, einen unterirdischen Ort für die alttestamentlichen Frommen und einen himmlischen für die ntlichen Gerechten. Letztere kommen überhaupt nicht in die Unterwelt, sondern ihre Seelen — denn nur diese erlangen das Heil[1] — gehen direkt in die himmlische Herrlichkeit ein; eine Auferstehung und ein Gericht über sie bei der zweiten Parusie gibt es nicht. Demgegenüber beruft sich Tertullian auf die scriptura, quae ab inferis discernit Abrahae sinum pauperi, ihm ist also für seine Jenseitsvorstellungen der Lukasbericht mit seiner Unterscheidung von κόλπος Ἀβραάμ und ᾅδης maßgebend[2]. Deshalb stellt er den Satz auf: aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. Weiter beruft sich Tertullian auf Luc. 16, 26 für die Anschauung, daß ein magnum profundum istas regiones voneinander trenne und den beiderseitigen transitus verwehre. Und aus der Mitteilung Luc. 16, 23, daß der Reiche seine Augen aufgehoben und von ferne zugeschaut, entnimmt er einerseits die höhere Lage und andererseits die ungeheure Entfernung des sinus Abrahae von den infera[3]. Die so begrenzte Lokalität, sinus Abrahae genannt, sei aber kein himmlischer Ort, sondern eine oberhalb der infera gelegene Region; sie diene zur Aufnahme der Seelen der Kinder Abrahams, d. h. im paulinischen Sinne auch der Heidenchristen[4]. Dann müsse aber auch den letzteren

1) Vgl. Iren. adv. haer. I, 27, 3: Hippolyt Refut. X, 19, 3; Tertullian, adv. Marc. V, 10, 15; de resurr. carn. c. 2; Epiph. h. 42, 3, 5 u. 4, 6. 2) Vgl. de resurr. carn. c. 17: Nam et nunc animas torqueri foverique apud inferos, licet nudas, licet adhuc exules carnis, probabit Lazari exemplum — de anima c. 7: si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae etc. — ibid. c. 9: sic et diviti apud inferos lingua est et pauperi digitus et sinus Abrahae — ibid. c. 58: velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria; habes pauperem et divitem — de idololat. c. 13: sic et Lazarus apud inferos in sinu Abrahae refrigerium consecutus, contra dives in tormento ignis constitutus — de ieiun. c. 16: sed nec apud inferos admonitio cessavit, ubi in divite epulone quidem convivia cruciantur, in paupere vero ieiunia recreantur.

3) Immerhin gehört der sinus Abrahae zu der Unterwelt, daher umfaßt der Ausdruck inferi beide Lokalitäten, die als übereinander liegende Etagen gedacht sind. Vgl. die in der Anm. 2 aufgeführten Stellen. 4) Vgl. adv. Marc. IV, 34: Unde apparet sapienti cuique, qui aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem,

der gleiche Aufenthaltsort im Schoße Abrahams winken, d. h. dasselbe refrigerium, welches Marcion nur den Beobachtern des Gesetzes und den Propheten zuweist. Alle Seelen müssen in gleicher Weise in die Unterwelt hinabgehen; sie befinden sich hier in einem Zwischenzustande, indem sie Belohnung und Strafe empfangen; die Gerechten weilen im refrigerium resp. im sinus Abrahae, die Gottlosen im tormentum resp. ignis, und dieser Zustand dauert an bis zum Tage des Gerichts, wo die definitive Entscheidung eintritt, einerseits die caelestis promissio resp. die haereditas caelorum, andererseits die poena aeterna in der Gehenna[1]. So sind bei Tertullian die alten jüdischen Jenseitsvorstellungen noch ganz lebendig und gestalten seine Schilderung der Unterwelt und seiner Bewohner, wenn er auch als Schrifttheologe seine Position auf Lucas 16 aufbaut; es sind dieselben Vorstellungen, welche wir in der Schrift *περὶ τοῦ παντός* vorgetragen fanden. Tertullian verweist auf eine ausführliche Darstellung seines Standpunktes in der verlorenen Schrift de paradiso: habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini.

Bereits hat sich nämlich eine Opposition erhoben, die diesen jüdischen Sauerteig ausmerzen will, und zwar nicht allein aus den Reihen der Gnostiker und Marcioniten, sondern aus den Kreisen der Katholiken selbst. Sie richten mit Nachdruck die Frage an Tertull.: Omnes ergo animae penes inferos, inquis? (de anima c. 58). Tertull. beruft sich für seinen Standpunkt auf den Lukasbericht: Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria; habes pauperem et divitem. Und auf die Gegenfrage des Tertull.: Cur enim non putes animam puniri et foveri in inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius? geben sie die Antwort: quia salvum debet esse in iudicio divino negotium suum sine ulla praelibatione sen-

quae sinus dicta sit Abrahae, ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus.

1) Vgl. adv. Marc. IV, 34: Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat, tunc apparitura caelesti promissione, quam Marcion suo vindicat, quasi non a creatore promulgatam. Dazu de anima c. 55: in Abrahae sinu expectandae resurrectionis solatium capere.

tentiae; tum quia et carnis operienda est restitutio ut consortis operarum atque mercedum. Diese Oppositionellen wollen also keine vorläufigen Strafen und Belohnungen der Seelen in der Unterwelt anerkennen, da sie diese Entscheidungen mit dem Endgericht bei der Auferstehung von den Toten verknüpfen, denn das Fleisch als Mitbeteiligter an den Taten während des Erdenwandels müsse mit der Seele Lohn und Strafe erhalten, auch dürfe das Urteil Gottes nicht präjudiziert werden [1].

Daneben steht eine zweite Gruppe, welche die These vertritt, daß Lohn und Strafe unmittelbar nach der Trennung der Seele vom Körper erfolge, ein Interimszustand überhaupt nicht statthabe, daß vielmehr die Seelen der Gläubigen sofort zum Herrn gelangen, die der Gottlosen in die Unterwelt. Sie gehen von dem Grundsatze aus, daß es für die Seelen der fideles unwürdig sei, nach wie vor in die Unterwelt hinabzusteigen, um dort in sinu Abrahae expectandae resurrectionis solatium capere (de anima c. 55). Für sie ist der Descensus Christi ad inferos ein heilsgeschichtlicher Akt, der zur Folge gehabt, ne nos adiremus. Wahrscheinlich im Sinne des Paulus (1. Kor. 15, 26. 55) ist nach ihrer Ansicht durch den Tod Christi am Kreuze der Tod überwunden, deshalb gehen die Gläubigen sofort vom Tode ins himmlische Leben ein. Sie wollen nicht gelten lassen, daß nach dem Descensus die Unterwelt noch weiter den Heiden sowohl wie den Christen als carcer diene, so daß zwischen ihnen kein Unterschied bestehe [2]. Dabei berufen sie sich auf den Gemeindeglauben von der Herausführung der Patriarchen und Propheten aus der Unterwelt im Gefolge des auferstandenen Herrn [3]. Sie leben offenbar des Glaubens, daß durch den Tod Christi sie erlöst sind und sofort in das Paradies aufgenommen werden. Das schließt den Glauben an die Auferstehung von den Toten und an das Endgericht nicht aus.

1) Diese Gegner wollen die Körperlichkeit der Seele nicht anerkennen, für die der Realist Tertullian so energisch eintritt. 2) Ceterum quod discrimen ethnicorum et Christianorum, si carcer mortuis idem? 3) Immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint. Loofs hat das Akumen dieses Satzes nicht verstanden, indem er in seiner Abhandlung dies als Meinung des Tertullian hinstellt. Tert. wehrt sich im Gegenteil, wie wir noch sehen werden, gegen die Anerkennung dieses Glaubensstückes.

Wegen dieser ihrer Haltung bezichtigt Tertull. seine Gegner der superbia; sie, die Knechte, wollen mehr sein als der Herr, und sie, die Schüler, wollen den Meister übertreffen (Luc. 6, 40), der doch ebenfalls nach seinem Tode, da er als Mensch gestorben nach der Schrift und als Mensch begraben nach der Schrift, dem menschlichen Gesetze sich unterzogen und in der Unterwelt geweilt habe, um von dort in den Himmel emporzusteigen[1]. Auf dieser Tatsache beruhe der Glaube an die unterirdische Region der Unterwelt[2]. Mit Berufung auf 1. Thess. 4, 15 f. weist Tertull. darauf hin, daß eine Seele noch nicht zum Himmel hinaufeilen könne, solange Christus zur Rechten seines Vaters sitze und solange noch nicht der Ruf Gottes durch die Trompete des Erzengels erschalle, und die, welche der Herr bei seiner Ankunft auf Erden vorfinden würde, noch nicht ihm entgegen in die Luft entrückt wären mitsamt den zuvor in Christo Entschlafenen und Auferstandenen. In Konsequenz dessen stellt er die apodiktische Behauptung auf: nulli patet caelum, terra adhuc salva, ne dixerim, clausa; cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum. Und gegenüber dem Einwurfe der Gegner von der Übersiedlung der Patriarchen und Propheten ins Paradies führt er als Gegenbeweis zwei Autoritäten an, nämlich den Apokalyptiker Johannes, der in der Region des Paradieses unter dem Altare nur die Seelen der Märtyrer geschaut habe (c. 6, 9), und die Perpetua, die am Tage ihres Martyriums ebenfalls nur die Seelen ihrer commartyres erblickt habe. Also nur das Martyrium eröffnet den Himmel; die romphaea als paradisi ianitrix macht nur denen

1) Quodsi Christus deus, quia et homo mortuus secundum scripturas et sepultus secundum easdem, huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferum subterraneam credere. 2) Bei dieser Gelegenheit gibt Tert. folgende Schilderung der Lage der Unterwelt: Nobis inferi non nuda cavositas nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas, siquidem Christo in corde terrae triduum mortis legimus expunctum, id est in recessu intimo et interno et in ipsa terra operto et intra ipsam clauso et inferioribus adhuc abyssis superstructo.

Platz, qui in Christo decesserint, non in Adam[1], daher leistet sich Tertullian auf die Einrede: Quod discrimen est ethnicorum et Christianorum, si carcer mortuis idem? den allgemeinen Satz: Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte; si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. tota paradisi clavis tuus sanguis est[2]. Der gewöhnliche Tod eines Christen — das sind die mortui in Adam — hat nur die sequestratio apud inferos in diem domini zur Folge.

Man muß bekennen, daß die vorgebrachten Argumente sehr fadenscheinig sind. Denn die von Tertull. angezogenen Zeugen, Johannes und Perpetua, haben doch mit keiner Silbe angedeutet, daß sie in den von ihnen geschauten Örtlichkeiten nur die Seelen der Märtyrer vorgefunden haben, die Worte „nullas alias" und „solos" sind willkürlich eingetragen, um durch diesen Advokatenkniff den Gegnern Sand in die Augen zu streuen. Perpetua und Saturus wollen doch in ihren Visionen die von ihnen erhofften Freuden im Himmel mit den voraufgegangenen Märtyrern durchkosten, um das eigene Martyrium desto standhafter ertragen und andere in ihrer Standhaftigkeit bestärken zu können. Welches Interesse konnte für sie in diesem Augenblick das Los anderer Gerechter erwecken! Dabei bleibt es höchst fraglich, ob die Worte, welche Tertull. im Auge hat, nämlich in c. 13: et coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras = *καὶ ἠρξάμεθα ἐκεῖ πολλοὺς τῶν ἀδελφῶν ἐπιγινώσκειν, ἀλλά γε καὶ τοὺς μάρτυρας* überhaupt im Sinne des Tertull. dahin zu deuten sind, daß die dort versammelten Brüder sämtlich Märtyrer sind; man müßte denn die Worte „sed et martyras" epexegetisch fassen: „die auch (zugleich) Märtyrer sind". Perpetua und Saturus treffen doch auch vor den Toren zum Throne Gottes den Bischof Optatus und den Lehrer Aspasius und unterhalten sich mit ihnen in dem viridarium sub arbore rosae, wo sie nach c. 11 die in der Ver-

1) Vgl. auch de resurr. carn. c. 43: Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis diversurus. 2) Das ist aber wiederum ein geschickter Advokatenkniff, da ja nicht die verschiedene Todesart, sondern die Differenz in den Aufenthaltsorten der Toten zwischen Heiden und Christen in Frage steht. Es können doch nicht alle Christen den Märtyrertod erleiden.

folgung voraufgegangenen Märtyrer erblickt haben. Es scheint hier eine Flüchtigkeit von seiten des Tertull. vorzuliegen, die auch in der Ungenauigkeit der Angabe zu erblicken ist, daß es sich um eine Vision der Perpetua handele, während die Vision in Wahrheit auf Saturus zurückgeht, dessen schriftlicher Aufzeichnung wir sie auch verdanken.

Nun werden die Gegner niemals geleugnet haben, daß der Lohn der Märtyrer in ihrem direkten Eingehen in den Himmel besteht, denn das war ja allgemeine Glaubensüberzeugung, aber sie konnten sich zugleich auf das Kerygma von Christus berufen, daß die Patriarchen und Propheten den Appendix bei der Auffahrt des Herrn aus der Unterwelt gebildet hätten. Das haben sie auch mit Nachdruck getan und insofern vertreten sie ein Stück altchristlicher Tradition, aber sie erscheinen als Neuerer, wenn sie den Zwischenzustand der Seelen im Hades leugnen und statt dessen einen sofortigen Aufstieg der gerechten Seelen zu Gott behaupten. Umgekehrt gibt Tertullian ein Stück der altchristlichen Idee vom Descensus Christi preis, indem er sämtliche Seelen der vor- und nachchristlichen Zeit, abgesehen von den Märtyrern, bis zur Auferstehung in der Unterwelt aufbewahrt sein läßt.

Damit ist Tertullians Stellung zu diesem Stück des Kerygma von vorn herein gekennzeichnet. Es ist bezeichnend, daß wir in keiner seiner Schriften, abgesehen von der Schrift de anima, einen Hinweis auf den Descensus und die Predigt in der Unterwelt finden. In Cap. 7 de anima antwortet er auf die Frage: Quid est autem illud quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem iudicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit? mit den Worten: Puto, ad animas patriarcharum. Wie nicht anders zu erwarten, beschränkt er die Abzweckung des Descensus auf die alttestamentlichen Gerechten, wenn er auch nur aus ihrer Zahl die Patriarchen heraushebt. Dies erkennt man aus der zweiten Stelle c. 55: nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. Hier klingt die Aussage zunächst orthodox im altchristlichen Sinne. Aber was begreift Tertull. unter dem Ausdruck compotes sui facere? „Teilhaftig machen seiner Person“ kann m. E. nichts anderes bedeuten als „Kenntnis ver-

schaffen von seiner Person“ [1]. Christus hat sich also in der Unterwelt den Patriarchen, Propheten und andern Gerechten, die auf ihn warteten, vorgestellt, hat auch wohl gepredigt und sie zu seinen Jüngern gemacht, aber daß dies für sie einen äußeren Effekt, d. h. die Befreiung aus der Unterwelt zur Folge gehabt hat, geht aus der unbestimmten Fassung nicht hervor und ist durch die folgenden Erörterungen ausgeschlossen. Die alttestamentlichen Frommen bleiben in dem refrigerium der Unterwelt bis zur zweiten Parusie.

Wer sind nun die hier von Tertullian bekämpften Gegner? Um diese Frage zu beantworten, muß ich noch einmal auf die von Irenäus adv. haer. V, 31 gezeichneten Opponenten zurückkommen. Denn diese zeigen in vieler Hinsicht auffallende Berührungspunkte mit denen des Tertullian, da sie den Abstieg der Seelen nach der Erlösung durch Christus leugnen. Diese deuten den Begriff „inferi“ um, indem sie darunter die irdische Welt verstehen: der innere Mensch lasse den Körper hier auf Erden zurück und steige beim Tode in den supercaelestem locum. Sie verstehen also unter dem von Christus gebrachten Heilsgut die Befreiung des inneren Menschen aus der sündigen Welt und erwarten den Empfang des Heilsgutes nicht von der ungewissen Zukunft, sondern unmittelbar nach der Trennung der Seele vom Körper. Das gilt natürlich nur von den gerechten Christen; das Schicksal der Gottlosen wird nicht weiter erörtert, aber man kann mit Bestimmtheit annehmen, daß diese in die Unterwelt kommen, um hier bestraft zu werden. Ein Interimszustand in der Unterwelt sowohl für die Gerechten wie für die Gottlosen wird abgelehnt, ohne daß das Problem der Auferstehung von den Toten berührt wird. Das läßt doch darauf schließen, daß sie eine Auferstehung im kirchlichen Sinne akzeptieren, wenn sie auch gewisse Restriktionen machen. Nicht deutlich wird, ob sie den Körper nach gnostischer Theorie vom Empfang des Heilsgutes bei der Auferstehung ausschließen. Ihnen hält nun Irenäus entgegen, daß doch der Herr sofort

1) Den Ausdruck finden wir auch sonst bei Tertull. Vgl. Scorp. c. 12: Paulus, quem paradisi quoque compotem fecit ante martyrium — ad. Hermog. c. 22: nonne proinde nos et de caelo et de terra compotes reddidisset significando unde ea operatus — de pallio c. 2: qui vero divinas lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus.

vom Kreuze weg hätte aufsteigen müssen, den Körper der Erde zurücklassend[1]; statt dessen hätte er das Gesetz der Toten eingehalten, hätte drei Tage in der Unterwelt geweilt und wäre darauf im Fleische aufgestanden. Auch Tertullian weist seine Gegner auf diese observatio legis humanae hin und betont, daß der Jünger nicht über dem Meister stehe[2]. Daraus folgern beide, daß auch die Christen nach ihrem Tode in die Unterwelt eingehen müssen, dort die ihnen von Gott bestimmte Zeit der Auferstehung abwarten und nach ihrer Auferstehung in den Himmel aufgenommen werden, so viele der Herr dazu würdig befinden wird[3]. Nun gewinnen wir aus den Ausführungen des Tertull. nicht den Eindruck, als hätte er Häretiker vor sich, denn in diesem Falle hätte er sicherlich einen andern Ton in der Polemik angeschlagen. Auch Irenäus rechnet seine Gegner nicht zu den Häretikern, er bezeichnet sie vielmehr als gleichsam ex his, qui putantur recte credidisse, als solche qui dicunt in dominum credere, die aber haereticos sensus in se habent resp. deren sententiae ab haereticis sermonibus transferuntur, zugleich sind sie ignorantes dispositiones dei et mysterium iustorum resurrectionis et regni (ibid. c. 32, 1); er wirft ihnen vor, daß sie supergrediuntur ordinem promotionis iustorum et motus meditationis ad incorruptelam ignorant; Deutlich unterscheidet er sie von den Häretikern, denn von diesen heißt es: haeretici enim despicientes plasmationem dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem dei et totum supergredientes deum sensu, simulatque mortui fuerint, dicunt se supergredi caelos et demiurgum et ire ad Matrem vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, Patrem. Dies sind genuine Gnostiker; mit ihnen haben die Gegner nur allgemeine Berührungspunkte gemeinsam, die sich in der Anschauung von dem sofortigen Aufstieg der Seelen nach dem Tode dokumentieren, aber von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen. Es sind gut

1) c. 31, 1: sed super crucem expirans, confestim utique abiisset rursum, relinquens corpus terrae und ibid. 2: quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit. 2) Iren. zitiert wörtlich Luc. 6, 40, Tertull. spielt auf Matth. 10, 24 an. 3) Vgl. Iren. ibid. c. 31, 2: sic et nos sustinere debemus definitum a deo resurrectionis nostrae tempus, praenuntiatum a prophetis et sic resurgentes assumi quoquot dominus ad hoc dignos habuerit.

katholische Christen, die, teils von religiös-soteriologischen Gedanken, teils von spekulativ-spiritualistischen Interessen geleitet, den grobmassiven eschatologischen Jenseitsvorstellungen entgegentreten und die dafür angeführten Prophetensprüche allegorisch umdeuten, wie wir aus den Worten des Irenäus c. 35, 1 ersehen: si autem quidam tentaverint allegorizare haec, quae eiusmodi sunt. Irenäus bemüht sich krampfhaft, die urchristliche Eschatologie ohne Abstriche zu konservieren resp. sie noch weiter auszugestalten. Denn nach ihm verläuft die Ökonomie Gottes betreffs der letzten Dinge in folgenden Stufen: 1. in dem Eingehen der frommen Seelen in das refrigerium der Unterwelt, 2. in der Auferstehung der Gerechten behufs Vereinigung mit ihren Leibern nach bestimmter Wartezeit, 3. in der Teilnahme am messianischen, d. h. tausendjährigen Reiche als dem Beginn der Unverweslichkeit, 4. in der assumtio selbst nach erfolgter allgemeiner Auferstehung und allgemeinem Weltgericht. Das war für die Oppositionellen eine zu starke Belastung ihrer geistigen wie religiösen Verfassung. In ihnen erhebt der hellenische Geist sein Haupt gegen den jüdischen Einschlag. Der Gedanke an die Unsterblichkeit der Seele hatte die ernsten Gemüter gepackt. Für die leibliche Auferstehung in der grobsinnlichen Form zeigte man in den gebildeten heidnischen Kreisen nur Hohn und Spott. Wollte also das Christentum Universalreligion werden und seine Konkurrenten siegreich aus dem Felde schlagen, mußte es dem allgemeinen religiösen Bedürfnis des antiken Menschen entgegenkommen und ihm die Verbindung mit der Gottheit nach dem Tode garantieren. Denn darauf beruht ja die große Zugkraft der gnostischen und orientalischen Mysterienkulte in der griechisch-römischen Welt, daß sie dieses Verlangen ihrer Adepten zu stillen suchten und ihnen Anwartschaften für die Himmelsreise auf den Weg gaben. Was Wunder, wenn auch katholische Kreise, je mehr das Christentum in der heidnischen Gesellschaft festen Fuß faßte, von diesem Geiste ergriffen wurden und ihr religiöses Bedürfnis nicht befriedigt fühlten, wenn ihnen der Eingang in die Unterwelt in sichere Aussicht gestellt und für den Aufstieg in die himmlische Welt sie auf eine unsichere Zukunft vertröstet wurden. Und hatte nicht das Diasporajudentum, vor allem das alexandrinische in der Person des Philo bereits kräftig in dieser

Richtung dem Christentum vorgearbeitet? Diese Strömungen haben durch die Apologeten neue Nahrung erhalten, denn es waren sicherlich nicht ausschließlich Gnostiker, welche die von Justin mit so großer Entrüstung zurückgewiesene These vertraten: *ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Dial. c. Tryph. c. 80; 307 A). Gnostisch wurde die Ansicht erst durch die besondere Einkleidung des Gedankens; diese feine Linie hat Irenäus deutlich gezogen. Und wiederum war es eine historische Notwendigkeit, daß diese neue Strömung in der alexandrinischen Religionsphilosophie eines Clemens und Origenes ihre wissenschaftliche Begründer und Verteidiger erhielt, denn früher oder später mußte diese Entwicklung innerhalb des Christentums eintreten, sobald man sich mit Bewußtsein auf den Boden der Antike stellte.

Man nehme nur den Protrepticus des Clemens Alex. zur Hand. Mit welch' lebhaften Farben malt er seinen heidnischen Lesern die Herrlichkeit und Glückseligkeit des christlichen Heilsgutes vor die Augen! Mußte nicht ein Jeder bei den Worten: *ἢ τίς οὐρανοῦ πολίτης εἶναι δυνάμενος ἔρεβος διώκει, ἐξὸν παράδεισον γεωργεῖν καὶ οὐρανὸν περιπολεῖν καὶ τῆς ζωτικῆς καὶ ἀκηράτου μεταλαμβάνειν πηγῆς, κατ' ἴχνος ἐκείνης τῆς φωτεινῆς ἀεροβατοῦντα νεφέλης, ὥσπερ ὁ Ἰλίας, θεωροῦντα τὸν ὑετὸν (τὸν σωτήριον;*[1] der Hoffnung leben, daß ihm bei Annahme des christlichen Glaubens als Lohn unmittelbar nach dem Tode das Reich der Himmel winke?. Oder konnte er noch bei den Worten in Protr. XII, 118, 4; I, p. 83 ed. Stähl.[2] Zweifel im Herzen tragen, daß er Gott schauen und die im Himmel verborgenen Güter genießen werde? Clemens verrät mit keinem Worte, daß die frommen Seelen nach wie vor erst in die Unterwelt hinabgehen müssen, vielmehr redet er unbedenklich von einer *εἰς οὐρανοὺς πορεία*, um *τῆς ἀληθοῦς ἀναπαύσεως ἀναλαμβάνειν* (Paedag. III, 39, 1. 2; I, p. 259 ed. Stähl.), und deutet

1) Protr. X, 92, 3; I, p. 68 ed. Stähl. 2) *ἐὰν ἐθέλῃς μόνον, νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἁπάσης ἔσῃ τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, τῶν ἐμοὶ τετηρημένων, »ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη« τινός.*

die Worte 1. Kor. 13, 12: *τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* als die *ἐπαγγελία μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγήν, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ ἐπὶ νοῦν ἀνθρώπου ἀνέβη* (Paedag. I, 37, 1: I, p. 112 ed. Stähl.). Freilich winken jene jenseitigen Heilsgüter nur denjenigen unsterblichen Seelen, die sich eines reinen Tugendlebens während ihres Aufenthaltes auf Erden befleißigt haben. Als relativistisch angehauchter Theologe statuiert Clemens verschiedene Grade der Erkenntnis und verschiedene Stufen der ethischen Vollkommenheit, dementsprechend sind auch die Grade der himmlischen Seligkeit ganz verschiedene. Da tritt uns der wahre christliche Gnostiker entgegen, der bereits hier auf Erden ein engelgleiches Leben geführt und auf diese Weise schon jetzt die göttliche Vollkommenheit erlangt hat[1]. Er steht in keiner Weise hinter dem Märtyrer zurück, der *εὐθαρρήσας πρὸς φίλον τὸν κύριον* eilt und von dem Herrn *διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα* mit dem homerischen *φίλε κασίγνητε* angeredet wird (Strom. IV, 14, 2; II, p. 254 ed. St.), dem der *ἐνδοξότατος μισθὸς ἐν οὐρανῷ* bevorsteht (Strom. IV, 84, 3; II, p. 285 ed. St.). Die *μαρτυρία δι' αἵματος* als die *πύλη τοῦ θανάτου* ist die *ἀρχὴ τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς* (Strom. IV, 44, 1; II, p. 268 ed. St.). Aber nicht allein, wie Tertullian als Montanist glauben machen will, die *πρὸς θεὸν ὁμολογία* ist eine *μαρτυρία* und erhält sofort den himmlischen Lohn, vielmehr steht mit ihr auf gleicher Linie die reine, tugendhafte Seele, daher heißt es: *πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτευσαμένη ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ὑπακηκουῖα, μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ, ὅπως ποτὲ τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, οἷον αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα. πρὸς δὲ καὶ τὴν ἔξοδον προχέουσα.* Die wahren Gnostiker, d. h. die Philosophen Gottes, verbleiben nicht in der Hebdomas, sondern sie sind *ἀγαθοεργίᾳ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀχορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες*[2] (Strom. VI, 108, 1; II, p. 486 ed. St.). Sofort nach dem Tode treten sie die Reise durch die heilige Hebdomas in die *πατρῴα αὐλή*, d. h. in die Ogdoas an (Strom. VII, 57, 5; III, p. 42 ed. St.). Denn das gnostische Ge-

1) Vgl. *θεοειδὴς καὶ θεοείκελος* (Strom. VI, 72, 2; II, p. 468 ed. St.), *ἐξομοιούμενος ἤδη θεῷ* (Strom. VII, 3, 6; III, p. 5 ed. St.).
2) Vgl. Strom. VII, 13, 1; III, p. 10 ed. St.

heimnis der Hebdomas ist nach der allegorischen Deutung von Ps. 33, 14 die *ἀποχὴ κακῶν*, das Geheimnis der Ogdoas die *ἐνέργεια ἀγαθῶν* (Strom. IV, 109, 3; II, p. 296 ed. St.); dementsprechend verbleiben die Seelen derjenigen, welche bloß sich vom Bösen enthalten haben, in der Hebdomas, die Seelen derjenigen, die durch *ἀγοθοεργία* die *θεία ἐξομοίωσις* erreicht haben, empfangen die *κληρονομία ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας*, d. h. sie genießen die *ἀκόρεστος θεωρία εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ*. So faßt denn Clemens die christliche Hoffnung zusammen in dem Satze: *ἦν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν οὐ χρόνῳ τινὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι.*

Diese Ausführungen erinnern in vielen Punkten nur zu sehr an die Jenseitsvorstellungen eines Valentinianers, denn im Grunde versteht Clemens unter Erlösung nichts anderes als die Befreiung der in die Sinnenwelt hinabgesunkenen und in den Körper eingekerkerten Seele aus der Gefangenschaft und ihre Zurückführung in die obere Welt. Die vom Körper befreite Seele steigt nicht sofort in die obere Welt, vielmehr erfolgt dieser Aufstieg in Stufen je nach dem Grade der Erkenntnis und Reinigung. Sowohl die Seelen der Ungerechten wie der Gerechten machen eine Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren durch, eine *προκοπή*[1]. Clemens vergleicht dies mit den verschiedenen Stufen der kirchlichen Hierarchie. Wie man dort vom Diakonen zum Presbyter und Bischof emporsteigt, so werden die Gerechten zunächst *διακονεῖν*, darauf *ἐγκαταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης*, zuletzt *εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξάνειν*[2]. Die gereinigten Seelen[3] werden Engel, rücken

---

1) Vgl. Ecl. proph. 56, 6; III, p. 153 ed. St.: *καὶ πάλιν ἐπαναβησόμενοι κ⟨ατὰ⟩ προκοπὴν ἀφίξονται ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν* — ibid. 57, 2: *ἕκαστος γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν προκοπὴν οἰκείαν ἔχει τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν.* 2) Vgl. Strom. VI, 107, 2; II, p. 485 ed. St.: *ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασὶν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας.* 3) Der Gedanke der Reinigung spielt bei Clemens und später bei Origenes eine große Rolle und ist an die Stelle des urchristlichen Gedankens der Sünden-

in die Ordnung der Erzengel auf, bis sie den Vollendungszustand [1], d. h. die ewige Schauung Gottes in seliger Ruhe erlangen [2]. Das begreift Clemens unter dem Begriffe der *ἀποκατάστασις* [3].

Angesichts derartiger Vorstellungen nimmt es nicht weiter Wunder, wenn für Clemens die altchristliche Eschatologie jede Bedeutung verloren hat, da ja das Ziel der philosophischen Gnosis die Rückkehr der unsterblichen Seele in die fruhere Heimat, ihre Vereinigung mit der ewigen Gottheit ist. Mit keinem Worte streift er den Gedanken an das tausendjährige Reich [4], selbst die bei den Christen des zweiten Jahrhunderts so glühende Sehnsucht nach der Wiederkunft Christi zum Gericht tritt in den Hauptschriften sehr zurück [5]. Auch der Gedanke der *ἀνάστασις* kommt nicht zur klaren Entwicklung, da der wahre Gnostiker keineswegs von der Auferstehung den Empfang des höchsten Gutes, die Beseligung erwartet, wenigstens geht Clemens in den Strom. auf diesen Punkt nicht näher ein. Nur in dem Paedagogus benutzt er wiederholt die Vorstellung der Auferstehung, kündigt sogar eine besondere Schrift *περὶ ἀναστάσεως* an (Paed. I, 47, 1; I, p. 118 und II, 104, 3; I, p. 219 ed. St.); aber es ist bei der Ankundigung geblieben; nach den beiden Proben würde sie die christliche Lehre allegoristisch umgedeutet haben. Eine Schilderung der *σαρκὸς ἀνάστασις* im vulgärchristlichen Sinne suchen wir vergebens; es

---

vergebung getreten. Das ist offenbar aus der heidnisch-philosophischen Kathartik geflossen.

1) Vgl. Ecl. proph. 57, 4 f.: *οἱ τελειωθέντες εἰσὶν ἐξ ἀνθρώπων, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φυσιν.* 2) Ecl. proph. 56, 7: *ἀλλ' εἶναι ἐν ἀναπαύσει καὶ πρὸς μόνῃ τῇ θεωρίᾳ τοῦ θεοῦ.* 3) Vgl. Strom. VII, 56, 5; III, p. 41 ed. St.: *ἔπειτα καθαροὺς τῇ καρδίᾳ γενομένους κατὰ τὸ προσῆκὲς τοῦ κυρίου προσμένει τῇ θεωρίᾳ τῇ ἀιδίῳ ἀποκατάστασις.* Dazu Ecl. proph. 56, 3; 57, 5.

4) Man kann schwerlich auf Ecl. proph. c. 57, 5 hinweisen: *οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χίλια ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων.* Clemens scheint sogar den Chiliasmus direkt verworfen zu haben, wenn die Worte Strom. VII, 74, 7; III, p. 53 ed. St.: *ὃς καὶ τῶν κοσμικῶν καίτοι θείων ὄντων ἐπαγγελιῶν κατεμεγαλοφρόνησεν* mit gewissem Rechte auf die Verachtung der Genüsse im irdischen messianischen Reiche von seiten des christlichen Gnostikers gedeutet werden. 5) Vgl. Quis div. salv. 42, 16 f.; Ecl. proph. 56, 1; Adumbr. in Joh. 2, 28.

handelt sich mehr um eine äußere Anwendung des Wortes *ἀνάστασις*[1]. Das Bekleidetwerden des Sterblichen mit der Unvergänglichkeit wird im Gegensatz zu Paulus 1. Kor. 15, 53 auf das Ablegen der Werke des Fleisches gedeutet; das *ἀχόρεστον τῆς ἐπιθυμίας τὸ εἰς ἀσέλγειαν ῥέον* wird durch die *ἐγκράτεια* gemeistert und daher streben die Christen *αὐτῇ καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν* dem engelgleichen Leben nach (Paed. II, 100, 2; I, p. 217 ed. St.). Ebensowenig denkt Clemens bei dem letzten Trompetenschall nach 1. Kor. 12, 52 an die Ankündigung der Ankunft des Herrn, sondern an das Signal bei Vollendung des irdischen Lebenslaufes eines christlichen Athleten, der von Christus für würdig befunden wird der oberen *πατρίς, εἰς ἣν μετὰ στεφάνων καὶ κηρυγμάτων ἀγγελικῶν ἐπανέρχεται* (Quis div. salv. 3, 6)[2]. Ziehen wir das Fazit aus dem vorgelegten Material, so wird uns deutlich, daß die jüdische Apokalyptik mit ihrer dramatischen Schilderung des Endes ihr Heimatsrecht in der alexandrinischen Religionsphilosophie eingebüßt hat, die jüdisch-christliche Unterwelt hat sich in einen Reinigungsort für alle unerlösten Seelen verwandelt.

Nicht anders steht es mit Origenes. Seine Gedanken über die eschatologischen Fragen bilden nur die konsequente Fortsetzung und Ausbildung der Lehren des Clemens. In ihm kommt ja der hellenische Geist noch stärker zum Durchbruch und zeigt seine Religionsphilosophie die nächste Verwandtschaft mit derjenigen des Neuplatonismus[3]. Ausdrücklich bezeichnet er die sichtbare Welt im Vergleich zu dem *κόσμος νοητός*, aus dem

1) Vgl. Paedag. I, 29, 3; I, p. 107 — ibid. I, 92, 1; I, p. 144 — Protrept. VIII, 80, 4; I, p. 61 ed. St. — Quis div. salv. 42, 15. Doch nimmt Clemens an, daß die Seelen bei der Auferstehung sich mit den Körpern vereinigen (Adumbr. zu 1. Petr. 1, 3), nachdem die Gerechten in der oberen Welt zu Engeln geworden sind, die Bösen in der Unterwelt Läuterungsstrafen erlitten haben. 2) Dagegen deutet Clemens Ps. 150, 3 mit *καὶ γαρ ἐν ᾅχῳ σάλπιγγος ἀναστήσει τοὺς νεκρούς* und 150, 4a mit *τὴν ἐκκλησίαν λέγει τὴν μελετήσασαν τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν ἐν ἠχοῦντι τῷ δέρματι* (Paedag. II, 41, 4; I, p. 182 ed St.). Aber Clemens ist weit entfernt, die Auffrischung des Fleisches im vulgären Sinne zu akzeptieren.

3) Über die Seelenlehre vgl. die Abhandlung von Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes, Z. f. Theol. u. Kirche, 1900, S. 167 ff.

die Seelen in die Sinnenwelt hinabsteigen, als Hades[1]. Ja, er scheut sich nicht, ganz offen den Standpunkt zu vertreten, den Irenäus und Tertullian als unterchristlich bezeichnen, daß nämlich die Christen vor den alttestamentlichen Frommen den Vorzug haben, nicht mehr wie jene in die Unterwelt hinabgehen zu brauchen, sondern daß sie sofort nach dem Tode, wenn sie durch eigene Leistung *καλοὶ καὶ ἀγαθοί* geworden sind, das flammende Schwert durchschreiten, um ins Paradies zu Christus zu gelangen. Man lese nur den Schluß der Schrift *ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμίθου* (in libr. 1 Sam. Hom. II, op. Orig. tom. XI, p. 331 f. ed. Lommatzsch): *Περισσὸν δέ τι ἔχομεν ἡμεῖς οἱ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐληλυθότες; Τί περισσόν; Ἐὰν ἀπαλλαγῶμεν γενόμενοι καλοὶ καὶ ἀγαθοί, μὴ ἐπαγόμενοι τὰ τῆς ἁμαρτίας φορτία, διελευσόμεθα καὶ αὐτοὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν καὶ οὐ κατελισσόμεθα εἰς τὴν χώραν, ὅπου περιέμενον τὸν Χριστὸν οἱ πρὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ κοιμώμενοι ..... οὐ δυνάμεθα ἡμεῖς εἰπεῖν, ἐὰν καλῶς βιώσωμεν, κάλλιον καὶ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι;* Origenes ebenso wie Clemens findet vom Standpunkt seines Gottesbegriffes den Gedanken unerträglich, den gewisse Christen vertreten, daß nämlich Gott einem jeden nach seinen Verdiensten belohnt, insbesondere im Zorne gegen das Böse den Bösen Böses vergilt, statt einen Gott zu kennen, der zwar Leiden und Schmerzen verfügt, aber diese Medikamente bei den Sündern nur anwendet emendationis prospectu. Als Schrifttheologe führt er zum Beweise seiner Position an erster Stelle 1. Petr. 3, 18 ff. an, daß auch den Sündern der Flut die Hoffnung auf das Heil nicht verwehrt sei; er verweist ferner auf das Prophetenwort des Ezechiel betreffs der Restitution Sodoms und Gomorrhas (Ez. 16, 55), weiter auf Jes. 47, 14—15 und Ps. 77, 34 a. Alle Strafen haben nur einen erzieherischen

1) Vgl. de princ. IV, 10, p. 337 ed. Koetschau: *οὕτως οἱ ἐκεῖθεν, ἵνα οὕτως εἴπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ᾅδην τοῦτον καταβαίνουσι κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητηρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων.* Dazu Hieronymus, Epist. ad Avit. 11 (Migne, S. L. XXII, 1069 f.): Quibus dictis nititur adprobare et firmamentum, id est caelum, ad comparationem superioris caeli esse inferos, et hanc terram, quam incolimus, collatione firmamenti inferos appellari, et rursum ad comparationem inferorum, qui sub nobis sunt, nos caelum dici, id quod aliis infernus est, aliis caelum sit.

Zweck. Deshalb kommt Origenes zu dem Schluß: Ex quibus omnibus constat unum eundemque esse iustum et bonum legis et evangeliorum deum, et bene facere cum iustitia et cum bonitate punire, quia nec bonum sine iusto nec iustum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae (de princ. II, c. 5, 3). Gott ist der medicus animarum nostrarum. Wie ein Arzt zur Heilung des Körpers für diejenigen Gebrechen, die wir uns durch Essen und Trinken zuziehen, eine Kur austerioris ac mordacioris medicamenti anwendet, zuweilen, wenn es die Art des Gebrechens erfordert, rigore ferri et sectionis asperitate eingreift und wenn alles nichts hilft, mit Feuer das erkrankte Stück ausbrennt, um wie viel mehr muß der Arzt-Gott, der darauf ausgeht, diluere vitia animarum nostrarum, quae ex peccatorum et scelerum diversitate collegerant, derartige poenales curae zur Anwenduug bringen und zuletzt etiam ignis inferre supplicium his, qui sanitatem animae perdiderunt (de princ. II, 10, 6). Mit dem Grade der sittlichen Unvollkommenheit wächst auch der Grad der Strafe. Infolgedessen ist Origenes mit den jüdisch-christlichen Jenseitsvorstellungen ganz zerfallen. Die Drohungen mit dem ewigen Feuer für die Gottlosen sind nur für den gemeinen Buchstabenglauben vorhanden[1], es sind nur imagines für das geistige Verständnis. Ein sinnliches Feuer, das vorher existiert und in das die Sünder hineingetaucht werden, gibt es nicht, vielmehr ist das Feuer die eigene Sündhaftigkeit, welche das Gewissen peinigt. Daher hat Hieronymus, Ep. ad Avit. 7 (Migne S. L. XXII, 1065) richtig die Gedanken des Origenes also umschrieben: Ignem quoque Gehennae et tormenta, quae scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur. Et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis universa vitiorum seges exoritur, et quicquid feceramus in vita vel turpe vel impium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens conscientiae punitur ardore et poenitudinis stimulis confoditur[2]. Und was die Schrift

1) Vgl. c. Cels. V. 26. 2) Vgl. Hieronym., Apol. adv. Rufin. II, 7 (Migne, S. L. XXIII, 429): Ignes autem aeternos, quos intelligere soleat Origenes, puto quod te non fugiat, conscientiam videlicet peccatorum et poenitudinem interna cordis urentem.

und die kirchliche Überlieferung von der äußeren Finsternis aussagt, bezieht Origenes nicht auf irgend einen dunkeln lichtlosen Ort, sondern auf die Menschen, qui profundae ignorantiae tenebris immersi extra omne rationis et intellegentiae lumen effecti sunt (de princ. II, 10, 8)[1]. Unterwelt und Hölle sind letztlich Vorstellungen, die jeder Realität entbehren. Gott ist gewissermaßen das „Feuer", und zwar *ἀναλωτικὸν ἁμαρτημάτων καὶ τῆς κακίας*, und ihm als dem guten Gotte liegt die Pflicht ob, *μετὰ τὸ ἕκαστον φανῆναι ἀγωνισάμενον, ὁποίος γέγονεν ἀγωνιστής, ἀναλῶσαι τῷ πυρὶ τῶν κολάσεων τὴν κακίαν* (c. Cels. VI, 72). Dieses *πῦρ* ist ein *καθάρσιον*, das nicht nur der Welt zuteil wird, sondern auch *ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ καταναίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ἐπ' ἐκείνου τοῦ πυρός, καίοντος δὲ καὶ καταναίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένῃ οἰκοδομῇ »ξύλα, χόρτον ἢ καλάμην« οἰκοδομήσαντας* (c. Cels. V, 15). Alle die Peinigungen dienen ausschließlich der Heilung und der Reinigung[2]. Gott selbst erscheint dabei als Wohltäter[3].

Wie nun die Gottlosen durch Lauterungen zu höheren Stufen der Erkenntnis und Sittlichkeit fortschreiten, so müssen genau wie bei Clemens auch die Heiligen nach ihrem Tode allmählich von Stufe zu Stufe zu der Seligkeit emporsteigen. Nur dem Märtyrer bleibt seine bisherige Prärogative vorbehalten: *ὡς γενναῖος ἀθλητὴς αὐτὴν* (sc. *τὴν θλῖψιν*) *προσδεχόμενος*

1) Dabei hat Origenes noch folgende Deutung zur Hand: Videndum quoque est, ne forte etiam illud iste sermo significet, quod sicut sancti corpora sua, in quibus sancte et pure in huius vitae habitatione vixerunt, lucida et gloriosa ex resurrectione suscipient, ita et impii quique, qui in hac vita errorum tenebras et noctem ignorantiae dilexerunt, obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur, ut ea ipsa caligo ignorantiae, quae in hoc mundo interiora eorum mentis obsederat, in futuro per exterius corporis appareat indumentum. 2) Vgl. de orat. 29, 15: *μᾶλλον γὰρ ἡ ἀντιμισθία, »τῆς πλάνης« αὐτοῖς ἐγγίνεται, παραδιδομένοις »εἰς πάθη ἀτιμίας« ἥπερ τῷ φρονίμῳ πυρὶ καθαιρομένοις καὶ ἐν τῇ φυλακῇ ἐκπρασσομένοις μέχρι τοῦ ἐσχάτου κοδράντου ἕκαστον τῶν ὀφλημάτων.* 3) ibid.: *ἐν γὰρ τῷ πυρὶ καὶ τῇ φυλακῇ οὐκ ἀντιμισθίαν »τῆς πλάνης« ἀλλ' εὐεργεσίαν ἐπὶ καθάρσει τῶν ἐν τῇ πλάνῃ κακῶν.*

εὐθέως προσδέχεται καὶ »ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι«, ἧς μετ' οὐ πολὺ τῆς »ἐπὶ θλίψει« θλίψεως ἀπολαύσει (Exh. ad mart. c. 1). Die Märtyrer sind mit ihrem eigenen Blute getauft und gereinigt von aller Sünde, daher nehmen sie ihren Aufenthalt παρὰ τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ μετὰ τῶν συναγωνισαμένων (ibid. c. 39). Sie werden sofort mehr und größeres erkennen als der in den dritten Himmel entrückte Paulus, da sie nach Empfang der Gnosis nicht wieder zur Erde hinabsteigen, vielmehr werden sie gleich ihrem großen Hohenpriester die Himmel durchwandern, indem sie nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Geheimnisse empfangen und zuletzt die in Gott ἐναποτεθησαυρισμένα θεάματα, ἅτινα οὐδεμία φύσις τῶν ἐν σώματι μὴ πρότερον ἀπαλλαγεῖσα παντὸς σώματος χωρῆσαι δύναται (ibid. c. 13).

Die gerechten Seelen gelangen zunächst in einen auf der Erde gelegenen Ort, der in der Schrift das Paradies genannt wird. Bevor sie aber in das Paradies eintreten, werden sie, wenn sie der Reinigung bedürfen, von Christus in dem feurigen Flusse, der das Paradies umgiebt, mit der Feuertaufe getauft, nachdem sie auf Erden mit Wasser und dem heiligen Geiste getauft sind; nur die Inhaber dieser beiden letztgenannten Taufen können den Feuerfluß durchschreiten (in Luc. hom. XXIV, tom. V, p. 179 ed. Lomm.). Origenes bezeichnet diesen Ort als eruditionis locus resp. auditorium vel schola animarum, denn hier werden sie für eine gewisse Zeit in die wahre Erkenntnis dessen, was sie auf Erden gesehen, eingeführt und werden per horum omnium agnitionem et plenae scientiae gratiam von unbeschreiblicher Freude erfüllt. Origenes kennt also keinen Abstieg der Seelen in die ἀνάπαυσις der Scheol, wo sie bis zur Auferstehung verweilen, vielmehr gelangen die Seelen aus dem Paradiese, die einen schneller, die andern langsamer, in den Luftraum zwischen Himmel und Erde, dann in den Himmel, d. h. in die sogenannten Sphären, und von hier, immer ihrem Meister folgend, in die unsichtbare Welt. Sie werden dabei alle Geheimnisse des Himmels und der Erde, der Natur und der Geschichte, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, des Irdischen und Überirdischen kennen lernen. Sie werden die Ähnlichkeit Gottes erlangen im Schauen und Erkennen Gottes[1].

1) Vgl. de princ. II, 11, 7: Et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita

Wie ganz anders sind hier die Jenseitsvorstellungen gestaltet! Der griechische Intellektualismus hat die letzte Hülle des Judentums vom Christentum abgestreift, die alten Vorstellungen, für die die antignostischen Väter zum Teil so energisch in die Schranken getreten sind, sind als Mythen abrogiert. Die Theologie, die Spekulation hat den Sieg über den einfachen Volksglauben davongetragen. Der Geist Platos und Plotins beherrscht das ganze System auch auf dem Gebiete der Eschatologie, der sich besonders in der Frage der Auferstehung des Fleisches bemerkbar macht. Und Origenes ist sich der Differenz mit der kirchlichen Überlieferung voll und ganz bewußt gewesen. Wie für den gewöhnlichen Christen der einfache Glaube zur Seligkeit vollkommen genügt, so unterscheidet Origenes auch bei der Behandlung der letzten Dinge einen esoterischen und exoterischen Standpunkt. Deshalb kann er je nach Lage der Dinge seine Worte wählen und sich dem Schriftbuchstaben anbequemen, denn die Schrift ist in Rücksicht auf die Mehrzahl ihrer Leser geschrieben, sie will durch Furchterregung und Ausmalung der Strafen die Menschen vor den Lastern abschrecken und zur Tugendübung antreiben (c. Cels. III, 79; V, 15. 16); die grosse Masse braucht nichts andres zu wissen, als daß die Sünder einst bestraft werden (c. Cels. VI, 26). So wird in der Tat der Volksglaube durch Theologumena unterdrückt.

Welche Haltung nehmen nun die Alexandriner zu den Glauben an den Descensus ein? Wir können schon von vornherein erraten, daß sie von ihrem Standpunkte des Universalismus des Heils der Idee von der Erlösung der Verstorbenen der Vorzeit sympathisch gegenüberstehen mußten.

Clemens Alex. kommt an zwei Stellen seiner Stromateis auf den Descensus ad inferos zu sprechen. An erster Stelle II, 43, 5; II, 136 ed. St.) vertritt Clemens mit Berufung auf den Hirten des Hermas die Ansicht, daß die Apostel und Lehrer den vorher

---

crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus impedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum, et, ut ita dixerim, »facie ad faciem« rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum.

Entschlafenen den Namen des Sohnes Gottes gepredigt und sie getauft hätten, und zwar rechnet er zu den *δίκαιοι* einige *ἐν ἔθνεσι καὶ ἐν Ἰουδαίοις οὐ μόνον πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ νόμου κατὰ τὴν πρὸς θεὸν εὐαρέστησιν, ὡς Ἄβελ, ὡς Νῶε, ὡς εἴ τις ἕτερος δίκαιος*. Er schiebt aber dem Hermas die *δίκαιοι ἐν ἔθνεσι* unter, da dieser von heidnischen Gerechten nichts weiß. Folgt Clemens hier einer fremden Quelle, so nimmt er das gleiche Thema im Zusammenhang mit der Frage nach der Vorbereitung des Heils im Gesetz und in der griechischen Philosophie Strom. VI, 44, 1 ff.; II, 453 ed. St. wieder auf. Für ihn gilt gewissermaßen der apologetische Glaubenssatz: *Ἀλλ' ὡς κατὰ καιρὸν ἦκει τὸ κήρυγμα νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα*. Aus der von ihm zitierten Jesaiasstelle 49, 7—9 gewinnt er die Ansicht, daß unter den *οἱ ἐν δεσμοῖς* die Juden, unter *οἱ ἐν τῷ σκότει* die Heiden verstanden werden sollen. Den *κατὰ νόμον δίκαιοι* ging ab die *πίστις*, den *κατὰ φιλοσοφίαν δίκαιοι* ging ab nicht allein die *πίστις ἡ εἰς τὸν κύριον*, sondern auch das *ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας*. Wie es von den Juden gilt: *διὸ καὶ τούτους ἰώμενος ὁ κύριος ἔλεγεν ›ἡ πίστις σου σέσωκέν σε‹*, so von den Heiden: *αὐτίκα ἀποκαλυφθείσης τῆς ἀληθείας καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τοῖς προπεπραγμένοις μεταμέλονται*. Hat den ersteren der Herr selber die *πίστις* gebracht, so ist den letzteren die Wahrheit offenbart worden; unter den Trägern dieser Offenbarung begreift Clemens m. E. die Apostel und Missionare der christlichen Predigt.

Das veranlaßt nun den Clemens, von den Lebenden auf die vor Christi Ankunft Verstorbenen zu reflektieren. Hier nimmt er den Gedanken von der Predigt Christi in der Unterwelt auf. Er geht dabei aus von einer apokryphen Stelle: *λέγει ὁ Ἅιδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν*[1]. Als Redender tritt nicht der Ort auf, sondern

1) Nach Bousset, Kyrios Christos S. 33, 1 läßt sich das Zitat nicht so einfach aus Hiob 28, 22 u. Deuteron. 4, 12 ableiten (vgl. Zahn, Forschungen III, S. 94 f. und Stählin, Clemens und die LXX, S. 44). Clemens verwertet den Spruch in den Adumbrat. bei der Erklärung von 1. Petr. 3, 19. 20. Auch sollen die Naassener nach Hippolyt Refut. V, 8, 13, p. 91 ed. Wendland ihn gekannt haben, und

die *ἐν Ἅιδου καταταγέντες καὶ εἰς ἀπώλειαν ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες*. Das sind zugleich die *ἐπακούσαντες τῆς θείας δυνάμεώς τε καὶ φωνῆς*, die, wie man im Sinne des von Clemens zitierten Spruches ergänzen muß, das *εἶδος αὐτοῦ* nicht gesehen haben, sei es Juden, sei es Heiden. Ihre Seelen befinden sich in der Unterwelt, aber nicht in einer und derselben Verdammnis mit den Seelen der Sünder; denn eine solche Annahme wäre nicht die Sache eines *εὖ φρονῶν*, sondern eines *ἀδικίαν τῆς προνοίας καταχέων*. Dann aber hat die Predigt Jesu in der Unterwelt mit den dort weilenden Seelen der Sünder nichts zu schaffen, sondern gilt einzig und allein den Gerechten; eine Errettung der ersteren ist also ausgeschlossen. Aber steht ein solcher Standpunkt nicht im Widerspruch mit der Universalität der christlichen Heilsverkündigung? Das führt den Clemens zu dem von ihm wahrscheinlich selbst erhobenen Einwurf, daß doch nach der Schrift der Herr den in der Sündflut Umgekommenen, vielmehr Verstrickten und den im Gefängnis und in Haft Befindlichen die Heilsbotschaft verkündigt habe[1]. Unverkennbar liegt hier eine Anspielung auf 1. Petr. 3, 19. 20 vor, aber statt nun sich auf dieses Zeugnis für die Hadespredigt an die Sünder zu berufen, geht er auf den Gedanken der Heilspredigt weiter gar nicht ein, sondern nimmt Bezug auf seine vorher behandelte Bemerkung im zweiten Buche der Stromateis, daß die Apostel auch denen im Hades in Nachfolge des Herrn[2] das Evangelium gepredigt hätten und begründet dies also: *ἐχρῆν γάρ, οἶμαι, ὥσπερ κἀντεῦθα, οὕτως δὲ κἀκεῖσε τοὺς ἀρίστους τῶν μαθητῶν μιμητὰς γενέσθαι τοῦ διδασκάλου, ἵν' ὃ μὲν τοὺς ἐξ Ἑβραίων, οἱ δὲ τὰ ἔθνη εἰς ἐπιστροφὴν ἀγάγωσι, τουτέστιν τοὺς ἐν δικαιοσύνῃ τῇ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φιλοσοφίαν βεβιωκότας μέν, οὐ τελείως δέ, ἀλλ' ἁμαρτητικῶς διαπεραμένους τὸν βίον*. Clemens kennt also auch eine Predigt des

denselben Spruch in der Fassung des Clemens zitiert Hippolyt in einem Fragment aus *περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα* (vgl. Hippolytus Bd. I, 2. 268 ed. Achelis).

1) *τί δ'; οὐχὶ δηλοῦσιν εὐηγγελίσθαι τὸν κύριον τοῖς τε ἀπολωλόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ, μᾶλλον δὲ πεπεδημένοις, καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ τε καὶ φρουρᾷ συνεχομένοις*: (45, 4). 2) Clemens irrt sich, wenn er behauptet, in Strom. II, 44, 1 nachgewiesen zu haben, daß die Apostel in Nachfolge des Herrn in dem Hades gepredigt hätten, denn der zitierte Hermas nennt nur die Apostel.

Herrn in der Unterwelt; seine besten unter den Jüngern sollen Nachahmer des Herrn insofern gewesen sein, als sie nicht nur hier auf Erden, sondern auch in der Unterwelt die Predigt Jesu fortgesetzt haben, aber — und das ist zu beachten — Clemens teilt die Aufgabe: Christus übernimmt die Predigt an die Juden, die Apostel an die Heiden, sodaß beide sich keine Konkurrenz machen. Aber — und das ist wieder charakteristisch — die Predigt wendet sich nicht an alle Verstorbenen, sondern unter den Juden an die, welche *ἐν δικαιοσύνῃ τῇ κατὰ νόμον*, unter den Heiden an die, welche *ἐν δικαιοσύνῃ τῇ κατὰ φιλοσοφίαν* gelebt haben. Freilich haben beide Gruppen dies gemeinsam, daß sie *οὐ τελείως, ἀλλ' ἁμαρτητικῶς* ihr Leben vollendet haben. Da vernehmen wir einen Gedanken, den wir bei dem Presbyter des Irenäus und in der Epistola kennen gelernt haben, den Clemens aus dem Hirten des Hermas bezogen hat, daß nämlich auch die Frommen des A.T.s gesündigt haben, deshalb Vergebung ihrer Sünden durch die Taufe[1] empfangen müssen, hier aber auch auf die Gerechten der Heidenwelt bezogen. Es ist ein sündiger Zustand vorhanden, der auf Grund der Buße wie bei den auf Erden von der Heilspredigt Ergriffenen getilgt werden muß; erst die Exhomologese der Sünden bedingt die endgültige *σωτηρία*. Clemens denkt an eine wirkliche Bekehrungspredigt, daher gebraucht er den Ausdruck *εἰς ἐπιστροφὴν ἀγαγεῖν*[2], aber, wie gesagt, in Frage kommen nur die vorchristlichen Gerechten aus der Juden- und aus der Heidenwelt. Darin offenbart sich die göttliche Ökonomie[3]. Clemens will Universalist sein, aber ist es doch nur in bedingtem Maße, da er die Rettung von der früheren Haltung abhängig macht und den Glauben nicht von allen ergriffen sein läßt. Der Gedanke, daß die Predigt sich auch an die ungehorsamen Geister gerichtet habe, d. h. an die vollendeten Sünder, die nach der Erschöpfung der Langmut Gottes durch die Flut dahingerafft sind.

1) Darauf weist das Zitat 46, 5 aus Hermas Sim. IX, 16, 6.
2) Vgl. 46, 4: *οὕτως κἀκεῖ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἐπιτηδείους εἰς ἐπιστροφὴν εὐηγγελίσαντο.* 3) Vgl. 45, 6: *τοῦτο γὰρ ἔπρεπεν τῇ θείᾳ οἰκονομίᾳ τοὺς ἀξίαν μᾶλλον ἐσχηκότας ἐν δικαιοσύνῃ καὶ προηγουμένως βεβιωκότας ἐπί τε τοῖς πλημμεληθεῖσι μετανενοηκότας, κἂν ἐν ἄλλῳ τόπῳ τύχωσιν ἐξομολογούμενοι, ἐν τοῖς τοῦ Θεοῦ ὄντας τοῦ παντοκράτορος κατὰ τὴν οἰκείαν ἑκάστου γνῶσιν σωθῆναι.*

wagt Clemens nicht zu vertreten. Aber auch so ist Clemens sich bewußt, im Gegensatz zum Gemeindeglauben zu stehen, da dieser eine Bekehrung gerechter Heiden aus der vorchristlichen Zeit nicht kennt und die Hadespredigt nur auf die Frommen des A.T.s beschränkt. Deshalb sucht er seinen theologischen Standpunkt näher zu begründen.

Er geht dabei 46, 1 von dem Titel Christi als σωτήρ aus, dessen Aufgabe im σῴζειν bestände, und diese Aufgabe habe er auch dadurch erfüllt, daß er denjenigen, die an ihn glauben wollten, durch seine Verkündigung das Heil übermittelt hatte (εἰς σωτηρίαν ἐλπίσας). Mit bestimmter Absicht fügt Clemens hinzu ὅποι ποτ' ἔτυχον γεγονότες, denn der Ton liegt darauf, daß die Rettung an jedem Orte vollzogen werden kann, d. h. nicht nur auf Erden, sondern auch im Hades. Deshalb geht auch Clemens sofort auf die Hadesfahrt ein und stellt die Alternative, Christus habe dort entweder allen das Evangelium verkündigt, oder allein den Juden. Wenn das erstere der Fall gewesen, so müssten alle, die geglaubt haben, auch wenn sie aus den Heiden stammen sollten, gerettet werden: σωθήσονται πάντες οἱ πιστεύσαντες, κἂν ἐξ ἐθνῶν ὄντες τύχωσιν, ἐξομολογησάμενοι ἤδη ἐκεῖ. ἐπεὶ σωτήριοι καὶ παιδευτικαὶ αἱ κολάσεις τοῦ θεοῦ εἰς ἐπιστροφὴν ἀγουσαι καὶ τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ μᾶλλον ἢ τὸν θάνατον αἱρούμεναι. καὶ ταῦτα καθαρώτερον διοραῦν δυναμένων τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισχοτῶνται, διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθεῖσθαι σαρκίῳ[1]. Demnach wären auch die Heiden in der Unterwelt durch die Predigt Christi bekehrt und wäre ihnen auf Grund ihrer Buße die Rettung zuteil geworden. Wenn aber Christus ausschließlich den Juden gepredigt, d. h. denen, welche der Erkenntnis und des Glaubens ermangelten, so bleibt nur der Schluß übrig, daß, da Gott kein Ansehen der Person kennt, die Apostel wie hier auf Erden, so auch dort in der Unterwelt den ἐπιτηδείοις ἐξ ἐθνῶν das Evangelium verkündet hätten, und zwar mit der Abzweckung auf ἐπιστροφή. Eine direkte Entscheidung wagt Clemens nicht zu treffen; es bleibt bei der Alternative. Die Apostel als Pre-

1) Diesen Vorzug der Verstorbenen hat von seinem Standpunkt auch der Presbyter hervorgehoben.

diger für die Heiden in der Unterwelt sind nur ein Notbehelf, um die Anschauung von der christlichen Universalbotschaft bezüglich der gerechten Heiden aus der Vorzeit begründen zu können; deshalb hat Clemens auch den Descensus der Apostel bei Hermas begierig aufgegriffen und hat die Heidenmission der Apostel in Parallele gestellt zu der Judenmission Christi. Clemens ist bei diesen Erörterungen als Apologet und Theologe in besonderem Maße interessiert; er will den einseitigen und der göttlichen Gerechtigkeit widersprechenden Standpunkt, der nur Gerechte aus dem Judenvolke anerkennen will, mit rationalen Gründen widerlegen. Die Grundlage der Theologie des Clemens ist die Güte Gottes einerseits und die Verantwortlichkeit des Menschen andererseits. Gott bietet allen Menschen das Heil an und alle, sei es Juden oder Heiden, sind in den Stand gesetzt, die Wahl zu treffen. So müssen auch die Verstorbenen die Möglichkeit der Umkehr haben. Hier kommen Gedanken des Clemens von der Erziehung der Menschen durch Strafen im Diesseits und Jenseits zur Verwertung. Es giebt nur eine göttliche *οἰκονομία* hier auf Erden sowohl wie in der Unterwelt. Clemens ringt hier mit demselben Problem, das, wie wir gesehen, auch den Irenäus in Rücksicht auf die Frommen des A.T.s beschäftigte. Noch einmal faßt Clemens seine Gedanken 47, 2 ff. mit Benutzung paulinischer Gedanken in die Worte zusammen: *δίκαιος τοίνυν δικαίου καθὸ δίκαιός ἐστιν οὐ διαφέρει, ἐάν τε νομικὸς ᾖ ἐάν τε Ἕλλην· οὐ γὰρ Ἰουδαίων μόνων, πάντων δὲ ἀνθρώπων ὁ θεὸς κύριος, προσεχέστερον δὲ τῶν ἐγνωκότων πατήρ. εἰ γὰρ τὸ καλῶς βιοῦν καὶ νομίμως ἐστὶ βιοῦν καὶ τὸ εὐλόγως βιοῦν κατὰ νόμον ἐστὶ βιοῦν. ὀρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν, δῆλόν που καὶ τοὺς ἐκτὸς νόμου γενομένους διὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἰδιότητα, ὀρθῶς βεβιωκότας. εἰ καὶ ἐν Ἅιδου ἔτυχον ὄντες καὶ ἐν φρουρᾷ, ἐπακούσαντας τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, εἴτε τῆς αὐθεντικῆς εἴτε καὶ τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων ἐνεργούσης, ἢ τάχος ἐπιστραφῆναί τε καὶ πιστεῦσαι. μεμνήμεθα γὰρ ὅτι δύναμις τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ κύριος· καὶ οὐκ ἄν ποτε ἀσθενήσαι δύναμις· οὕτως οἶμαι δείκνυσθαι ἀγαθὸν μὲν τὸν θεόν, δυνατὸν δὲ τὸν κύριον σῴζειν μετὰ δικαιοσύνης καὶ ἰσότητος τῆς πρὸς τοὺς ἐπιστρέφοντας εἴτε ἐνταῦθα εἴτε καὶ ἀλλαχόθι·*

οὐ γὰρ ἐνταῦθα μόνον ἡ δύναμις ἡ ἐνεργητικὴ φθάνει. πάντῃ δέ ἐστι καὶ ἀεὶ ἐργάζεται.

Aber Clemens konnte als Universalist bei dieser halben Entscheidung unmöglich stehen bleiben. Mußte er nicht in Konsequenz seines Standpunktes jede Beschränkung aufheben? Diesen Schritt hat er denn auch unbedenklich getan, indem er die Aussendungsrede Jesu an die Apostel nach seiner Auferstehung, wie sie im Kerygma Petri überliefert ist, zum Ausgangspunkte seiner weiteren Betrachtungen macht[1]. Hier werden die Jünger mit der Weltmission unter den Völkern ohne Unterschied betraut. Daran knüpft Clemens die Frage: *τί οὖν; οὐχὶ καὶ ἐν Ἅιδου ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία; ἵνα κἀκεῖ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν, ὁμολογήσωσιν* (48, 3). Auf diese Weise ist die irdische Wirksamkeit der Apostel in vollkommene Parallele zu der unterirdischen gesetzt und dadurch der ursprüngliche Gedanke ganz verwischt. Aus der heilbringenden Erscheinung des Herrn bei den verstorbenen Gerechten ist eine Missionspredigt der Apostel an alle verstorbenen Seelen behufs Annahme oder Ablehnung ihrer Verkündigung geworden; der Herr selbst ist in den Hintergrund gedrängt, aber 51, 3 taucht er wieder auf, wenn es heißt: *εἰ τοίνυν τοὺς ἐν σαρκὶ διὰ τοῦτο εὐηγγελίσατο, ἵνα μὴ καταδικασθῶσιν ἀδίκως, πῶς οὐ καὶ τοὺς προεξελήλυθότας τῆς παρουσίας αὐτοῦ διὰ τὴν αὐτὴν εὐηγγελίσατο αἰτίαν*: Hier könnte Bousset mit gewissem Rechte von einem durch des Gedankens Blässe angekränkelten Theologumenon reden, denn Clemens operiert offensichtlich mit rationalen Gründen bzw. mit dogmatischen Reflexionen, denn er beantwortet jene Frage mit den Worten: *ἦν δ' ἂν πλεονεξίας οὐ τῆς τυχούσης ἔργον τοὺς προεξελήλυθότας τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, μὴ εὐηγγελισμένους μηδὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αἰτίαν παραδεχομένους κατὰ τὸ πιστεῦσαι ἢ μή, ἤτοι τῆς σωτηρίας ἢ τῆς κολάσεως μεταδοῦναι. οὐ γάρ που θέμις τοὺς μὲν ἀκρίτως καταδικάσθαι, μόνους*

1) Vgl. Strom. VI. 48, 1: *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα . . . πέμπων ἐπὶ τὸν κοσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους . . . ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν »οὐκ ἠκούσαμεν«.*

δὲ τοὺς μετὰ τὴν παρουσίαν τῆς θείας ἀπολελαυκέναι δικαιοσύνης (48, 4). Zum Schluß fügt Clemens, um seine Position als Schrifttheologe zu rechtfertigen, eine Reihe Zitate hinzu.

Aber mag auch Clemens noch sehr subjektiven theologischen Erwägungen nachgehen, so schimmert doch der alte Gemeindeglaube deutlich durch. Zunächst ist das ursprüngliche Motiv der Predigt an die Gerechten des A.T.s noch nicht vergessen, auch die Vergebung der Sünden durch den Akt der Taufe wird betont. Dazu wird die Hadesfahrt mit der Person Christi in Verbindung gesetzt, die Hadesfahrt der Apostel ist nur eine Dublette und nur der Theorie von der Predigt an die Heiden zu liebe aufgenommen. Selbst der Gedanke der Belohnung der Frommen im Anschluß an die Auferstehung ist festgehalten, wenn wir 47, 1 lesen: *Ναὶ μὴν καὶ σώματά φησι τὸ εὐαγγέλιον*[1] *πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνεστάσθαι, εἰς ἀμείνω δηλονότι μετατεθειμένων τάξιν. γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.* Daß Clemens dabei nicht an eine direkte Aufnahme aller auferstandenen Gerechten in die *βασιλεία*, sondern an eine Erhebung in die verschiedenen Regionen der Seligkeit denkt, entspricht seinem relativistischen theologischen Standpunkte betreffs der verschiedenen Grade der christlichen Erkenntnis und der ethischen Vollkommenheit[2]. Wie Clemens auch sonst mit dem christlichen Gemeindeglauben ringt, beweist seine Interpretation der Petrusstelle 3, 19. 20 in den Adumbrationen. Auch hier verwertet er den apokryphen alttestamentlichen Spruch, aber die auf die Geister im Gefängnis und auf die Ungläubigen der Flut bezüglichen Worte werden einfach unterschlagen. Die *ἀπειθήσαντές ποτε* werden mit der Rückbeziehung auf v. 18 als die bekehrten Christen gedeutet[3] und in Übereinstimmung damit

1) Bei der hier angezogenen Evangelienstelle kann es sich nur um Matth. 27, 52. 53 handeln. Clemens läßt freilich den entscheidenden Ausdruck *ἁγίων* aus, indem er von *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων* spricht, offenbar, um nicht zu der Annahme gezwungen zu sein, die Tätigkeit des Erlösers in der Unterwelt habe sich ausschließlich auf die alttestamentlichen Frommen bezogen. 2) S. o. S. 523. 3) Christus enim, inquit, semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. Haec ad fidem eorum redigens dicit, hoc est: in nostris vivificatus est spiritibus. Adveniens, inquit, praedi-

die Worte c. 4, 6 propter hoc enim et mortuis evangelizatus est unbedenklich mit nobis scilicet qui quondam exstabamus infideles wiedergegeben[1]. Eine derartige gewaltsame Exegese ist doch nur dann verständlich, wenn Clemens — bei ihm taucht zum ersten Male die Petrusstelle im Zusammenhang mit der Hadespredigt auf — mit der Predigt an die ungehorsamen Geister in der Unterwelt absolut nichts anfangen konnte, da der Gemeindeglaube ihm dazu keine Handhabe bot[2].

Dabei ist von wesentlicher Bedeutung der Gottesbegriff. Clemens kann als geistiger Schüler Platos keinen Gott verehren, der zürnt, straft und Rache übt an seinen Widersachern[3]. Die populäre Vorstellung von der göttlichen Strafvergeltung lehnt er ab, denn alle von Gott verhängte Strafe dient nur pädagogischen Absichten, indem Besserung des Bestraften an-

---

cavit eis qui quondam erant incredduli. Speciem quidem eius non viderunt, sonitum vero vocis audierunt. Cum sustineret, inquit, dei longanimitas. Ita est bonus deus, ut etiam per eruditionem salutis operetur effectum.

1) „Qui reddent", inquit, „rationem ei, qui paratus est iudicare vivos et mortuos." Hi secundum praecedentia eruduntur iudicia. Ob hoc etiam subiungit: „Propter hoc enim et mortuis evangelizatus est", nobis videlicet, qui quondam exstabamus infideles, „ut iudicentur quidem secundum hominem", inquit, „in carne vivant autem secundum deum in spiritu". Qui a fide videlicet exciderunt, dum adhuc in carne sunt, iudicantur secundum iudicia praecedentia, ut paeniteant. Ideirco etiam subnectit dicens „vivant secundum deum in spiritu".

2) Man könnte mit Gschwind l. c. S. 43 der Meinung sein, daß wegen der Benutzung des apokryphen Zitats an die Hadesfahrt Christi gedacht ist. Aber Clemens durfte kaum voraussetzen, daß seine Leser den Text des Petrus im Kopfe hatten, auch bliebe es sehr merkwürdig, daß Clemens alle historischen Reminiszenzen unterdrückt und die ganze Stelle so verstümmelt wiedergegeben hat. In der Form, in welcher der Text vorliegt, kann man unter den quondam increduli nur die Christen, speziell die Heidenchristen verstehen, die die Gestalt des Herrn nicht gesehen, wohl aber seine Stimme gehört haben, und zwar, wie wir hinzufügen können, durch die Evangelien einerseits und durch die Apostel und Missionare andererseits.

3) Vgl. Strom. VII, 102, 5: III, p. 72 ed. St.: *ἀλλ' ὡς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. Θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται (ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις), κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις.*

gestrebt wird[1]. Strafe ist ein Stück der väterlichen und schulmeisterlichen Erziehung, beides gehört so eng zusammen, daß „strafen" und „erziehen" Korrelatbegriffe sind[2]. Das gilt nicht nur für die Strafen während des Erdenlebens, sondern noch in höherem Grade für die von Gott verhängten Strafen nach dem Tode. Auch sie gehören zum Erziehungswerke Gottes, hier angewendet auf die Seelen in der Unterwelt[3]. Die Seelen haben ihr Empfindungsvermögen nicht eingebüßt; deshalb können sie ein Leben nach dem Tode führen, das der Zucht unterliegt[4]. Die Strafen, von denen schon Plato in Nachahmung alttestamentlicher Gedanken geredet, sollen zum Heile führen, denn keine Seele darf verloren gehen. Noch nach dem Tode ist ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Sünden zu bereuen und sich zu Gott zu wenden[5]; das irdische Leben hat noch keine definitive Entscheidung gebracht, jetzt wo sie vom Körper befreit sind, können sie die wahre Erkenntnis leichter erlangen[6] und ihre Leiden-

1) Vgl. Strom. I, 168, 2; II, p. 104 ed. St.: κόλασις δὲ ⟨δικαία⟩ οὖσα διόρθωσίς ἐστι ψυχῆς — IV, 153, 6; II, p. 316 ed. St.: κόλασις δὲ τὸν ἁμαρτήσαντα οὐκ ὠφελεῖ εἰς τὸ μὴ πεποιηκέναι, ἀλλ' εἰς τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν μηδὲ μὴν ἄλλον τινὰ τοῖς ὁμοίοις περιπεσεῖν· ἐνταῦθα οὖν ὁ ἀγαθὸς θεὸς διὰ τρεῖς ταύτας παιδεύει αἰτίας· πρῶτον μὲν ἵν' αὐτὸς ἀμείνων αὐτοῦ γένηται ὁ παιδευόμενος, ἔπειτα ὅπως οἱ δι' ὑποδειγμάτων σωθῆναι δυνάμενοι προανακρούωνται νουθετούμενοι, καὶ τρίτον ὡς μὴ ὁ ἀδικούμενος εὐκαταφρόνητος ᾖ καὶ ἐπιτήδειος ἀδικεῖσθαι. Dazu ibid. VI, 99, 2; II, p. 481 ed. St. 2) Vgl. Strom. IV, 154, 2; II, p. 316 ed. St.: δύο δὲ καὶ οἱ⟩ τρόποι τῆς ἐπανορθώσεως, ὃ μὲν διδασκαλικός, ὃ δὲ κολαστικός, ὃν καὶ παιδευτικὸν εἰρήκαμεν. — ibid. VII, 102, 4: III, p. 72 ed. St.: γίνονται γὰρ καὶ μερικαί τινες παιδεῖαι, ἃς κολάσεις ὀνομάζουσιν. — Ecl. proph. 40: καλὴ ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ, ἥ τε διάκρισις ἡ τῶν πιστῶν ἀπὸ τῶν ἀπίστων ἥ τε πρόκρισις ὑπὲρ τοῦ μὴ μείζονι περιπεσεῖν κρίσει ἥ τε κρίσις παίδευσις οὖσα. 3) Vgl. Strom. VII, 78, 3; III, p. 55 ed. St.: οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους. 4) Vgl. Strom. V, 91, 1; II, p. 386 ed. St.: τὸ γὰρ καλαζόμενον ἢ παιδευόμενον ἐν αἰσθήσει ὂν ζῇ, κἂν πάσχειν λέγηται. 5) Vgl. Strom. VII, 56, 3; III, p. 41 ed. St.: αὕτη (sc. γνῶσις) πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, προσδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν, ἀπολυθέντων ἡμῶν κολάσεως καὶ τιμωρίας ἁπάσης, ἃς ἐκ τῶν ἁμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον. 6) Vgl. Strom. VI, 46, 3: II, p. 455 ed. St.: ἐπεὶ σωτήριοι καὶ παιδευτικαὶ αἱ κολάσεις τοῦ θεοῦ εἰς ἐπιστροφὴν ἄγουσαι καὶ τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ μᾶλλον ἢ τὸν θάνατον αἱρούμεναι, καὶ

schaften ablegen, bis sie die höchste Stufe der Vollkommenheit erlangt haben. Das sind in der Tat Theologumena, deren Konzeptionen nur zu sehr an den griechischen Geist und an orphische Vorstellungen erinnern, welche mit dem genuinen Christentum nichts mehr zu schaffen haben [1].

Clemens schwankt noch zwischen dem alten Glauben und der neuen selbständig gewonnenen Erkenntnis hin und her. Dasselbe gilt auch von Origenes. In Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition nimmt er an, daß die vorchristlichen Verstorbenen in die Unterwelt hinabgestiegen sind und diese nicht verlassen konnten, da die feindlichen Mächte nicht zuließen, den Weg zum Paradiese Gottes resp. zum ξύλον τῆς ζωῆς zu betreten [2], vor allem konnten sie das feurige Schwert nicht durchschreiten. Dies vermochte weder Samuel noch Abraham, daher letzterer von dem Reichen in der Unterwelt, wenn auch von ferne, geschaut wurde. Darnach scheint Origenes in der vorchristlichen Scheol zwei Abteilungen anzunehmen, die eine für die Gerechten, die andere für die Gottlosen, aber zugleich ist in seinen Augen die Entscheidung keine definitive. Denn auch in der Unterwelt werden die Verstorbenen einer Unterweisung zum Zwecke ihrer Besehgung unterzogen; es sind die Propheten von Moses an, welche diesen Dienst an den Verstorbenen verrichten, indem sie die Ankunft des Herrn verkündigen. Und zu den Propheten gesellt sich Johannes der Täufer, der als Vorläufer auch in der Unterwelt die Ankunft Christi gepredigt und dort dem Herrn ein Volk bereitet hat [3]. Demgemäß nimmt

---

ταῦτα καθαρώτερον διορᾶν δνναμένων τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται, διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθεῖσθαι σαρκίῳ.

1) Vgl. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer (Theolog. Abhandlungen. Eine Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, S. 77 ff.). 2) Vgl. In hb. I Sam. Hom. II; tom. XI, p. 331 ed. Lomm.: ἄλλως τε καὶ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας ἀδύνατον ἦν παρελθεῖν ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς· ἀδύνατον ἦν παρελθεῖν τὰ τεταγμένα φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. 3) In Luc. hom. IV; tom. V, p. 99 ed. Lomm.: Et mortuus est ante eum, ut ad inferna descendens illius praedicaret adventum. Dazu In Ev. Joh. II. 37 (ed. Preuschen S. 96, 8 f.): καὶ τί γὰρ ἦ παταχοῦ μάρτυς καὶ πρόδρομος τοῦ Ἰησοῦ ἐστιν ὁ Ἰωάννης, προλαμβάνων τὴν γέννεσιν αὐτοῦ καὶ πρὸ ὀλίγου τοῦ θανάτου ἀποθνήσκων τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ μόνον

Origenes eine Missionstätigkeit der Propheten und des Täufers unter den Seelen in der Unterwelt an und stellt sie in Parallele zu ihrer irdischen Wirksamkeit unter den Lebenden. Dann aber ist eine Bekehrungsmöglichkeit zu Christus im Gegensatz zu der Lazarusgeschichte auch nach dem Tode in den Bereich der Möglichkeit gestellt, denn die Propheten wenden sich an die Schwachen, wofür sich Origenes ausdrücklich auf Matth. 9, 12 beruft. Daß hier Origenes eine subjektive Meinung vorträgt, gibt er ehrlicher Weise zu[1]. Auf diese Weise will Origenes die Universalität des Heils auch in der Unterwelt zur Durchführung bringen, wenn er auch nicht so weit wie Clemens Al. geht, selbst die Heiden durch diese Mission in die Reihen der Bekehrten zu stellen, denn hier handelt es sich um das Volk Israel, daher schimmert auch noch die alte Idee von der Beseligung der alttestamentlichen Frommen durch, da Origenes die Patriarchen und Propheten in erster Linie im Auge hat und erst dann hinzufügt *πάντες*, ohne freilich, wie es eigentlich notwendig gewesen wäre, diese *πάντες* näher als *δίκαιοι* zu charakterisieren. Es ist gewissermaßen durch die Predigt eine messianische Gemeinde in der Unterwelt geschaffen, wie auch auf Erden vor der Erscheinung Christi eine kleine messianische Gemeinde vorhanden war. Sie erwartete die Ankunft des Erlösers, und zugleich erwartete sie ihre Befreiung aus dem Totenreiche[2]. Demgemäß bedurfte es gar nicht einer erneuten Predigt von seiten Christi bei seinem Abstieg zur Unterwelt, da alles bereits vorbereitet war; die Ankunft selbst bedeutete schon die Befreiung. Denn dies war der eigentliche Zweck; Christus war der „Weg" und die „Tür", indem er den Weg nach oben

---

τοῖς ἐν γενέσει, ἀλλὰ καὶ τοῖς προσδοκῶσι τὴν διὰ Χριστοῦ ἀπὸ θανάτου ἐλευθερίαν πρὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημῶν, πανταχοῦ ἑτοιμάσῃ κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.

1) *Τῆς οὖν χάριτος τῆς προφητικῆς αἱ ψυχαὶ τῶν κοιμωμένων, τολμήσω καὶ εἴπω, ἐδέοντο· ἀλλ' ἐνθάδε μὲν χρείαν ἔχει τοῦ προφήτου Ἰσραήλ· καὶ ὁ κοιμώμενος δὲ ὃ ἀπηλλαγμένος τοῦ βίου χρείαν εἶχε τῶν προφητῶν, ἵνα πάλιν οἱ προφῆται αὐτῷ κηρύξωσι τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν* (In Libr. I Sam. Hom. II; tom. XI, p. 331). 2) Vgl. ibid. p. 331 ed. Lomm.: *Περιέμενον οὖν τὴν τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πατριάρχαι καὶ προφῆται καὶ πάντες* und gleich darauf *ὥστε διὰ τοῦτο περιέμενον οἱ μακάριοι ἐκεῖ οἰκονομίαν ποιοῦντες, καὶ μὴ δυνάμενοι ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅπου ὁ παράδεισος ὁ τοῦ*

eröffnete und so die Befreiten ins Paradies eingehen konnten[1]. Origenes hält mithin an den altkirchlichen Gedanken von der soteriologischen Wirkung des Descensus fest, indem er die Gerechten nicht in der Unterwelt belaßt, aber er dehnt zugleich diese Wirkung auch auf die zukünftig Verstorbenen aus, indem für diese seit jenem Descensus die Unterwelt als Aufbewahrungsort aufgehoben ist. Früher hatte die Erde, heißt es In Exod. hom. VI, 6, alle verschlungen, deshalb fand Christus bei seinem Abstieg die Verstorbenen sitzend im Schatten des Todes, jetzt aber hat er sie hinaufgeführt, damit sie nicht wieder verschlungen werden, und hat für sie und ihre Nachfolger das regnum caelorum bereitet[2]. So spielt der Descensus bei Origenes eine große Rolle und hat er ihn verhältnismäßig sehr oft in seinen Schriften erwähnt. Die Herausführung der alttestamentlichen Gerechten aus dem Hades ist das Gegenspiel für den Hinaufstieg der gerechten Christen in das Paradies oder in den Himmel.

Das Wort des Herrn zum Schächer am Kreuze ist nicht auf ihn allein gemünzt, sondern auf alle Heiligen, die damals in der Unterwelt weilten und ins Paradies geführt wurden[3]. Zu diesen Heiligen gehörte auch Adam[4]. Und wie an dieser Stelle an die Erzväter gedacht ist, so werden an anderer Stelle wiederum die Propheten und die übrigen Gerechten hervorgehoben, deren Seelen im Hades die Seele Jesu erwarteten und

θεοῦ, ὅπου ὁ θεὸς γεωργός, ὅπου οἱ μαχαίριοι καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ ἅγιοι θεοῦ γενέσθαι.

1) ibid.: *ἵνα οὕτως τὴν ὁδὸν ἀνοίξῃ· »ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός« »ἐγώ εἰμι ἡ θύρα«. Ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ἵνα γένηται, ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, φλὸξ οὐ καταναύσει σε.* 2) Possibile namque est ut si forte resipiscat, qui devoratus est, rursum possit evomi, sicut Jonas. Sed et omnes nos puto, quod aliquando terra devoratos in inferni penetralibus retinebat, et propterea dominus noster descendit non solum usque ad terras, sed usque ad inferiora terrae, et ibi nos invenit devoratos et sedentes sub umbra mortis, et inde educens non iam locum terrae, ut iterum devoremur, sed locum praeparat nobis regni caelorum. 3) In Gen. hom. XV, 5: tom. VIII, p. 268 ed. Lomm.: Quod enim dixit ad latronem »hodie mecum eris in paradiso«, hoc non illi soli dictum, sed et omnibus sanctis intellige, pro quibus in inferna descenderat. 4) ibid.: Quod autem dicit »revocabo te inde in finem«, hoc est, arbitror, sicut superius diximus, quod in fine saeculorum unigenitus filius eius pro salute mundi usque ad inferna descendit et inde protoplastum revocavit.

schauten, während die Sünder in einem abgeschlossenen Raume vom Anblick der hinab- und aufsteigenden Seele Jesu ausgeschlossen waren[1]; sie verbleiben in dem Hades als dem Strafort für die Gottlosen. Also selbst Origenes kennt keinen Gott-Heros, der in der Unterwelt erscheint und alle feindlichen Mächte besiegt; die Seele des Verstorbenen kommt zu den andern Seelen, nur in dem Sinne ein Sieger, als er den Tod, der als eine personifizierte Macht seit Paulus 1. Kor. 15, 55 betrachtet wurde, überwand, indem seine Seele nicht im Totenreiche festgehalten wurde und er dabei eine Menge anderer gerechter Seelen als seine Beute mitnahm[2]. Deshalb weist er auch den von Celsus unter der Maske eines Juden erhobenen Einwand, daß Hadesfahrt und Auferstehung Christi zu den von den Griechen ersonnenen Mythen der Hadesfahrten bekannter Heroen in Parallele zu setzen seien (c. Cels. II, 56), mit Energie zurück und begründet die Differenz folgendermaßen: *Ἕκαστος μὲν γὰρ τῶν λεγομένων κατὰ τοὺς τόπους ἡρώων βουληθεὶς ἂν ἐδυνήθη ἑαυτὸν ὑπεκκλέψαι τῆς ὄψεως τῶν ἀνθρώπων καὶ πάλιν κρίνας ἐπανελθεῖν πρὸς οὓς καταλέλοιπεν· Ἰησοῦ δὲ σταυρωθέντος ἐπὶ πάντων Ἰουδαίων καὶ καθαιρεθέντος αὐτοῦ τοῦ σώματος ἐν ὄψει τοῦ δήμου αὐτῶν, πῶς οἱόντε τὸ παραπλήσιον πλάσασθαι λέγειν αὐτὸν τοῖς ἱστορουμένοις ἥρωσιν εἰς ᾅδου καταβεβηκέναι κἀκεῖθεν ἀνεληλυθέναι;* Es handelt sich also nicht um ein Wunder, sondern um eine Tatsache, daß nämlich die Seele des Toten zu den Gefilden hinabsteigt, wo alle Toten weilen. Der Glaube behauptet und beweist dies durch

---

1) Selecta in Ps. 9, 18; tom. XII, p. 22 ed. Lomm.: *ὥσπερ ὁ παράδεισος τῶν δικαίων ἐστὶν οἰκητήριον, οὕτως ᾅδης τῶν ἁμαρτωλῶν κολαστήριον. Ἀποκλεισθήτωσαν, φησίν, ὅπως μὴ ἴδωσιν Ἰησοῦ ψυχὴν καταβαίνουσαν καὶ ἀναβαίνουσαν ἔνδον ἀπεστραμμένοι. Οἱ γὰρ προσδοκήσαντες αὐτὴν ὥσπερεὶ ἔξω ἔβλεπον καθειργμένοι* (al. *καθαιρόμενοι*) *ἐν ᾅδου, πρῶτον μὲν οἱ προφῆται, ἔπειτα οἱ λοιποὶ πάντες δίκαιοι, ἢ πρῶτον μὲν οἱ ἐν ἡμῖν ἁμαρτωλοί, ἔπειτα τὰ ἔθνη.* 2) Vgl. In Ps. 88, 23 (Pitra, Analecta sacra III, 164): *ἀνεβιῶν ὁ σωτὴρ τριήμερος πατήσας τὸν θάνατον καὶ ἐσκύλευσεν τὸν ᾅδην.* — In Lib. I, Sam. hom. II; tom. XI, p. 325 ed. Lomm.: *Εἶτα μετὰ τοῦτο ἐὰν ἀποκρίνηται, ὅτι Χριστὸς ἐν ᾅδου καταβέβηκε, τί ποιεῖς; νικήσων ἢ νικηθησόμενος ὑπὸ τοῦ θανάτου; Καὶ κατελήλυθεν εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δοῦλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ' ὡς δεσπότης παλαίσων, ὡς πρώην ἐλέγομεν ἐξηγούμενοι τὸν ψαλμὸν κα'.*

Tatsachen, daß dieser Tote auferstanden und seine Auferstehung kein Trug und Blendwerk sei, da die Jünger auf Grund dieses Glaubens nicht nur bei anderen die Verachtung des Todes bewirkten, sondern dies auch durch die Tat an sich selbst zeigten (c. Cels. II, 56). Und dem Celsus, der über den in der Unterwelt predigenden Christus seine Glossen macht, gibt er die Antwort: *γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχὴ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς, ἐπιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἃς ἐώρα δι' οὓς ἤδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδειοτέρας* (c. Cels. II, 43). Man merkt sofort, daß Origenes' Worte auf heidnische Leser berechnet sind, da er sich wohl hütet, die christlichen Glaubensgedanken in bezug auf den Descensus offen zu bekennen, und sich daher in allgemeinen Ausdrücken bewegt. Denn kein heidnischer Leser kann erkennen, daß es sich um die Seelen der alttestamentlichen Gerechten handelt; auch spricht Origenes von einer *ἐπιστροφή*, sodaß eine Bekehrungspredigt für die empfänglichen Seelen vorausgesetzt wird, um auf diese Weise den Universalismus des christlichen Heilsgedankens in ein günstiges Licht zu setzen. Daß Origenes für seine Person diese Position im Grunde seines Herzens vertritt, resp. im Laufe seiner inneren Entwicklung gewonnen hat, ersieht man am besten aus seinen Ausführungen im Johannes-Kommentar, Fragm. LXXIX, p. 546 ed. Preuschen. Dort kommentiert er den Ausspruch des Thomas in Joh. 11, 16: *ἄγωμεν ἵνα συναποθάνωμεν αὐτῷ* in folgender Weise: *εἰκὸς δὲ ὅτι καὶ ἡκηκόει λείπεσθαι οἰκονομίαν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ τὴν περὶ ψυχῶν, ἣν ἔμελλε ποιεῖν καταβὰς εἰς τὸ χωρίον αὐτῶν, ἵνα τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι κηρύξῃ. πορευθεὶς πρὸς αὐτά, ἀπειθήσασί ποτε.* Thomas hätte geglaubt, als er das Wort des Herrn gehört: *πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν* (Joh. 11, 11), daß Jesus den Lazarus nur auf die Weise von den Toten auferstehen lassen könne, daß dieser selbst zum Orte der Seelen hinabsteige, deshalb hätte Thomas als echter Jünger die andern aufgefordert, Jesu zu folgen, um mit ihm zu sterben. Ist diese Interpretation eine mehr als gekünstelte — Origenes hat dies selbst gefühlt[1] —,

1) Er fügt nämlich als Meinung anderer Exegeten hinzu: *οἱ δὲ μὴ βουλόμενοι διὰ τοῦτο αὐτὸν λέγειν φησουσιν ὅτι ὑποπτεύων τὸν ἐσόμενον φθόνον τῶν Ἰουδαίων ἐκ τοῦ ἀναστῆναι τὸν Λάζαρον καὶ τὸν ἑπόμενον κίνδυνον τοῦτο αὐτὸν εἰρηκέναι.*

so ist die Stelle selbst für die origenistische Auffassung der Hadesfahrt von besonderem Interesse. Denn hier wird ganz offen 1. Petr. 3, 19 f. für die Predigt Christi an die Geister im Gefängnis der Unterwelt verwendet; damit ist die altchristliche Idee von der Predigt an die alttestamentlichen Gerechten, wie sie auch sonst Origenes vertreten hat, zugunsten des universalistischen Heilsgedankens direkt verleugnet. Christus erscheint nicht am Orte der *ἀνάπαυσις* der Gerechten, sondern ganz allgemein im *χωρίον τῶν ψυχῶν*. Noch an einer anderen Stelle des Johannes-Kommentars, nämlich VI, 35, p. 144 ed. Preuschen, erwähnt Origenes die Petrusstelle bei Gelegenheit der allegoristischen Deutung der Schuhe Christi Marc. 1, 7, denn unter dem einen Schuh versteht er die Menschwerdung, d. i. im Sinne des Origenes die *κατάβασις εἰς γῆν*, unter dem andern die *κατάβασις εἰς ᾅδου* und die *πορεία εἰς φυλακήν*. Auf die *κατάβασις εἰς ᾅδου* ziele ab Ps. 15, 10 und auf die *πορεία εἰς φυλακήν* 1. Petr. 3, 18 f.[1]; hier scheinen *ᾅδης* und *φυλακή* unterschieden zu sein[2].

Damit möchte ich meine Untersuchungen über den Descensus Christi ad inferos bei den altchristlichen Schriftstellern abbrechen. Es kam mir nicht so sehr auf vollständige Sammlung aller einzelnen Stellen an, als vielmehr auf die Darlegung der Hadesidee vom eschatologischen Standpunkte der verschiedenen Schriftsteller. Durch diese Art der Behandlung sollte deutlich vor die Augen treten, was christlicher Glaube, was dogmatisch-gelehrtes Beiwerk der Theologen ist. Zu den Theologumena gehört die Predigt Christi an die ungehorsamen Geister 1. Petr. 3, 18 f., die Predigt der Apostel und Lehrer in der Unterwelt bei Hermas, die Predigt Christi an die gerechten Seelen der Heiden bei Clemens, die Predigt der Propheten und Johannes' des Täufers in der Unterwelt vor dem Erscheinen Christi und die Bekehrungspredigt an alle Verstorbenen durch Christus selbst bei Origenes. Das ist alles Rankenwerk. Klar jedoch hebt sich dagegen der urchristliche Glaube ab, der die abgeschiedene Seele Jesu in den Hades eingehen läßt und damit eine heilsgeschichtliche Tätigkeit

1) Die beiden Zitate finden wir auch In Matth. comment. series c. 132, tom. V, p. 49 ed. Lomm. beisammen. 2) Mir ist nicht ganz klar, was die Bemerkung zu *ᾅδης* bedeuten soll: *ὅστις ποτέ ἐστιν ὁ ᾅδης* und der Zusatz *τὸ λοιπόν* bei *πορεία εἰς φυλακήν*.

während des dreitägigen Aufenthalts verbindet. Diese Tätigkeit bezieht sich ausschließlich auf die alttestamentlichen Gerechten, welche die erste messianische Gemeinde bilden sollen, deshalb die Verkündigung des Heils und ihre Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe, zugleich ihre Befreiung aus der Unterwelt und Aufstieg in die obere *ἀνάπαυσις*. Dagegen macht sich bei den antignostischen Vätern, vor allem bei Tertullian der Versuch bemerkbar, die soteriologische Wirksamkeit in der Unterwelt auf die Predigt zu beschränken, eine Befreiung aus der Unterwelt für die vorchristlichen Gerechten auf die Zeit der zweiten Parusie Christi zu verschieben, um den Gedanken an die Auferstehung der Gesamtmenschheit nicht zu gefährden. Zu dieser Umbiegung werden sie umsomehr veranlaßt, als sich Strömungen innerhalb der Katholiken selbst geltend machen, die den Zwischenzustand in der Unterwelt gerade in Anknüpfung an die Heraustührung der vorchristlichen Gerechten und unter der Einwirkung hellenischer Gedanken für die Christen ganz aufheben wollen und für diese Idee des direkten Eingehens der Seelen in den Himmel die Unterstutzung der alexandrinischen Religionsphilosophen finden. Aber ganz unberührt von diesem Streite der Meinungen bleibt die Hadesfahrt Christi selbst. Dieser Glaube hat innerhalb der katholischen Kreise nie eine Erschütterung erfahren, er war auch zu fest im Gemeindeglauben verankert, er gehörte gewissermaßen zum ungeschriebenen Kerygma.

Und damit komme ich wieder zu Boussets These zurück, der das wirkliche Verhaltnis auf den Kopf stellt und an die Stelle der friedlichen Predigt eine Fahrt des Kampfes und Sieges setzt. Bousset stellt die apodiktische Behauptung auf, daß diese Idee sich zwar nicht in der vornehmen christlichen Literatur finde, wohl aber ein unliterarisches Dasein seit frühester Zeit geführt habe. Er findet sogar in einer Reihe von ntlichen Stellen, wenn auch nur in Fragmenten, die starken, volkstümlichen und mythologischen Vorstellungen vom Kampf Christi mit den Mächten der Unterwelt.

Da müssen wir zunächst die Frage aufwerfen, wer denn unter dem Fürsten oder den Mächten der Unterwelt zu verstehen ist, denn der Sieger setzt doch einen Gegner voraus. Dabei stoßen wir auf die Tatsache, daß das Spätjudentum einen Herrscher der Unterwelt im allgemeinen nicht kennt. Der wider-

göttliche Gegner, mag er nun den Namen Satan, Beliar, Mastema, Diabolos führen, hat es nicht mit den Toten, sondern mit den Lebendigen zu tun. Er sowohl wie seine Engel und Geister sind das böse Prinzip in der Welt, das die Menschen zum Bösen, zum Abfall von Gott verleitet, überall Sünde und Verderben verbreitet. Ursprünglich selbst Engel hat er sich gegen Gott aufgelehnt und ist deshalb aus dem Himmel geworfen, um sich von jetzt ab ein eigenes Reich in dem Raume zwischen Himmel und Erde zu gründen. Und diese Herrschaft dauert bis zu dem Zeitpunkte, wo Gott zum Tage des großen Gerichtes erscheinen und nicht nur an den bösen Menschen, sondern auch an dem Satan und seinen Scharen Rache nehmen und sie in die Unterwelt, bzw. in die Gehenna werfen wird.

Im Grunde ist Jahwe auch der Herrscher der Unterwelt und übt seine Herrschaft durch seinen himmlischen Heerstaat aus. Nach Henoch 20, 2 ist der Erzengel Uriel über den Tartarus gesetzt und begleitet den Henoch auf seiner Hadesfahrt (18, 11 ff.). Der Erzengel Raphael ist über die Geister der Menschen gesetzt (20, 3), auch er gehört zu den Begleitern des Henoch in der Unterwelt (22, 3). Da ist ferner der Erzengel Jeremiel, an den die Seelen der Gerechten in den Kammern die Frage richten, wie lange sie noch in der Scheol verharren müssen (4. Esr. 4, 35 f.). Daneben existieren Engel, welche die Seelen der Gerechten in ihren Kammern bewachen und beschützen (4. Esr. 7, 85. 95), und Todesengel, die die Seelen zur Scheol geleiten (Hiob 33, 23), oder die die Seelen der Gottlosen an den Ort der Strafe bringen (Sophonias-Ap. ed. Steindorf S. 43). Aber sie alle sind Vollstrecker des Willens Jahwes und haben nichts mit dem Satan als ihrem Beherrscher zu tun. Wohl kennt der Verfasser der Sophonias-Apok. einen Herrscher über dem Abgrund und dem Hades, in dessen Hand alle Seelen vom Ende der Sündflut ab eingeschlossen sind, aber dieser, mit Namen Eremiel, trägt so wenig die Züge des Satans an sich, daß der Prophet in ihm den Herrn, den Allmächtigen, zu schauen glaubt (s. Steind. S. 51).

Diese volkstümlichen Anschauungen finden wir auch in den ntlichen Schriften wieder. Die Gestalt des Satans tritt uns hier in greifbarer Gestalt entgegen. Wo er auch immer in den Evangelien und den übrigen ntlichen Schriften auftaucht, stets

wird er mit den Menschen, mit der Welt in Verbindung gebracht, er tritt als Herrscher dieser Welt auf (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2. Kor. 4, 4; Matth. 4, 8), der über die bösen Dämonen gebietet (Matth. 12, 24 u. Par.), der die Menschen mit gottlosen Gedanken erfüllt (Luc. 22, 3. 31; Joh. 13, 27; Act. 5, 3), der sie zum Unglauben, zum Abfall von Gott verführt (Marc. 4, 15; Matth. 13, 39; Apok. Joh. 12, 9; 20, 8), dem die Sünder deshalb zum Eigentum übergeben werden (1. Kor. 5, 5; 1. Tim. 1, 20). So fühlt der Mensch täglich die Macht dieses Widersachers, zu dessen Überwindung Jesus erst den Grundstein gelegt hat, um ihn bei seiner Wiederkunft vollständig zu vernichten. Dann wird der Satan samt seinen Engeln ins ewige Feuer geworfen (Matth. 25, 41), seine Herrschaft auf Erden hat ein Ende (Joh. 12, 31; 16, 11). Dies alles setzt voraus einen Herrscher, der mit der lebenden Menschheit zu schaffen hat, dessen Reich auf Erden zu suchen ist, wenn auch als sein Sitz und der seiner Geister die Luft gedacht ist (Eph. 2, 2). Mit den Toten hat auch der ntliche Satan nichts zu tun; wohl heißt es von ihm, daß er die Gewalt des Todes besitze (Hebr. 2, 14), aber doch nur in dem Sinne, daß der Teufel, wie er alles Unheil, alle Sünde über die Menschen ausbreitet, so auch den Tod als das schrecklichste Übel verhängt[1]; deshalb die Menschen durch Todesfurcht im ganzen Leben in seiner Sklaverei gehalten werden (Hebr. 2, 24). Er gilt gewissermaßen auch als der Urheber des Todes Jesu (Joh. 14, 30), doch dieser Tod hat die erste Bresche in seine Herrschaft gelegt. Hat bereits Jesus durch die Dämonenaustreibungen die Untertanen des Satans überwunden (Matth. 12, 28; Luc. 10, 18), so noch mehr durch seine Auferstehung den Schrecken des Todes für die Menschheit gebannt. Mag auch der Satan durch die Fortdauer des leiblichen Todes seine Herrschaft weiterhin behaupten, der Stachel des Todes, d. h. die Herrschaft der Sünde ist gebrochen (1. Kor. 15, 55). Wie wenig Jesus an eine Unterweltsherrschaft des Satans gedacht hat, geht hervor aus dem Ausspruch Luc. 10, 18, daß er den Satan infolge der Dämonenaustreibungen von seiten der Jünger vom Himmel wie einen Blitz habe fallen

1) Schon nach altjüdischer Auffassung ist die Herrschaft des Todes durch die Sünde Adams infolge des Neides des Teufels in die Welt gekommen. Vgl. Weish. Sal. 1, 13 f.; Hen. 69, 11; Bar. 17, 3; 19, 8; 23, 4; 4. Esr. 3, 7. Dazu Röm. 5, 12 f.; 1. Kor. 15, 20 f.

sehen[1], und aus Matth. 25, 41, daß das ewige Feuer dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Das Endschicksal des Satans und seiner Engel ist eben mit dem Endschicksal der sündigen Menschheit und der widergöttlichen Weltmacht auf das engste verknüpft. Dramatisch wird dieser Triumph Gottes und seines Sohnes am Ende der Tage in der Apok. Johannes geschildert, wie der Drache, die alte Schlange, d. i. der Teufel und der Satan[2] vom Engel in den Abgrund[3] geworfen und daselbst auf tausend Jahre gebunden (c. 20, 1 ff. und wie er nach Verlauf dieser tausend Jahre aus seinem Gefängnis losgelassen wird, um noch einmal den Kampf um die Herrschaft auf der Erde aufzunehmen, wie aber dieser letzte Angriff scheitert und er in die *λιμνὴ τοῦ πυρὸς καὶ θείου* geworfen wird (c. 20, 7 ff.). Dort weilt er mit den schweren Sündern (c. 21, 8). Der Satan als der Erzsünder wird also auf eine Linie gestellt mit den menschlichen Sündern. Dabei wird er deutlich unterschieden von dem *θάνατος* und dem *ᾅδης*; letztere sind nicht zwei verschiedene Mächte, sondern nur zwei verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache, d. h. für den Hades als Sitz des Todes und der Toten[4]. Der Tod resp. der Hades ist c. 6, 8 als Person gedacht, der auf einem gelben Pferde sitzt und überall sein todbringendes Verderben ausstreut. Bei der allgemeinen Auferstehung gibt er seine Toten heraus und wird mit ihnen gerichtet, dabei wird er in die *λιμνὴ τοῦ πυρός* geworfen, erleidet also dasselbe Schicksal wie der Satan; so kommt über ihn der zweite Tod (c. 20, 13 f.; 21, 8). Denn mit der allgemeinen Auferstehung nimmt auch die Unterwelt ein Ende, nachdem der Hades geöffnet, die Toten sämtlich zum Leben erweckt sind; nach dem Gericht kehren die Verworfenen nicht mehr in sie zurück, sondern werden in die Hölle geworfen. Dort mag nun der Teufel als Herrscher gelten, aber bis zum allgemeinen Welt-

1) Mit dem Anbruch der Messiaszeit neigt sich die Herrschaft des Satans dem Ende zu. 2) Die Namen *διάβολος* und *σατανᾶς* sind nur zwei verschiedene sprachliche Bezeichnungen für ein und dieselbe Person (vgl. 12, 9). 3) Der Apokalyptiker kennt einen Engel des Abgrundes, der den hebräischen Namen Abaddon, den griechischen Namen Apollyon führt (c. 9, 11). Er redet von einer *κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου* (c. 9, 1; 20, 1). 4) Auch im A.T. werden *θάνατος* und *ᾅδης* promiscue gebraucht.

gericht existiert nach urchristlicher und altchristlicher Vorstellung die Hölle ebenso wenig wie die höllischen Mächte existieren. Mit Recht hat Harnack in seiner Abhandlung, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, Abh. d. Berl. Ak., phil.-hist. Kl., 1918, S. 638 f. diese Tatsache wieder ans Licht gestellt und bemerkt, daß er keine Stelle kenne, an welcher die *πύλαι ᾅδου* das Reich des Satans bedeuten oder gar für diesen selbst und seine Scharen gebraucht werden. Und in der Tat konnte diese Wendung der Jenseitsvorstellungen erst eintreten, als der christliche Glaube die alttestamentliche Unterwelt zum alten Eisen geworfen und an die Stelle der beiden Warteregionen in der Unterwelt den Himmel und die Hölle gesetzt hatte. Es ist daher nichts weiter als eine moderne Eintragung in den Text, wenn Bousset aus Apok. Joh. 1, 18 die Ansicht entnimmt, daß derjenige, welcher die Schlüssel der Beherrscher der Unterwelt in der Hand habe, diese in siegreichem Kampf den grausigen Mächten dort unten abgerungen, so daß die Hadesfahrt eine Fahrt des Kampfes und Sieges gewesen wäre (Kyr. Chr. S. 37). Denn der Menschensohn besitzt diesen Schlüssel zum Tode resp. Totenreiche insofern, als er, der Tote, wieder lebendig geworden ist und darum imstande ist, andere lebendig zu machen. Deshalb kann auch auf diese Stelle von Matth. 16, 18 aus kein Licht fallen, wie Bousset vermeint[1], da die *πύλαι τοῦ θανάτου*, wie Harnack in der eben genannten Abhandlung nachgewiesen hat, nur eine Umschreibung, bzw. ein pleonastischer Ausdruck für „Tod" sind. Nicht ist die Rede davon, daß die Pforten des Hades gesprengt sind und den Durchgang zur Freiheit nicht mehr verwehren, sondern daß der leibliche Tod über Petrus nicht die Oberhand gewinnen, d. h. daß dieser nicht sterben werde. In gleicher Weise ist zu beanstanden, daß der Verfasser des Epheserbriefes c. 4, 9 die Worte des Ps. 68, 19: *ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* auf den Sieg des Lebensfürsten über die dämonischen Scharen des Hades gedeutet haben soll[2], und ganz nach subjektivem Einfall schmeckt die Auffassung von

1) Auch Gschwind l. c. S. 240 f. deutet die Pforten der Unterwelt fälschlich im Sinne einer gottfeindlichen, gegen das Messiasreich anstürmenden Macht. 2) Nach Iren. Epid. c. 83 ist unter den Gefangenen die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel zu verstehen.

Matth. 27, 51 als eines Widerhalles des gewaltigen Kampfes, der um diese Zeit, da der Lebensfürst mit dem Hades rang, in der Unterwelt tobte. Wäre wirklich die Idee von dem triumphierenden Sieger über die Mächte der Unterwelt in der urchristlichen Zeit lebendig gewesen, würde man schwerlich im Kerygma bekannt haben, daß Christus von Gott auferweckt wäre. An dieser Gewißheit, daß Gott seinen Gesandten nicht im Tode belassen, sondern auferweckt habe, rankte der Glaube der Messiasgemeinde empor. Daß der Messias aus eigener Kraft und eigenem Willen die Gewalt des Hades siegreich gebrochen hat, war nicht der nächstliegende Gedanke. Und vollends einen Erlöserheros, der aus himmlischen Höhen in die Tiefen der Unterwelt hinabsteigt, um dort unten mit den Dämonen zu kämpfen, ihre Macht zu brechen, ihnen das Geheimnis zu rauben, auf welchem ihre Kraft beruht, der dann wieder sich siegreich in die Höhe erhebt, hat das genuine Christentum weder aus sich geboren, noch aus andern Religionsgebilden übernommen.

Dasselbe gilt auch von den Christen der nachapostolischen und altkatholischen Zeit. Nach Bousset sollen die mythologischen Vorstellungen in schriftlichen Dokumenten, die nicht eigentlich zur feineren Literatur gehören, zum Durchbruch kommen. An erster Stelle führt er einen Satz aus einem im Syrischen erhaltenen, dem Melito von Sardes zugeschriebenen Fragment an: ut quum dominus noster surrexit e mortuis et pede decalcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem [1]. Sollte dieser Satz wirklich aus der Feder des Melito stammen, so kann ich noch keineswegs ihm den Gedanken an den Sieg über den Herrscher der Unterwelt entnehmen, denn es handelt sich höchstens im Sinne des Paulus um die Besiegung des Teufels als des Urhebers des leiblichen Todes [2]. Als weiteres

1) Otto, Corp. Apolog. IX, Fragm. XIII. 2) Ich möchte überhaupt stark bezweifeln, ob die ältesten Christen bei den häufig wiederkehrenden Hinweis auf die Besiegung oder Vernichtung des Todes an den Hades gedacht haben. Für sie stand das Heilsgut des Lebens im Gegensatz zum Tode. Dies faßt Iren. Epid. c. 6 treffend in die Worte: „Der auch am Ende der Zeiten, um alles zur Vollendung zu bringen und zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen und eine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen zu bewirken". Der Sieg über den Tod ist da-

Zeugnis führt Bousset die sogenannte ägyptische Kirchenordnung an, wo sich innerhalb der Praefation der Bischofsmesse der Satz findet: qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet. Hier werden deutlich Teufel und Unterwelt unterschieden, denn unter den Fesseln des Teufels sind nicht die den Toten in der Unterwelt angelegten Fesseln zu verstehen, sondern die Fesseln des Truges, durch die der Teufel die Menschheit an sich gebunden hat [1], oder auch die Fesseln des Todes, mit denen die Menschen auf Erden gebunden sind. Interessant sind die Worte: iustos inluminet, die Bousset nicht angeführt hat. Da dieses inluminare der Gerechten offensichtlich in der Unterwelt erfolgt sein soll, ist an die Erleuchtung der alttestamentlichen Gerechten im Allgemeinen oder an die Taufe im Speziellen gedacht [2]. Wenn zugleich Töne angeschlagen werden, die bei den früheren Schriftstellern unbekannt waren, so müssen wir einerseits die Zeit in Erwägung ziehen — wir befinden uns im 3. Jahrh. —, andererseits die liturgische Sprache, welche gern in plastischen Bildern sich bewegt. Der Mythus von der Höllenfahrt im Sinne von Bousset kommt nicht in Frage.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine andere liturgische Stelle lenken, welche wir am Schlusse der syrischen Didaskalie finden. Dort lesen wir folgendes Ke-

mit an die Passio geknüpft; vgl. Iren. II, 20, 3: Et dominus quidem per passionem mortem destruxit, ... vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit. In diesem Sinne könnten auch die Worte des Melito als echt anerkannt werden.

1) So hat es der Verfasser des VIII. Buches der Apostol. Constit. aufgefaßt: ἵνα ... ῥήξῃ τὰ δεσμὰ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ (c. 12, 33). Noch besser illustriert den Gedanken der Verfasser der Acta Pauli, der den Paulus in dem Briefe an die Korinther also schreiben läßt (v. 11 f.): ὁ δὲ ἄρχων, ἄδικος ὤν, ὅτι θεὸς ἐθέλησεν εἶναι, ἐπιβαλὼν τὰς χεῖρας ἀπέκτεινεν αὐτούς (sc. προφήτας). [καὶ] οὕτως πᾶσαν τὴν σάρκα τῶν ἀνθρώπων τῇ ἐπιθυμίᾳ προσέδησεν. ὁ δὲ θεὸς παντοκράτωρ ... ἐξαπέστειλεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς Μαρίαν, ἵνα ἐν ᾗ σαρκὶ ὁ πονηρὸς ἐκαυχήσατο, διὰ ταύτης νενικημένος ἀποδειχθῇ. — Über die verschiedene Auffassung der Fesselung vgl. o. S. 321. 2) Der äthiopische Text bei Ludolf überliefert: „daß er ... die Heiligen hinausführte (vgl. Achelis, Die Canones Hippolyts, TU VI, 4, S. 53).

rygma von Christus im Schlußgebet: „Dem aber, der durch die Kraft die Ohren eurer Herzen zu öffnen vermag, ... der in den Tagen des Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und entschlief, um Abraham, Isaak und Jakob und allen seinen Heiligen von der Vollendung der Welt und der Auferstehung, die den Toten bevorsteht, zu predigen, und der von den Toten auferstand etc. etc. (Achelis-Flemming, Die syr. Didaskalia, TU. N.F. X, 2, S. 145). Hier ist noch die alte Idee der Hadesfahrt festgehalten. Der Entschlafene ist in die Scheol eingegangen und zwar zu dem Orte, an dem die Erzväter mit den übrigen Heiligen weilen. Diesen wartet Christus mit einer Predigt auf; als Gegenstand der Predigt wird die Vollendung der Welt und die Auferstehung von den Toten angegeben. Daß die Hadesfahrt noch eine weitere soteriologische Wirkung für die verstorbenen Gerechten gehabt hat, wird nicht ausdrücklich hervorgehoben.

Kehren wir zu den von Bousset angeführten Zeugnissen zurück, so finden wir in den Acta Thaddaei, resp. in der Predigt des Thaddaeus zu Edessa folgende Stelle (Euseb. h. e. I, 13, 20): *καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγειρεν νεκρούς, καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.* Bezeichnend ist, daß die Hadesfahrt Christi einen so großen Raum in der Missionspredigt einnimmt. Im übrigen bietet die Stelle nichts Absonderliches. Noch tritt Christus nicht in voller Glorie mit seinen Heerscharen auf; er geht vielmehr als Toter allein in den Hades, aber sein Aufstieg erfolgt mit großem Gefolge. Daraus erkennt man seine soteriologische Wirksamkeit, die als eine Auferweckung von Toten charakterisiert wird. Wer diese Toten sind, wird nicht weiter gesagt, da es als bekannt vorausgesetzt wird. Offenbar ist gedacht an den Bericht Matth. 27, 52 f., der in späterer Zeit mit der Hadesfahrt in Verbindung gebracht wurde, indem die heilige Stadt nicht auf das irdische, sondern auf das himmlische Jerusalem gedeutet wurde[1]. Absonderlich ist nur die Bemerkung, daß Christus die von Ewigkeit her nicht zerrissene Umzäunung sprengte. Der Hades wird also durch einen *φραγμός* abgeschlossen vorgestellt[2], wie man ja allgemein von den

1) Vgl. Gschwind l. c. S. 193 f. 2) Nach Act. Thom. c. 32 umgab ein *φραγμός* auch das Paradies.

Pforten des Hades sprach. Diese Mauer hat Christus beseitigt, denn da vor seinem Erscheinen in der Unterwelt niemand den Ort verlassen konnte, ist jetzt der Ausweg für die Toten freigeworden; sie sind zum Leben wieder zurückgekehrt und mit ihrem Befreier zum Vater heimgekehrt. — Christus feiert einen Triumph, aber nicht über den Satan, sondern über den Hades[1].

Eine andere Luft weht uns aus den Thomasakten entgegen. Das nimmt nicht weiter Wunder, da diese Akten selbst innerhalb der apokryphen Apostelakten eine Sonderstellung einnehmen und insbesondere wegen ihrer Hymnen (c. 6. 108) fast allgemein als gnostisches Produkt angesehen werden. Insofern würde dieses Zeugnis für die katholische Kirche keine Beweiskraft besitzen, aber ich muß auch hier von neuem betonen, daß ich den gnostischen Charakter der Thomasakten nach wie vor bestreite, denn es handelt sich um ein Erzeugnis der syrischen Provinzialkirche, die lange Zeit unter dem Einfluß des Tatian und Bardesanes gestanden und deshalb gnostisierende Tendenzen konserviert hatte. Für die allgemeine katholische Kirche können die Akten nur in bedingtem Maße verwertet werden. Aber auch in dieser Gestalt legen sie gerade in der Frage der Hadesfahrt Christi Zeugnis für den großkirchlichen Charakter der Akten ab. Denn gnostischer Auffassung widerspricht, wie wir gesehen haben, der Herabstieg der Seele Christi in den Hades, hier aber wird dies mit aller Entschiedenheit behauptet. Gleich in dem ersten Gebet wird Christus folgendermaßen apostrophiert[2]: *Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸν ἐχθρὸν καταστρέψασα, καὶ ἡ φωνὴ ἡ ἀκουσθεῖσα τοῖς ἄρχουσιν, ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἁπάσας, ὁ προσβυτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλείς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας, ὃς καὶ τὰς θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκεῖθεν τοὺς ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις ἐν τῷ τοῦ σκότους ταμιείῳ, καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον ὑποδείξας τὴν εἰς τὸ ὕψος ἀνάγουσαν.*

Es wird notwendig sein, diese Stelle nicht isoliert, sondern im Lichte der sonstigen Ausführungen des Verfassers zu be-

1) Bemerken will ich noch, daß die Acta Thaddaei höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. entstanden sind.
2) Acta Thom. c. 10; vgl. Acta apost. apocr. II. 2 S. 115, 1 ff.

trachten. Indem wir sie zunächst für sich mustern, erkennen wir, daß sie in zwei Teile zerfällt. In dem ersten Teile wird Christus gepriesen als die Kraft, die den Feind niedergeworfen, und als die Stimme, die von den Archonten gehört ist und alle deren Gewalten in Erschütterung versetzt hat. Im zweiten Teile gilt Christus als der Abgesandte aus der Höhe, der bis zum Hades hinabgekommen ist, die Tore desselben geöffnet und die dort seit langer Zeit in der Kammer der Finsternis Eingeschlossenen hinaufgeführt und ihnen den Aufgang zur Höhe gewiesen hat. Hier muß unbedingt auf zwei verschiedene Akte im Leben des Erlösers angespielt sein. Im zweiten Teile handelt es sich um den Hades, im ersten um den *ἐχθρός*, die *ἄρχοντες* und die *ἐξουσίαι*. Wer ist zunächst der *ἐχθρός*? Er ist, wie die zahlreichen Stellen beweisen, das widergöttliche Prinzip in der Welt, dessen Bezwingung als die größte Tat des Gottes Christus gepriesen wird. Er ist der Widersacher (S. 160, 2) *κατ' ἐξοχήν*, gegen den der ununterbrochene Kampf gilt sowohl von seiten Christi (S. 162, 14) wie von seiten des Apostels (S. 162, 4 ff.)[1]. Der „Feind“[2] ist die Ursache aller menschlichen Laster, daher ist die *ἁγιωσύνη* eine *καταστρέφουσα τὸν ἐχθρόν* (S. 201, 17) oder es heißt S. 201, 33: *ἡ πραότης τὸν ἐχθρὸν κατεδουλώσατο*. Sein Reich ist von dieser Welt, daher ist er identisch mit dem *καθεζόμενος ἐπὶ θρόνου † εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν* (S. 148, 19). In dem Kampfe gegen ihn erscheint Christus als der Sieger zugleich mit seinen Dienern: *ὁ ἐπαμύντωρ καὶ βοηθὸς ἐν ἀγῶνι τῶν ἰδίων δούλων, ὁ τὸν ἐχθρὸν ἀποστρέφων καὶ ἀποσοβῶν ἀφ' ἡμῶν, ὁ εἰς πολλοὺς ἀγῶνας ὑπὲρ ἡμῶν ἀγωνιζόμενος καὶ νικᾶν ποιῶν ἡμᾶς ἐν πᾶσι, ὁ ἀληθὴς ἀθλητὴς ἡμῶν καὶ ἀήττητος· ὁ στρατηλάτης ἡμῶν ὁ ἅγιος καὶ νικηφόρος* (S. 157, 7 f.). Demgemäß ist unter dem *ἐχθρός* nichts anderes als der *διάβολος* zu verstehen[3], der dem

1) Vgl. auch S. 146, 10 in bezug auf Thomas: *ἐλέγξεις τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ* — S. 156, 17 ff.: *ὁ συγγενὴς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος καὶ τοὺς ἰδίους λυτρωσαμένου.* 2) Daneben kommt noch vor die Bezeichnung *ὁ πονηρός* (S. 208, 1), *ὁ δυσμενής* (S. 162, 1), *ὁ βλαπτικός* (S. 148, 17). Er ist der *ὄφις* (S. 161, 20; 168, 12; 281, 11), sein Sohn ist der Drache (S. 148, 19 ff.: 149, 5). 3) Vgl. S. 161, 13: *ὦ ἀναίδεια τοῦ ἐχθροῦ* und 161, 17: *ὦ ἀπὸ τοῦ διαβόλου τοῦ ὑπερμαχοῦντος τῶν ἀλλοτρίων.*

Weizensamen auf der Erde gefährlich ist[1]. Ihm sind die bösen Dämonen untertan, welche die Menschen so vielfach plagen[2], die auch Christus wie alle übrigen Menschen zu unterjochen bestrebt waren, der aber den Spieß umdrehte und, wie sie selbst zugestehen müssen, sie selbst unter sein Joch brachte[3].

Wenn nun der „Feind" zu den überirdischen Gewalten gehört, so wird man dasselbe von den mit ihm zusammen angeführten *ἄρχοντες* und *ἐξουσίαι* annehmen können, die ja seit Paulus keine unbekannte Größe waren. Die Stimme Christi soll von den Archonten vernommen worden sein und sie soll auch die Gewalten der Archonten erschüttert haben. Leider erfahren wir nichts, bei welcher Gelegenheit die Stimme diese Wirkung gehabt hat. Wir treffen die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* beisammen in der Stelle S. 240, 10: *ἐπιφημίζομέν σε τὸ τῆς μητρὸς ὄνομα, ἀπορρήτου μυστηρίου ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν κεκρυμμένων*, aber der Sinn ist wenig klar; nur so viel kann man erkennen, daß diese beiden Gruppen in den oberen Sphären zu suchen sind, zumal sie in Anlehnung an die Gnostiker mit der „Mutter" in Verbindung gesetzt sind. Den Archonten begegnen wir ferner S. 250, 10, wo es von Christus heißt: *οὗτος ὁ σφήλας τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν θάνατον βιασάμενος*. Diese Täuschung hat m. E. während des Erdenwandels stattgefunden, denn die Archonten haben ihn nicht als den Lebensspender erkannt, vielmehr vermuteten sie in ihm wegen seiner häßlichen Gestalt, Armut und Bedürftigkeit einen ganz gewöhnlichen Menschen[4]. So gelang die Täuschung. Danach sind die Dämonen und Archonten identische Größen.

Andererseits ist nicht zu leugnen, daß der Verfasser auch Archonten des Todes kennt, wenn wir S. 265, 3 f. lesen: *ὁ καταβὰς εἰς ᾅδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως· οὗ τὴν θέαν οὐκ ἤνεγκαν οἱ τοῦ θανάτου ἄρχοντες· καὶ ἀνῆλθεν μετὰ πολλῆς δόξης,*

1) Vgl. S. 253, 4: *μὴ ἁρπαζέτω ὁ διάβολος τὸ τοῦ σίτου σπέρμα ἐπὶ τῆς γῆς.* 2) Vgl. S. 159, 18 von Thomas: *διὰ σοῦ ἰατρεύεται τὰ σώματα τῶν ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ κολαζομένων.* Dazu S. 117, 8; 150, 2; 160, 2 f.; 181, 7; 188, 15; 196, 20. 3) Vgl. S. 162, 15 f.: *ἐνομίσαμεν γὰρ κἀκεῖνον ὑπὸ ζυγὸν ποιῆσαι ὡς καὶ τοὺς λοιποὺς. ὃ δὲ στραφεὶς ἔσχεν ἡμᾶς ὑποχειρίους.* 4) Vgl. S. 162, 17 f.: *οὐ γὰρ ᾔδειμεν αὐτόν· ἠπάτησεν δὲ ἡμᾶς τῇ μορφῇ αὐτοῦ τῇ δυσειδεστάτῃ καὶ τῇ πενίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ ἐνδείᾳ· θεασάμενοι γὰρ αὐτὸν τοιοῦτον ἐνομίσαμεν αὐτὸν σαρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότες ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ζωοποιῶν τοὺς ἀνθρώπους.*

καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας παρεσκεύασας ὁδόν, καὶ ἐπὶ τῶν ἰχνῶν σου πάντας ὥδευσαν, οὓς ἐλυτρώσω· καὶ εἰσαγαγὼν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ποίμνην τοῖς σοῖς ἐγκατέμειξας προβάτοις. Hier treffen wir zum ersten Male ein Motiv, welches von jetzt ab, besonders in der syrischen Literatur, häufig wiederkehrt, daß nämlich Christus mit göttlicher δύναμις und δόξα in der Unterwelt auftritt, mit welcher er sonst bei der zweiten Parusie ausgerüstet erscheinen wird (Matth. 24, 30 u. Par.). Aus der Seele eines Verstorbenen ist ein Gott, ein König geworden, der vom Kreuze seinen Triumphzug antritt. Diesen Anblick der göttlichen Majestät können die Archonten des Todes nicht ertragen; sein Lichtglanz ist wahrscheinlich so groß, daß sie vor Furcht zittern. Christus sammelt nun alle die, welche zu ihm ihre Zuflucht genommen haben, um sich und führt die von ihm Erlösten aus der Unterwelt, um sie seiner Heerde einzuverleiben. Es sind dieselben Gedanken, welche wir auch an der obigen Stelle vorfanden, daß Christus die Tore geöffnet und den Eingeschlossenen den Weg nach oben gezeigt habe. Es wird also eine definitive Befreiung der alttestamentlichen Gerechten aus der Unterwelt in Übereinstimmung mit dem Gemeindeglauben statuiert.

Noch eine andere Stelle scheint mit der Hadesfahrt in Verbindung zu stehen[1], nämlich S. 250, 13 f.: οὗτινος ἰδὼν ὁ ἄρχων ἐφοβήθη καὶ αἱ δυνάμεις αἱ σὺν αὐτῷ ἐταράχθησαν· καὶ ἐμαρτύρει ὁ ἄρχων τίς ἐστιν καὶ πόθεν καὶ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἔγνω. ἐπειδήπερ ἀληθείας ἐστὶν ἀλλότριος. Diese Szene könnte sich auf den Eintritt Christi in die Scheol beziehen. Da er nach der früheren Notiz μετὰ πολλῆς δυνάμεως im Hades erscheint, so gerät ihr Herrscher mit samt den Trabanten in Furcht und Bestürzung über diesen ungewöhnlichen Anblick. Aber so wenig denkt unser Verfasser an einen Kampf mit den feindlichen Mächten, daß der Archon nur darauf ausgeht zu erfahren, wer der Erschienene ist und woher er stammt. Freilich wird man — vielleicht mit größerem Rechte — die Szene auf den Herabstieg vom Himmel deuten, da gesagt wird, der

1) Sind die Worte des Drachen S. 149, 19 f.: ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄκοντά με ἠδίκησεν καὶ τοὺς ἰδίους ἐξ ἐμοῦ ἐξελέξατο auf die Herausführung der alttestamentlichen Gerechten zu deuten?

Archon hätte, trotz seines Forschens, die Wahrheit über die Person nicht erkannt, da die Wahrheit ihm fremd war (vgl. Joh. 8, 44). Dann würde es sich um den Teufel handeln, der gemerkt hat, daß eine außergewöhnliche Erscheinung sein Reich durchwandert, aber dem verborgen bleibt, wer eigentlich dahinter steckt.

Wenn ich recht sehe, so beginnt der Unterschied zwischen dem Herrscher dieser Welt und dem Herrscher der Unterwelt sich zu verwischen, denn der Sohn des *ἐχθρός*, der Drache, behauptet von sich S. 149, 18: *ἐγώ εἰμι ὁ τὴν ἄβυσσον τοῦ ταρτάρου οἰκῶν καὶ κατέχων*, hat also seinen Sitz in der unteren Region, die aber vom Hades verschieden ist. Diese Wendung hängt m. E. zusammen mit der Aufhebung des Zwischenzustandes der Seelen in der Unterwelt. In seinen zahlreichen Reden und Gebeten stellt der Apostel den Anhängern seines Gottes sofortige Beseligung nach dem Tode in Aussicht. Ich verweise als Beispiel auf S. 118, 3 f.: *ἐὰν δὲ πιστεύητε καὶ τηρήσητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἁγνὰς τῷ θεῷ, γενήσονται ὑμῖν παῖδες ζῶντες . . . προσδοκῶντες ἀπολήψεσθαι ἐκεῖνον τὸν γάμον τὸν ἄφθαρτον καὶ ἀληθινόν, καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παρανύμφιοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης*[1]. Auf der Reise zum Himmel hat die Seele zahlreiche Gefahren und Widersacher zu überwinden, darum betet der Apostel vor seiner Hinrichtung (S. 281, 9 f.): *μὴ λαμβανέτω τὴν ἐμὴν ψυχὴν μηδείς, ἣν παρέδωκά σοι. μὴ βλεπέτωσάν με οἱ τιλῶναι, καὶ οἱ ἀπαιτηταὶ μὴ συνκραντείτωσάν με. μὴ βλεπέτω με ὁ ὄφις καὶ οἱ τοῦ δράκοντος παῖδες μὴ συριττέτωσάν μοι.* Auf der ersten Seite droht dem Sünder das *σκότος ἐξώτερον*[2]. Furchtbar sind die Strafen, die der gottlosen Seelen in der Unterwelt warten, wie wir der Schilderung des getöteten schönen Mädchens S. 171, 14 ff. entnehmen. Das ist nicht mehr die Unterwelt, sondern die Hölle. Die verschiedenen Klassen der Peinigungen sind offensichtlich der Petrusapokalypse entlehnt; mythologische Vorstellungen dringen ein.

1) Vgl. S. 121, 8 f.; 152, 16 f.; 207, 14; 216, 7 f.; 227, 13; 237, 15 f.; 243, 8 f.; 244, 3. 2) Vgl. S. 254, 7: *ἵνα ἄξιος φανῶ καὶ μὴ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας δεθεὶς εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον εἰσέλθω.*

Dies alles zeigt, daß wir wohl berechtigt sind, den Verfasser der Thomasakten zu den Großkirchlern zu rechnen [1], aber mit der Einschränkung, daß er ein Glied der syrischen Provinzialkirche gewesen ist, dessen Glaubensvorstellungen wir durchaus nicht mit dem gemeinchristlichen Volksglauben identifizieren dürfen. Niemandem würde es einfallen, die Jenseitsvorstellungen eines Clemens und Origenes für vulgärchristlich zu erklären.

Damit komme ich zu dem letzten Trumpf, den Bousset für seine These ausspielt, nämlich zu den Oden Salomos. Wer die ganze Fülle der Literatur überschaut, die sich an die Publikation von R. Harris [2] angeschlossen hat, wird mit gewissem Staunen bemerken, wie verschieden die Ansichten der Gelehrten über den Charakter des Werkes lauten. Die einen sprechen die Oden jüdisch oder judenchristlich an, andere geben sie für gnostisch oder gnostisierend aus, wieder andere halten sie für heidenchristlich oder für montanistisch und zuletzt bringt man sie mit der Mystik der Alexandriner zusammen [3]. Dementsprechend fallen auch die Bestimmungen über das Alter der Liedersammlung diametral verschieden aus. Treffend bemerkt Kleinert in seiner Abhandlung: Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Oden Salomos, Theol. Stud. u. Krit. 1911, S. 571: „In verschiedenen Gruppen gesammelt haben sich die Streitenden an weit auseinderliegenden Enden der Arena verteilt, so daß ihre Stimmen einander kaum erreichen". Aus diesen widersprechenden Urteilen erhellt wenigstens die eine Tatsache, daß die Oden einen besonderen Charaktertypus zeigen, der sich nicht

---

1) Man hat für den gnostischen Charakter der Akten abgesehen von den Hymnen auf die gnostische Gestalt der *μήτηρ* (S. 110, 20; 142, 15 f.; 157, 17; 166, 13 f.; 240, 11) hingewiesen. Ich glaube, daß der gnostische Ursprung dieser Gestalt dem Verfasser garnicht mehr bewußt gewesen ist, genau so wie von dem Kompilator der Clementinischen Homilien der judenchristliche Charakter der Kerygmen nicht mehr verstanden worden ist. Man hat die *μήτηρ* als den besten Beweis für die katholische Bearbeitung einer gnostischen Schrift hingestellt; m. E. ist sie nur ein Petrefakt aus dem älteren gnostisierenden Christentum der syrischen Kirche.

2) The Odes and Psalms of Salomon now first published from the Syriac version. Cambridge, 1909. 3) S. die Übersicht bei G. Kittel, Die Oden Salomos (Beiträge z. Wissensch. vom A.T., H. 16), 1914, S. 142 ff.

so einfach in den Rahmen der sonstigen christlichen Literaturgattung einreihen läßt. Sie stellen sich „als ein Unikum von ganz unerwarteter und bedeutsamer Eigenart" dar. Dabei haben wir aber auch das Eidos in Rechnung zu ziehen, denn es handelt sich ja um Lieder, die, wie wir es an den Oden der Thomasakten ersehen, einen ganz andern literarischen Typus nach Inhalt und Form tragen, von dem uns leider nur ganz geringe Fragmente aus der ältesten Zeit aufbewahrt sind. Besonders schmerzlich vermissen wir die Liedersammlung des Bardesanes. Und nicht zuletzt müssen wir berücksichtigen, daß wir eine Liedersammlung vor uns haben, von der wir nicht einmal wissen, ob hinter ihr ein einzelner Dichter steckt oder nicht. Freilich für unsere Untersuchungen ist diese Frage irrelevant. Anders steht es mit dem Problem betreffs des christlichen oder nichtchristlichen Ursprungs der Oden. Ich für meine Person setze den christlichen Charakter als feststehende Tatsache voraus, vor allem haben die Oden mit dem häretischen Gnostizismus nichts zu tun. Dagegen spricht schon ihre Benutzung in der gnostischen Pistis Sophia, denn ihr Verfasser allegorisiert die Oden in gleicher Weise, wie er es mit den alt- und ntlichen Zitaten, besonders mit den Psalmen zu handhaben pflegt. Hätte er gnostische Luft in ihnen gewittert, hätte er sie nicht erst durch seine Umdeutungen dem gnostischen Geschmack angepaßt. Er wußte also die Oden wie die Psalmen im Gebrauche der christlichen Kirche. Gegen den gnostischen Charakter spricht speziell auch die Hadesfahrt Christi, welche ein beliebtes Motiv in den Oden bildet[1].

Betrachten wir zunächst die Hauptstelle, wie sie in der 42. Ode vorliegt und also lautet[2]:

15) Die Unterwelt sah mich und ward elend,
16) Und der Tod gab mich zurück (spie mich aus) und viele mit mir.

1) Über die Hadesfahrt Christi in den Oden Salomos haben speziell gehandelt Gschwind l. c. S. 228 ff. und Plooij, Der Descensus ad inferos in Aphrahat und den Oden Salomos, Z. f. ntl. Wiss., 1913, S. 222 ff. 2) Ich zitiere nach der Übersetzung von Ungnad und Stärk, Die Oden Salomos, 1910 (Kleine Texte f. theol. u. philol. Vorles. u. Üb., herausg. von H. Lietzmann, H. 64).

17) Essig und Bitterkeit ward ich ihm
Und stieg mit ihm herab, so tief er war.
18) Und Füße und Haupt ließ er sinken,
Weil sie mein Antlitz nicht zu ertragen vermochten.
19) Und ich machte eine Versammlung Lebender unter seinen Toten,
Und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen,
20) Weil mein Wort nicht nutzlos sein sollte.
21) Und es eilten die zu mir, die gestorben waren, und riefen und sprachen:
„Erbarm dich unser, Sohn Gottes, und tu mit uns nach deiner Freundlichkeit!
22) Führ uns hinaus aus den Banden der Finsternis,
Und öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hineingehen (können),
23) Denn wir sehen, daß unser Tod sich dir nicht nähert!
24) Mögen auch wir mit dir gerettet werden, weil du unser Retter bist."
25) Ich aber hörte ihre Stimme[1]
Und zeichnete (siegelte) auf ihr Haupt meinen Namen,
26) Weil sie Freie sind und mir gehören.

Wir haben hier einen gottbegnadeten Sänger vor uns, der mit ungewöhnlichem dichterischem Schwunge die Hadesfahrt Christi besingt, aber eben weil er ein Dichter ist, läßt er seiner Phantasie die freien Zügel schießen und bemeistert den gegebenen Stoff nach seinem künstlerischen Geschmack. Dies ist das Vorrecht des Dichters zu allen Zeiten gewesen und davon hat auch unser Sänger reichlich Gebrauch gemacht. Deshalb müssen wir das Rankenwerk vom Stamme trennen.

Der Dichter läßt die handelnden Personen lebendig vor unsere Augen treten. Da steht auf der einen Seite Christus, der in der Unterwelt erscheint, auf der andern Seite die Scheol und der Tod, die beide als identische Personen wie in dem A.T. und in der Apok. Joh. gedacht sind. Christus kommt nicht als Toter zu den Toten, sondern als Triumphator über den Tod am Kreuze. Deshalb kann die Unterwelt diesen Christus nicht er-

1) In der von Burkitt entdeckten HS. heißt es: „und ich merkte auf ihren Glauben".

tragen, sie wird schwach, Füße und Haupt werden schlaff. Sofort beginnt Christus unter den Toten seine Wirksamkeit, er bildet eine Versammlung von ζῶντες und redet mit ihnen mit lebendigen Lippen, d. h. als ein Lebender zu Lebenden. Aber damit nicht genug, läßt der Sänger auch die Toten in Aktion treten. Sie haben ebenso wie ihr Gebieter, der Tod, die Majestät des Erschienenen erkannt, und zwar vor allem daran, daß der gewöhnliche Tod mit ihm nichts zu schaffen hat; ein Lebendiger ist ihnen ein unbekannter Anblick. Deshalb eilen sie dem Ankömmling zu, begrüßen ihn als Sohn Gottes, als ihren Erlöser, und bitten ihn, sich ihrer zu erbarmen, d. h. sie aus den Banden der Finsternis zu befreien. Daneben ein anderes Bild, das mehr mythologische Farben trägt. Der Tod erscheint als ein Wesen, das alle Verstorbenen verschlingt und in seinem Bauche birgt. Auch den Herrn will er verschlingen, aber er muß, da er als Lebender keine Speise für ihn ist, vielmehr wie Essig und Galle im Schlunde wirkt, ihn ausspeien und nicht nur ihn allein, sondern viele mit ihm zugleich.

So malt ein Dichter die Szene in der Unterwelt aus, indem er teils aus eigener Phantasie schöpft, teils an vorhandene Volksvorstellungen anknüpft. Alttestamentlich ist die Vorstellung, daß die Verstorbenen verschlungen werden. Man denkt zunächst an die Erde, welche die Leiber der Toten aufnimmt, ihren Mund öffnet und die Toten verschlingt[1]. Dies wird dann übertragen auf die Scheol resp. den Tod, der seinen Mund auftut und sich sättigt, so daß der Hades schließlich als das große unersättliche Ungeheuer vorgestellt wird.

Aber was die Hauptsache ist: das, was Bousset in unserer Stelle sucht, einen Kampf des Lebensfürsten mit dem Fürsten der Unterwelt findet er nicht[2]. Jede Agressivität des Hades fehlt; der Anblick allein genügt, um den Gegner willenlos zu

1) Vgl. Exod. 15, 12; Num. 16, 32; 26, 10; Deut. 11, 6; Ps. 106, 17.
2) Greßmann freilich denkt an Marduks Kampf mit Tiâmat: „als Kingu und seine Helfer den Gott sehen, entsetzen sie sich und fliehen, und Tiâmat, als sie des Gottes Schelten hört, gerät außer sich und verliert den Verstand". — Muß man denn immer von den Babyloniern die Vergleiche holen? Ergreift nicht jeden Propheten und Apokalyptiker beim Anblick Gottes oder seines Gesandten Furcht und Schrecken? Das alles hat doch mit einem Götterkampf nichts zu tun!

machen[1]. Deutlich tritt uns noch der friedliche Charakter der Hadesfahrt in der Predigt an die Verstorbenen entgegen. Und auch das zweite Stück der alten Hadesidee fehlt nicht, daß nämlich nicht alle Verstorbenen das Objekt der Heilspredigt sind, sondern nur die ζῶντες in übertragenem Sinne, d. h. die Lebenden trotz ihres leiblichen Todes, welche sofort in dem Erschienenen den Sohn Gottes und ihren Erlöser begrüßen. Deshalb siegelt Christus seinen Namen auf ihr Haupt, damit sie als seine Adepten, als sein Eigentum nicht mehr vom Tode gehalten werden und als freie Männer die Unterwelt verlassen können. Während es in der realistisch-mythologischen Fassung heißt: „Der Tod spie mich aus und viele mit mir", ist auf der andern Seite der ursprüngliche Gedanke an die Herausführung aus den Banden der Finsternis, an die Öffnung des Hadestores noch lebendig. Die Bitte der Lebenden findet Erhörung und so steigen sie, d. h. die alttestamentlichen Gerechten mit ihrem Erretter zu Gott auf. Das ist der einfache Kern der ganzen dichterischen Ausführung. Ganz unhaltbar ist m. E. die allegorische Interpretation im Sinne der Alexandriner von W. Frankenberg, die also lautet[1]: „Die Toten sind die in den Banden des Sinnlichen schmachtenden Mächte des παθητικον, die von dem zum Christus gesalbten λογιστικον befreit werden; durch diese Tat wird es erst recht zum ηγεμονικον in dem κοσμος der Seele, es tritt nun triumphierend die κληρονομια an, in der es Gott unter Verfolgungen und Trübsalen erzogen hat."

Ein weiteres Zeugnis für die Hadesidee liefert der Odist in Od. 17:

8[b]) Und ich öffnete Türen, die verschlossen waren.
9) Ich habe zerrissen eiserne Riegel,
Mein Eisen aber ward glühend[3] und schmolz vor mir.
10) Und nichts erschien mir verschlossen,
Weil ich die Pforte[4] zu allem war.

1) Vgl. auch Ode 31, 1: „Die Finsternis ward vernichtet durch seinen Anblick". 2) Das Verständnis der Oden Salomos, S. 48 (Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XXI). 3) Vielleicht richtiger: „denn Eisen wurde glühend in meiner Hand". 3) Richtiger „die Öffnung".

11) Und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu befreien,
Daß ich keinen ließe, der gebunden wäre oder bände,
12) Und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid (reichlich) und meine Bitte in meiner Liebe.
13) Und ich säte meine Früchte in die Herzen und verwandelte sie in mir (mich?),
Und sie empfingen meinen Segen und lebten;
14 Und sie versammelten sich zu mir und wurden gerettet,
Weil sie mir die Glieder waren und ich ihr Haupt.

Mag nun hier eine Schilderung der Hadesfahrt Christi oder, wie andere wollen, eine Benutzung der Hadesidee für innere psychologische Vorgänge vorliegen, auf jeden Fall vertritt der Sänger die geläufige Vorstellung vom Hades als einer Stadt oder Festung, deren Tore, die mit eisernen Riegeln gesichert waren, sich vor dem Ankömmling öffneten. Wahrscheinlich schweben ihm Stellen wie Ps. 107, 16 und Jes. 45, 1 f. vor Augen. Nach Fall der Festung dringt der Erlöser in das Innere ein und führt seine Gefangenen vor. Mit gewisser Absicht wird von „allen seinen Gefangenen" geredet, denn nicht alle Toten, die im Totenreiche gefangen, werden befreit, sondern nur die, welche Christi Anhänger vorher gewesen waren, welche der Tod widerrechtlich sich angeeignet hatte. Ihnen gilt die Predigt, indem der Erschienene in ihre Herzen den Samen der wahren Erkenntnis streut. Sie werden jetzt lebendig, scharen sich um ihren Erlöser als ihr Haupt und gehen als seine Glieder in sein Reich ein, indem sie das Jubellied erschallen lassen: „Lobpreis dir, unserem Haupt, Herr, Gesalbter!" So kehren hier in etwas anderer Form die Gedanken von Ode 42 wieder.

Descensusluft atmet auch die 22. Ode[2]:

1) Der mich aus der Höhe hinabführt, holt mich aus der Tiefe empor;

1) Ich halte diese Lesart statt „allen Gefangenen" (Brit. Mus. Add. 14538) für die ursprüngliche. Die Korrektur hat vielleicht wegen des zweiten Halbverses „daß ich keinen ließe, der gebunden wäre oder bände" stattgefunden, denn dies ließ auf die Befreiung sämtlicher Insassen der Unterwelt nebst ihren Beherrschern schließen. 2) Ich gebe diese Ode in der Übersetzung von Gunkel, Die Oden Salomos, Z. f. ntliche Wiss. 1910. S. 308.

2) der das Mittlere einigt, wirft es mir zu.
3) Der meine Feinde und Gegner zerstreut,
4) gibt mir Macht, die Fesseln zu lösen.
5) Der durch mich den siebenköpfigen Drachen schlug,
du hießest mich treten auf seine Wurzeln, seinen Samen zu tilgen.
6) Du warest mit mir und halfest mir,
allerorten umgab mich dein Name.
7) Deine Rechte hat sein schlimmes Gift vernichtet,
deine Hand den Gläubigen den Weg geebnet.
8) Du erkorst sie aus den Gräbern
und sondertest sie von den Toten,
9) Du nahmst die dürren Gebeine,
und umkleidetest sie mit Leibern.
10) Sie waren unbeweglich,
du gewährtest Hilfe zum Leben.
11) Unvergänglich wurde dein Weg und dein Antlitz,
doch du führtest deine Welt ins Verderben,
um das All aufzulösen und zu erneuern,
12) Daß dein Fels das Fundament des Alls werde;
auf ihn hast du dein Reich gebaut,
daß es zur Wohnung der Heiligen werde.

Der Odist legt uns ein Danklied Christi an Gott vor, der ihm allerorten geholfen und so das Werk der Erlösung zur Vollendung gebracht hat. Diese Erlösung erstreckt sich aber nicht allein auf die irdischen Menschen, sondern auch auf die Toten in der Unterwelt. Zu beiden Gruppen ist Christus von Gott geschickt, um seine Feinde und Widersacher zu überwinden und die Fesseln, mit denen die Gefangenen gebunden, zu lösen. Als besonderer Feind wird der siebenköpfige Drache hervorgehoben, auf dessen Wurzeln Christus getreten, um seinen Samen auszutilgen. Leider ist nicht klar, wer unter diesem 7köpfigen Drachen und dessen Samen zu verstehen ist, ob derselbe in der Unterwelt oder auf der Erde wirkt. Gunkel denkt sofort an den Herrn der Unterwelt und findet darin einen Rest der Überlieferung von einem Götterkampf, aber mit Recht weist Kittel l. c. S. 95[4] auf Apok. Joh. 13, 1 ff. und 20, 2[1], wo

1) Vgl. Test. XII part., As. c. 7 u. Hermas, Vis. IV, 1, 6 ff. Über den Drachen in den Thomas-Akten s. o. S. 559.

der Drache mit dem Teufel oder Satan identisch ist. Dann haben wir unter dem Samen des Drachen die Dämonen zu verstehen, deren Herrschaft Christus gebrochen hat. Demzufolge ist das schlimme Gift, welches Gottes Rechte vernichtet, das Gift des Irrtums und der Verführung (38, 8), und würde der Drache der „Verderber des Verderbens" (38, 9), der „Irreführer" (38, 10) sein. Das würde treffend passen zum ersten Teil der Ode 17, welcher von der Erlösung von Irrtum, Eitelkeit und Vergänglichkeit handelt.

Auch den Verstorbenen ist die Erlösung zuteil geworden, doch auch hier ist sie nur auf die Gläubigen beschränkt. Die Befreiung wird unter dem Bilde der Totenauferstehung wie in den Acta Thaddaei dargestellt. Gott hat eine Sonderung unter den Toten vorgenommen und diese leiblich aus ihren Gräbern auferstehen lassen. Es wird also die Herausführung aus dem Hades mit der Auferstehung der Gerechten von den Toten verknüpft. Das wird aber nicht von der Zukunft bei der zweiten Parusie erwartet, sondern als historische Tatsache registriert. Der Weg ist geebnet und die Wohnung der Heiligen steht bereit. Das schließt zugleich einen wirklichen Kampf zwischen dem Lebensfürsten und dem Herrscher der Unterwelt trotz des 7köpfigen Drachen aus.

Weitere Schilderungen des Descensus finden wir noch Ode 24, 3 f.; 29, 4 f.[1]; 31, 1[2]; 15, 9[3], aber sie bewegen sich alle in der gleichen Richtung.

Aber selbst wenn ich für den Verfasser der Oden die These von Bousset anerkennen müßte, daß er die vollen, glühenden Farben des Mythos verwendet, würde dies meine Ansicht von der altchristlichen Hadesidee in keiner Weise erschüttern. Denn der Sänger der Oden zeigt in seinen religiösen Ausdrucksformen und seinem theologischen Begriffsmaterial ganz individuelle Färbung und Haltung. Niemand wird geneigt sein ihn für den Altkatholizismus zu reklamieren und aus ihm Schlüsse auf den

1) „Er führte mich empor aus den Tiefen der Unterwelt, und aus dem Rachen des Todes zog er mich, und ich beugte nieder meine Widersacher." 2) „Es zerschmolzen vor dem Herrn die Abgründe, und die Finsternis ward vernichtet durch seinen Anblick." 3) „Das Sterbliche ward von meinem Antlitz hinweg vernichtet, und die Unterwelt abgeschafft durch mein (l. sein) Wort."

Volksglauben zu ziehen. Als Dichter muß er sich Personifikationen, wenn's not tut, auch mythologischer Bilder bedienen, um seine Gedanken plastisch zum Ausdruck zu bringen. Hier nun steht ein Dichter vor uns, der von seinen persönlichen Erfahrungen und inneren Erlebnissen aus sein Christentum beschreibt. Er ist sicherlich kein Glied einer Volksgemeinde; seine Lieder sind nur für die Feinschmecker berechnet, die seinem Gedankenfluge folgen oder seine Stimmungen nachempfinden können. Sein Christentum ist ein geschichtsloses, rein reflektiertes. „Ein mächtiger Drang nach Leben", schreibt Kleinert, „öffnet den Sängern den Mund, und mit leuchtenden Fluten durchwogt es die öden Klüfte, in denen Koheleth nichts als den Tod geschaut hatte: Leben, unvergängliches Leben, Leben ohne Tod, ewiges Leben, Leben in Gott, so klingt es uns immer wieder entgegen[1]. Und zugleich damit durchzittert eine ungestüme Bewegung der Freude die Lieder", es ist der Jubelruf über die Erlösung, welche der Dichter erlebt hat. Er fühlt sich als Priester (20, 1), als Auserwählter (8, 21; 23, 3. 4; 33, 11), als Heiliger, der alle Schlacken des Irrtums und der Sünde abgelegt hat, für den das Böse und die Schuld nicht mehr existiert. Das in ihm wohnende Licht hat die Finsternis überwunden. Friede und Ruhe haben ihren Einzug gehalten, denn er weiß sich im sicheren Besitze der Erkenntnis und der Wahrheit. Die innige Gottesnähe und Gottesgemeinschaft ist seine religiöse Erfahrung, in der er voll Freude schwelgt (3, 8; 4, 9; 17, 13; 21, 4). Packend und schwungvoll hat der Sänger diese seine Gefühle der Gottsicherheit in der 21. Ode zum Ausdruck gebracht.

Hat aber der Mensch bereits hier auf Erden die Vollendung erreicht (9, 3; 18, 10; 23, 4), wieviel mehr wird dies nach dem Tode der Fall sein. Tod und Unterwelt sind ja durch den Herrn überwunden (25, 9; 29, 4; 31, 1), die aus den Banden der Unterwelt Befreiten sind Glieder Christi geworden. Ihm schließen sich die Auserwählten nach ihrem Tode an, indem sie auf dem Wege, den der Herr für die vorchristlichen Gestorbenen geebnet hat, in das Paradies eingehen (11, 14 ff.; 20, 7). Und wie könnte dies anders sein, da sie während ihres Erdenwandels die

1) Ode 3, 10 f.; 5, 11; 6, 17; 9, 3; 10, 1; 11, 7; 15, 8 ff.; 17, 13; 21, 4 etc.

Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit angezogen haben (15, 8; 28, 7; 3, 10; 8, 26; 31, 6; 38, 3) und damit die Anwartschaft auf die neue, unvergängliche Welt besitzen (33, 10). Da ist kein Platz für den Abstieg der erlösten Seelen in den Hades; es gibt nur einen Aufstieg der Seelen in der Richtung zum Höchsten (35, 8). Daraus erklärt sich auch die große Vorliebe des Dichters für die Hadesfahrt Christi, da sie als Folie dient für die eigene Auffahrt. Wir atmen ohne Zweifel alexandrinische Luft ein, wie wir sie bei Clemens und Origenes bemerkt haben, die aber schon vor ihnen existiert haben muß, wie wir aus den Zeugnissen des Irenäus und Tertullian entnommen haben[1]. Manche Gelehrte sind deshalb für den ägyptischen Ursprung der Oden eingetreten, aber ein stringenter Beweis läßt sich leider nicht erbringen. So könnte man wegen der Benutzung in der syrischen Kirche auch Syrien als Heimat ansprechen. Auf jeden Fall sind die Oden ein Sondersproß am Baume des ältesten orientalischen Christentums, dafür spricht auch die Überlieferungsgeschichte[2]. Insonderheit ist bedeutsam die enge Berührung, welche in den Vorstellungen vom Descensus zwischen dem Odisten und Aphraates hervortritt. In einem Aufsatz „Der Descensus ad inferos in Aphrahat und den Oden Salomos" (Z. f. ntliche Wiss., 1913, S. 222 ff.) hat Plooij diese Frage behandelt und die Hauptstelle in der Homilie XXII (Bert, Aphrahat's des Persischen Weisen Homilien, TU. III, 2, S. 351 f.) angeführt, die also lautet: „Und als Jesus, der Töter des Todes, kam und den Leib von dem Samen Adams anlegte und in seinem Leibe gekreuzigt wurde und den Tod schmeckte, und da er merkte, daß er zu ihm herniederkam, da wankte er von seiner Stätte hinweg und ward bestürzt, da er Jesum sah, und verschloß seine Türen und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er seine Türen und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben. Als aber die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des

1) Unter dem ersten Eindruck hat man die Abfassungszeit der Oden in die apostolische Zeit verlegt, aber nicht einmal in das nachapostolische Zeitalter dürfen wir sie datieren. Ich möchte für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts eintreten. 2) Vgl. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. TU. 35, 4, S. 2 ff.

Todes und schauten aus und sahen den Glanz des Königs Christus. Alsdann saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der Tod schmeckte die Arznei, die ihn tötete, und seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten leben und befreit würden von seiner Herrschaft. Und da er den Tod bedrängte durch Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich und sprach: Gehe von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht! Wer ist der, welcher lebendig in meine Wohnung eintreten darf? Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, daß seine Finsternis anfing zu weichen und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen, und da er ihm verkündete, daß, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da ließ der Tod Jesum, nachdem dieser sein Werk unter den Toten verrichtet hatte, aus seiner Wohnstätte entweichen und duldete nicht, daß er dort blieb; und es war ihm nicht süß, ihn zu verschlingen wie bei allen Verstorbenen, und er hatte keine Gewalt über den Heiligen[1] und dieser wurde nicht der Verwesung überlassen".

Wie nicht anders zu erwarten, malt der Homilet die Szenerie weiter aus als der Dichter. Auch er verwendet die beiden Vorstellungen nebeneinander. Einmal ist der Tod gewissermaßen der Türhüter der Scheol, welcher bei dem Anblick Jesu bestürzt wird und vor ihm die Tore verschließt, um ihm den Eintritt zu verwehren. Der Tod am Kreuze ist bereits der Triumph Jesu über den Tod und zugleich die Beglaubigung seiner göttlichen Natur. Jesus erzwingt sich den Eintritt mit Gewalt, indem er die Tore sprengt. Jetzt beginnt der Erschienene den ganzen Besitz des Todes zu rauben und die Toten lebendig zu machen und sie von der Herrschaft des Todes zu befreien. Auf der andern Seite erscheint der Tod als Fresser der Seelen, der auch die Seele Jesu verschlingen möchte, aber über diese keine Gewalt hat[2]. In dem ersten Falle hat der Tod es mit

1) Plooij übersetzt fälschlich „das Heilige", indem er verkennt, daß hier eine Benutzung von Ps. 16, 10 (Act. 2, 27) vorliegt.

2) Ohne Zweifel ist dem Aphraates der Gedanke des Ausspeiens der Toten nicht unbekannt, denn er spricht von dem *φάρμακον* in

dem lebendigen, im königlichen Glanze erscheinenden und triumphierenden Christus zu tun, im zweiten mit der Seele des Heiligen. Aber wiederum ist von einem Kampfe nicht die Rede, im Gegenteil, der Tod benimmt sich keineswegs als streitbarer Held. Er verzieht sich in seiner Bestürzung, seine Hände werden schlaff, er jammert, schreit heftig, und bittet inständig seine Wohnung zu verlassen, so daß er Jesus ohne Hindernis entweichen läßt[1]. Auch die übrigen Mächte der Finsternis verzichten auf jeden Widerstand und sind nur von Trauer über den Sturz ihres Hauptes erfüllt. Nun scheint es auf den ersten Blick, als habe Christus sämtliche Tote aus der Unterwelt befreit, aber nachher wird diese Befreiung auf die Gerechten beschränkt, die als Schlafende bezeichnet sind und jetzt auferstehen, um mit Christus aufzusteigen. Da stoßen wir wieder auf die altchristliche Hadesidee von der Entführung der alttestamentlichen Gerechten aus der Scheol. Ausdrücklich wird hinzugefügt, daß Christus dem Tode verkündet habe, daß er am Ende der Zeiten alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und sie mit sich heraufführen werde, damit sie das Licht sähen[2]. Letzteres ist freilich wiederum ungenau ausgedrückt, denn in Wahrheit werden bei der zweiten Parusie alle Toten ohne Unterschied zwar aus dem Reich des Todes heraufsteigen, d. h. auferstehen, aber von einer Heraufführung aller Befreiten in das Licht kann keine Rede sein, da dies doch nur von den Gerechten ausgesagt werden kann, während die Ungerechten, statt in das Totenreich zurückzukehren, in die Hölle geworfen werden. Die Vorstellung des Hades als einer Hölle und die Gestalt des Herrschers als des Satans sind dem Aphraates noch

der Speise, das das Erbrechen zur Folge hat, und von der Arznei, die ihn tötete.

1) Dieses Jammern und Zittern scheint zu der zweiten Natur des Todes zu gehören, das mit dem stolzen Herrscherbewußtsein so sehr kontrastiert. Denn schon aus den Prophetensprüchen soll der Tod das Ende seiner Königsherrschaft über die Menschen vernommen haben und darüber in Zittern, Furcht und Angst geraten sein (s. l. c. S. 350). Ohne jede Reaktion fügt er sich feige in sein Schicksal. 2) Aphraates als Vertreter der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches bei der zweiten Parusie unterscheidet eine doppelte Beraubung des Hades. Der Odist erwähnt aus den obigen Darlegungen diesen zweiten Akt nicht.

nicht geläufig gewesen. Freilich der Gedanke der Hadesfahrt wird zugunsten der befreienden Tätigkeit aus der Gefangenschaft zurückgestellt; man könnte vielleicht bei den Worten: „nachdem er sein Werk unter den Toten verrichtet hatte", an die Missionspredigt unter den Gerechten denken[1].

Wenn wir nun in Erwägung ziehen, daß der Homilet sich an ein größeres Publikum wendet, so wird sofort klar, daß derartige Vorstellungen von der Hadesfahrt Christi in der syrischen Kirche zu Aphraates' Zeit um 340 n. Chr. weit verbreitet gewesen sein müssen. Ephräm setzt sie in seinen Carmina Nisibena und andern Stellen seiner Werke im festen Geistesbesitze der christlichen Kreise voraus und auch der Verfasser des Testamentum Domini nostri hat das gegebene Material hymnenartig verwendet, wenn wir I, 28 (ed. Rahm. p. 63 f.) lesen: Mors videns ipsum animatum descendentem ad inferos sperabat utique per errorem eundem sibi de more futurum escam. Sed videns in ipso decorem divinitatis voce clamavit dicens:

Quis est hic, qui hominem mihi subiugatum induit meque vicit?
Quis est hic qui carnem mihi mancipatam ab interitu eripit?
Quis est hic qui terram est indutus, sed coelum est?
Quis est hic natus in corruptibilitate, sed est incorruptibilis?
Quis est hic exemptus a legibus meis?
Quis est hic praedator eorum quae mea sunt?
Quis qui pugnat cum virtute flammae mortis vincitque tenebras?
Quae est ista nova gloria in hoc spectaculo?
Quis est qui impedit, quin efficiam quae opto?
Quis hic novus mortuus sine peccato?
Quis hic qui caliginem obcaecat multiplici splendore neque me sinit dominari in eos qui mei sunt, sed attrahit in coelum animas quae mihi datae erant?
Quae est ista gloria quae impedit quominus corpus fiat corruptibile?
Quis est iste quem apprehendere nequeo?
Quae est ista gloria quam ii qui circum sunt, nequeant perscrutari?

1) Eine zweite Stelle über den Descensus in der 23. Homilie, l. c. S. 404 ed. Bert gibt keine weitere Aufklärung.

Das sind wirklich Expectorationen eines Homileten oder Liturgen, der einen gegebenen Stoff nach allen Seiten hin breit tritt, welcher aber mit babylonischen Mythen oder sonstigen Götterfahrten nicht das geringste zu tun hat.

Zum Abschluß möchte ich noch einen kurzen Blick auf den Descensus ad inferos im sogenannten Ev. Nicodemi werfen, da man für die mythologischen Vorstellungen gerade dieses als besonders kräftiges Zeugnis anzurufen pflegt. Wie bei Ephräm findet zwischen dem Satan und dem Hades eine Unterredung vor der Ankunft Christi statt. Der Satan tritt auch hier als der Herrscher dieser Welt auf[1]. Er rühmt sich, daß auf seine Veranlassung die Juden Jesum getötet hätten, aus Rache dafür, daß dieser ihm in der obern Welt viel Übel zugefügt, indem er die Dämonen verfolgt, die verschiedenen Krankheiten geheilt und viele Verstorbene zum Leben auferweckt. Deshalb fordert er den Hades auf, den jetzt verstorbenen Jesus bei sich festzuhalten (c. 41, 1. 2). Der Hades wird vom Satan angeredet mit *παμφάγε καὶ ἀχόρτε*, durch welche Bezeichnungen wir an den unersättlichen Seelenvertilger erinnert werden; er sagt auch von sich, daß er vor kurzem den Lazarus verschlungen habe (c. 4, 3). Der Hades trägt aber gar kein Verlangen nach dieser Speise, er bekennt offen seine Schwäche, deshalb beschwört er den Satan, Jesum nicht zu ihm herabzuführen, denn er sieht voraus, daß, wenn Jesus in der Unterwelt erscheint, er alle Toten auferstehen lassen werde (c. 4, 3). Während dieser Unterredung erschallt eine Donnerstimme unter dem Rufe von Ps. 24, 7 f. Darauf bittet der Hades den Satan, aus der Unterwelt herauszugehen und dem Ankömmling Widerstand zu leisten; er selbst befiehlt seinen Dämonen die ehernen Tore und die eisernen Riegel gut zu sichern.

Diesen Befehl vernehmen die *προπάτορες*. Darunter versteht unser Verfasser die alttestamentlichen Frommen, denn David und Jesaias erinnern an ihre Prophezeiungen und fordern den Hades auf, die Tore dem König der Herrlichkeit zu öffnen (c. 5, 2). Schon vorher sind diese eingeführt, denn in der Unter-

1) Im Hinblick auf sein zukünftiges Schicksal wird er bezeichnet als der *κληρονόμος τοῦ σκότους, υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, oder c. 7, 1 *κληρονόμος τοῦ πυρὸς καὶ τῆς κολάσεως* angeredet.

welt sind Abraham mit den Patriarchen und Propheten vereint gedacht (c. 2, 1), sie bilden also auch hier eine besondere Klasse, obwohl kurz vorher von *πάντες οἱ ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένοι* die Rede ist. Vorher sollen sich alle Insassen wegen der herrschenden Dunkelheit nicht erkannt haben, dies wäre erst der Fall gewesen, als um Mitternacht[1] gleichsam ein Sonnenlicht aufgeleuchtet. So wäre auch Johannes der Täufer in der Mitte erschienen und hätte von seinem Zusammentreffen mit dem Sohne Gottes auf Erden berichtet. Zugleich weist er darauf hin, daß der Herr ihn zu ihnen, den Abgeschiedenen, geschickt, damit er als Herold auftrete, denn jetzt wäre, sobald der Herr erscheine, noch einmal Gelegenheit zur Buße gegeben[2] (c. 2, 2). Also auch hier erscheint Johannes der Täufer als Vorläufer Christi in der Unterwelt und hat seine irdische Tätigkeit mit der unterirdischen vertauscht, so daß er seine Bußpredigt an die Gläubigen und Ungläubigen richtet. Der Gedanke der Heilsbotschaft an alle wird damit ins rechte Licht gestellt, ist aber auf das jüdische Volk beschränkt. Zum zweiten Male erschallt der Ruf von Ps. 24, 7, die Engel des Herrn treten auf und sofort zerbrechen die ehernen Tore und eisernen Riegel, in Anlehnung an Ps. 107, 16 und Jes. 45, 2; zugleich werden alle Toten von den Fesseln befreit, der König der Herrlichkeit tritt wie ein Gott ein und alles Dunkle des Hades wird erleuchtet (c. 5, 3). Der Hades erklärt sich ohne jeden Widerstand für besiegt. Den Satan faßt Christus beim Schopfe, läßt ihn durch seine Engel vollständig fesseln und übergibt ihn dem Hades mit der Weisung, ihn bis zu seiner zweiten Parusie festzuhalten (c. 6, 2)[3]. Auf der andern Seite breitet Christus seine rechte

1) Nach anderer Tradition ist die zwölfte Stunde, also Sonnenuntergang die Stunde des Antrittes der Hadesfahrt. Vgl. *περὶ παρθενίας* c. XVI (ed v. d. Goltz, TU., N.F. XIV, 2a, S. 51, 12 f.): *Μιμνήσθητε τὴν δωδεκάτην ὥραν, ὅτι ἐν αὐτῇ καταβέβηκεν ὁ κύριος ἡμῶν εἰς τὸν ᾅδην.* 2) Wiederum scheint der Verfasser vergessen zu haben, daß die Predigt des Johannes in erster Linie den alttestamentlichen Gerechten gegolten habe, trotzdem heißt es: *διὰ τοῦτο λέγω πρὸς ἅπαντας ὑμᾶς, καθὼς ἴδητε αὐτόν, ἵνα προσκυνήσητε πάντες, ὅτι νῦν μόνον ἐστὶ πρὸς ὑμᾶς ὁ τῆς μετανοίας καιρὸς ὑπὲρ οὗ προσεκυνήσατε εἰς τὸν ἄνω μάταιον κόσμον τοῖς εἰδώλοις καὶ ὑπὲρ ὧν ἡμαρτήκατε.* 3) Dann wird der Teufel dem Feuer der Gehenna übergeben, deshalb redet ihn der Hades auch mit *κληρονόμε τοῦ πυρὸς καὶ τῆς κολάσεως* an (c. 7, 1).

Hand aus und erweckt den Erzvater Adam, ebenso fordert er alle auf, sich ihm anzuschließen. Das sind aber die Propheten und Heiligen. Er versieht ihre Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes und sie fassend springt er aus dem Hades empor (c. 8, 1. 2). Darauf führt er den Adam und alle Gerechten in das Paradies und übergibt sie dem Erzengel Michael. Hier im Paradiese treffen sie bereits die zum Himmel Entrückten wie Henoch und Elias an (c. 9), ebenso aber auch den Schächer am Kreuz, der auf Grund seines Glaubens von Christus direkt in das Paradies geschickt war[1]. So vereinigt sich im Paradiese die erste messianische Gemeinde und die Heiligen preisen ihren Herrn: *μέγας ὁ κύριος ἡμῶν καὶ μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ.*

Überblickt man diesen Bericht, so wird derjenige, welcher die Entwicklung der Hadesidee an der Hand der vorgelegten Zeugnisse verfolgt hat, an keinem Punkte die Beeinflussung von seiten fremder Religionsvorstellungen konstatieren können, vielmehr ist das ganze Material aus alt- und ntlichen Stellen zusammengestoppelt. Besonders starken Einfluß hat der Prophetenspruch Ps. 24, 7 ff. ausgeübt, wie der Verfasser selbst zu erkennen gibt. Der dortige *βασιλεὺς τῆς δόξης*, der *κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός, κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ*, der *κύριος τῶν δυνάμεων* hat den Geist des Verfassers angeregt, deshalb ist auch das Personal erweitert[2]. Denn sollte Christus in der Unterwelt als König auftreten, durfte sein himmlischer Hofstaat nicht fehlen, aber ebenso wenig durfte sein Erzfeind, der Teufel, in dem Drama fehlen. Dieser Satan hat aber nichts mit dem Höllen-

1) Hier wird der Ausspruch Jesu an den Schächer wörtlich auf das himmlische Paradies gedeutet. 2) Ich möchte bei dieser Gelegenheit noch auf den großen Wandel in der Benutzung dieser Psalmstelle aufmerksam machen. Denn zur Zeit des Irenäus deutete man sie nicht auf den Descensus, sondern auf den Aufstieg des Königs der Herrlichkeit bei der Himmelfahrt. Die *πύλαι αἰώνιοι* sind die Himmel. Als die Mächte den Aufsteigenden sahen, sollen die unteren Engel denen, die im Firmamente waren, die Worte Ps. 24, 7 zugerufen haben, und als diese erstaunt fragten, *τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης*; zum zweiten Male gerufen die Worte Ps. 24, 8 (Iren. Epid. c. 84). Vgl. adv. haer. IV. 33, 13: Qui autem dixerunt, eum dormisse et somnum cepisse et resurrexisse, quoniam dominus suscepisset eum, et praecipientes principibus caelorum, aperire aeternas portas, ut introeat rex gloriae; resurrectionem eius, quae est a mortuis per patrem, et receptionem in caelos praeconaverunt.

fürsten gemein, vielmehr wird ihm erst der Aufenthalt in der Hölle nach dem allgemeinen Gericht in sichere Aussicht gestellt. Der Hades dagegen ist ein friedlicher Versammlungsort der Abgeschiedenen, von furchtbaren Qualen und Peinigungen der Sünder hören wir kein Wort, da Christus im Grunde nur den Aufenthaltsort der alttestamentlichen Gerechten aufgesucht hat. So wirkt die ursprüngliche Hadesidee trotz aller Alterationen noch bis in die späte Zeit.

Damit möchte ich meine Untersuchungen über den Descensus ad inferos beschließen. Man wird vielleicht gegen mich den Vorwurf erheben, daß ich von der religionsgeschichtlichen Behandlung des Themas nichts wissen will. Im Gegenteil, ich würde die gründliche Erforschung der Jenseitsvorstellungen und der Hadesfahrten in den verschiedenen Religionen mit großer Freude begrüßen, aber mit ebenso großem Nachdruck muß ich den Standpunkt vertreten, daß der Religionshistoriker erst dann mit Erfolg an die Arbeit herantreten kann, wenn das Material innerhalb der einzelnen Religionen umfassend durchforscht ist. Dann wird ihm zum Bewußtsein kommen, daß neben den mannigfachen Parallelen auch die großen Differenzen ihre Berücksichtigung verlangen; sonst verfallen wir in einen Dilettantismus, der die religionswissenschaftliche Methode nur diskreditieren könnte.

Exkurs III.

Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche.

Vielfach ist in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts über die Passahfeier der kleinasiatischen Kirche zwischen den Vertretern der Tübinger Schule, insbesondere zwischen ihrem Haupte selbst[1] und anderen Gelehrten, wie Weitzel[2] und Steitz[3], verhandelt worden, ohne daß es aber zu einer endgültigen Erledigung des Problems gekommen ist. Die Ursache dieses wenig befriedigenden Ausganges lag einerseits in der Verquickung mit der Frage nach dem Ursprunge des Johannesevangeliums, andererseits in der Verdunkelung der geschichtlichen Tatsachen durch die Schlagwörter der Tübinger Schule: heidenchristlich oder judenchristlich. Deshalb nahm Schürer die Untersuchungen in seiner Dissertation De controversiis Paschalibus 1869 (deutsche Bearbeitung in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1870, S. 182 ff.) wieder auf. So gründlich auch das ganze Material hier vorgelegt ist, so wenig ist es m. E. Schürer gelungen, alle Fragen definitiv zu lösen. Unter den jüngeren Arbeiten ist zu nennen Zahns Abhandlung über das „Sendschreiben des Irenäus an Victor von Rom" (Forsch. z. GK IV, S. 283 ff.), dazu Gesch. d. ntl. Kanons I, S. 180 ff. Von

1) Chr. F. Baur: Theol. Jahrb. 1844, S. 638 ff.; 1847, S. 120 ff.; 1848, S. 264 ff.; 1857, S. 242 ff. Dazu Hilgenfeld: Theol. Jahrb. 1849, S. 209 ff.; 1857, S. 523 ff.; — Z. f. wiss. Theol. 1858, S. 151 ff.; 1861, S. 106 ff. u. 285 ff.; 1867, S. 187 ff. — Der Paschastreit in der alten Kirche, 1860. 2) Vgl. Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums und zur Evangelienkritik, 1848. — Stud. u. Krit. 1848, S. 805 ff. 3) Stud. u. Krit. 1856, S. 721 ff.; 1857, S. 741 ff.; 1859, S. 716 ff.; derselbe in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 102 ff.

großer Bedeutung wurden die Untersuchungen von Duchesne: La question de la Pâque au Concile de Nicée, in der Rev. des questions historiques (1880), t. 28, S. 5 ff. und Origines du culte chrétien, 1889, S. 226 ff. Die Gedanken von Duchesne nahm Ed. Schwartz in seinen tiefgründigen Forschungen über „Christliche und jüdische Ostertafeln" (Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. N. F., Bd. VIII, H. 6) auf und behandelte das Thema in kürzerer Form in seinen „Osterbetrachtungen" (Z. f. ntliche Wiss. 1906 [Jahrg. VII], S. 1 ff.) Hinzufügen will ich noch die beiden Artikel von Preuschen und Drews in der RE³, XIV, S. 725 ff. und 734 ff. und die Abhandlung von Hugo Koch, Pascha in der ältesten Kirche (Z. f. wiss. Theol., N. F. XX, 4, S. 289 ff.)

Aber man wird aus allen diesen Arbeiten nicht den Eindruck gewinnen, als wären hier speziell die mit der kleinasiatischen Passahfeier verknüpften Fragen in jeder Hinsicht geklärt; in vielen Punkten bestehen die Kontroversen der älteren Zeit noch weiter, zumal neues Material nicht hinzugekommen ist. Deshalb werden die Gelehrten es mit Freuden begrüßen, daß die Epistola uns einen urkundlichen wertvollen Beitrag in dieser Richtung liefert. Denn ich konnte S. 368 f. konstatieren, daß der Verfasser der Epistola ein Vertreter des kleinasiatischen Quartodecimanismus gewesen ist und durch die höchste Autorität der Kirche, nämlich durch den Auferstandenen in feierlicher Form die Passahfeier einsetzen läßt, so daß seine Angaben uns wichtige Fingerzeige über das Wesen der Passahfeier an die Hand geben. Dazu kommt, daß unsere Epistola an Alter mit den uns sonst überlieferten Nachrichten wetteifern kann, wenn ihre Entstehung zwischen 160 und 170 n. Chr. richtig fixiert sein sollte.

Unsere Hauptquelle über die Passahstreitigkeiten im zweiten Jahrhundert bilden die von Euseb. h. e. V, 23 ff. gegebenen Exzerpte und allgemeinen Mitteilungen, besonders das Exzerpt aus dem Briefe des Polykrates von Ephesus an Victor von Rom um 190 n. Chr. (c. 24, 2 ff.) und dasjenige aus dem Briefe des Irenäus an Victor mit historischen Erinnerungen an den Passahstreit zwischen Polykarp und Anicet von Rom um 155 n. Chr. (c. 24, 12 ff.) Hinzu kommen die Synodalbeschlüsse der palästinensischen (c. 25), römischen, pontischen und ostsyrischen

Kirche, auch Privatschreiben einzelner Bischöfe, wie das des Bachylus von Korinth (c. 23, 3 f.), die wahrscheinlich Eusebius auf der Bibliothek zu Caesarea noch vorgefunden hat. Auf eine noch ältere Zeit geht zurück die Schrift des Melito von Sardes *περὶ τοῦ πάσχα*, die gelegentlich eines in Laodicea in Phrygien ausgebrochenen Passahstreites um 170 n. Chr. entstand (h. e. IV, 26, 3), welche ihrerseits eine Schrift des Clemens Alex. über das gleiche Thema hervorrief (h. e. IV, 26, 4). Auch diese beiden Schriften haben noch dem Eusebius vorgelegen, aber er hat über die darin verhandelten Fragen nichts weiter berichtet.

Auf Grund des vorliegenden Materials gibt Eusebius über das Objekt der Streitfrage folgendes Referat: Die Gemeinden von ganz Asien, d. h. von Asia proconsularis beobachten die *τεσσαρεσκαιδεκάτη σελήνης* für das Fest des *σωτήριον πάσχα*, das ist also der 14. Nisan, an welchem die Juden nach ihrem Gesetze das Lamm schlachten; sie feiern an diesem Tage ihr Fest ohne Rücksicht auf den Wochentag, indem sie am gleichen Tage das Fasten beenden. Sie berufen sich für ihre Festsitte auf eine ältere Überlieferung. Im Gegensatz zu dieser Provinzialkirche stehen die *ἐκκλησίαι ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην*, sie befolgen die Sitte, nur am Tage der Auferstehung, d. h. in der Sonntagsnacht die Fasten zu beenden. Sie berufen sich für ihre Praxis auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις*. Auf den Synoden der verschiedenen Provinzen soll folgendes als *δόγμα ἐκκλησιαστικόν* festgesetzt sein: *ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις* (c. 23, 2), oder positiv ausgedrückt im Briefe des Irenäus: *δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον* c. 24, 11). Die Differenz ist also zwiefacher Natur: 1) Sie berührt den Tag der Feier, indem die Kleinasiaten mit den Juden alljährlich das Passahfest ohne Rücksicht auf den Wochentag am 14. Nisan begehen, während die übrigen Katholiken stets das Jahresfest auf die *ἡμέρα κυριακή*, auf die *ἡμέρα τῆς ἀναστάσεως* verlegen. Dort Passah, hier Ostern! 2) Eng damit verknüpft, d. h. eine natürliche Folge dieser Abweichung ist die verschiedene *ἐπίλυσις τῶν νηστειῶν κατὰ τὸ πάσχα*: bei den Kleinasiaten Beendigung des Fastens am selben Tage ihrer Passahfeier, bei den Katho-

liken in der Nacht auf den Sonntag. Wieviel Tage vorher letztere fasten resp. gefastet haben, gibt Eusebius nicht an, da darüber nicht nur im zweiten Jahrhundert, sondern auch zu seiner Zeit Abweichungen bestanden. Auch auf den Punkt, wie die Großkirchler den Ostersonntag im Verhältnis zu dem 14. Nisan bestimmen, geht er im Referate nicht weiter ein. Er hätte dann eingestehen müssen, daß die kirchliche Berechnung des Ostertermins im 2. Jahrh. und darüber hinaus „nach den Juden" erfolgt wäre, die durch das Konzil von Nicaea für ketzerisch erklärt war.

Eusebius steht natürlich auf der Seite der Großkirchler; dies erhellt noch deutlich aus der Einschätzung der beiderseitigen Festsitten, die kleinasiatische gilt nur *ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας* stammend (c. 23, 1)[1], die der römischen Kirche und der mit ihr verbundenen Kirchen geht zurück auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις* (c. 23, 1), hatten sich doch die Palästinenser auf die *παράδοσις κατελθοῦσα εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα* berufen. Eusebius ignoriert mit Absicht die von Polykrates c. 24, 2 f. angeführten apostolischen Zeugen wie den Zwölfapostel Philippus von Hierapolis mit seinen drei Töchtern und Johannes, den Lieblingsjünger des Herrn, und ebenso die Zeugen des Polykarp im Streit mit Anicet, nämlich den Herrenjünger Johannes und die übrigen Apostel (c. 24, 16); er spricht in dem Referat nur von dem *πάλαι πρότερον αὐτοῖς παραδοθὲν ἔθος* (c. 24, 1), ohne ein Urteil über die Berechtigung der von Polykrates ins Feld geführten apostolischen Zeugen zu fällen. Direkt die Glaubwürdigkeit des Polykrates anzutasten, hat weder Irenäus noch Eusebius gewagt. Anicet scheint noch keine apostolischen Autoritäten angeführt zu haben, da nach dem Bericht des Irenäus (c. 24, 16) er sich nur auf die *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* berufen hat. Von den Autoritäten des Victor hören wir nichts, da Eusebius dessen Brief überhaupt nicht behandelt. Man hat früher fast allgemein angenommen, Victor habe sich auf Petrus und Paulus berufen, da die Worte des Polykrates c. 24, 2: *καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα*

1) Stammt der Ausdruck c. 24, 11 *ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν ἐπιτηρούσας* in bezug auf die kleinasiatischen Gemeinden von Eusebius oder von Irenäus? Es ist sehr leicht möglich, daß Irenäus seine Heimatsitte in dieser Weise verkleinert hat.

κεκοίμηται im Gegensatz zu den beiden in Rom vertretenen Apostelfürsten niedergeschrieben seien[1], aber mit Bestimmtheit kann man dies nicht behaupten, da die richtige Lesart lautet: *καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται.* Freilich geht Koch l. c. S. 310 f. zu weit, wenn er schreibt: „Der Bischof von Ephesus will mit seiner Berufung auf die hohen Ahnen seiner Kirche diese nicht als Rom ebenbürtig, sondern als Rom überlegen bezeichnen: was will die parvenühafte römische Kirche gegenüber der Kirche Kleinasiens mit ihrer großen Vergangenheit und soliden Tradition? Wie man sieht, war es für die römische Kirche hohe Zeit, sich ebenfalls einen respektablen Ahnensaal einzurichten, wenn sie mit den alten Kirchen des Orients konkurrieren und sie überflügeln wollte ..... In der Paschafrage konnte sie sich unmöglich auf Petrus und Paulus berufen, selbst wenn ihr diese Berufung sonst schon geläufig gewesen wäre, da man ja in Rom, wie Irenäus wußte, bis auf Bischof Soter überhaupt keine Paschafeier kannte." Dem gegenüber möchte ich doch die Frage aufwerfen, ob denn wirklich Rom sich zur Zeit Victors noch keinen Ahnensaal eingerichtet hatte. Hatte die römische Gemeinde nicht eine bischöfliche Sukzession fixiert, die bis auf ihre Gründer Paulus und Petrus zurückreichte? Hat nicht Irenäus, der Zeitgenosse des Victor, diese Liste verwertet und das Ansehen der römischen Kirche als sedes apostolica darauf gegründet (adv. haer. III, 3, 2 f.)? [2] Und hat nicht unter Zephyrin, dem Nachfolger des Victor, der Römer Cajus in seinem Streite mit dem Montanisten Proclus auf die Gräber der beiden Apostelfürsten hingewiesen? Wenn man ferner bedenkt, daß die altkatholische Kirche ihren ganzen Besitz an Bekenntnis, Schrift und Leben als apostolisch im Kampfe gegen die Häretiker legitimiert hatte, so wird man schwerlich glauben, daß Victor um 190 sich noch auf die Praxis der Presbyter vor ihm berufen habe. Sicherlich gab ihm das Bewußtsein, der Vertreter der großen Gemeinde in der Welt-

1) Vgl. Steitz, Stud. u. Krit. 1856, S. 776, Anm.: Hilgenfeld, Paschastreit, S. 228 u. 289; Schürer, De controv. p. 63. 2) Vgl. Harnack, Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der röm. Kirche, Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1893, S. 939 ff. und Über das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der röm. Gemeinde, ibid. 1896, S. 111 ff.

hauptstadt zu sein, den Rückhalt, in solch diktatorischer Weise gegen die Kleinasiaten aufzutreten. Die sedes apostolica stand im Hintergrunde, vor allem müssen die übrigen Provinzialkirchen auf ihre *παράδοσις ἀποστολική* gepocht haben. Vielleicht hat daher Socrates h. e. V, 32 (ed. Hussey II, p. 629) nicht so unrecht, wenn er schreibt: *οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Παῦλον καὶ Πέτρον τὴν ἐκεῖ παραδεδωκέναι συνήθειαν λέγουσιν* im Gegensatz zu den Kleinasiaten: *Τεσσαρεσκαιδεκάται δέ φασιν ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τὴν παρατήρησιν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης παραδεδόσθαι αὐτοῖς*[1]. Beide apostolischen Autoritäten scheint Socrates nicht sehr hoch eingeschätzt zu haben, denn er fügt hinzu: *Ἀλλ' οὐδεὶς μὲν τούτων ἔγγραφον ἔχει παρασχεῖν τὴν περὶ τούτων ἀπόδειξιν.*

Bei dem Passahstreite handelt es sich also in erster Linie um die Normierung des Festtages. Das Fest der Kleinasiaten umfaßt nur einen einzigen Tag, denn ausdrücklich betont Polykrates: *ἡμεῖς οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι* (c. 24,2). Welches dieser Tag gewesen ist, wird uns klar aus dem Satze bezüglich der *μεγάλα στοιχεῖα κατὰ τὴν Ἀσίαν: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες* (c. 24, 6). Noch lebendiger wird die Schilderung, wo Polykrates auf sein eigenes Verhalten und das seiner Vorfahren eingeht: *καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου ὅτε ὁ λαὸς ἤρνει τὴν ζύμην* (c. 22, 6). Da tönt uns die lebendige Erinnerung eines Mannes von 65 Jahren entgegen, die bis auf die Jugendzeit zurückreicht, daß man am Vollmonde des ersten Monats das Passah feierte, sobald die Juden das gesäuerte Brot aus ihren Häusern räumten[2]. Die Ausführungen des Polykrates beanspruchen absolutes Vertrauen, welches uns alle Berufungen auf andere außenstehenden Autoritäten nicht im selben Maße einflößen können. So verbindet sich mit diesem Tage ein Akt

1) Vgl. Sozomenus h. e. VII, 19 (ed. Hussey II., p. 741): *οἱ πρὸς δύσιν ἱερεῖς οὐκ ᾤοντο δεῖν Παύλου καὶ Πέτρου τὴν παράδοσιν ἀτιμάζειν.*

2) Die Juden schafften das gesäuerte Brot aus den Häusern bereits am Morgen des 14. Nisan, nach dem Talmud schon in der Nacht vor dem 14. Nisan.

der Pietät, weshalb auch Polykrates und die Kleinasiaten mit ihm diesen Tag sich nicht rauben lassen wollten. Auf jeden Fall reicht die kleinasiatische Observanz bis an die Wende des 1. Jahrhunderts zurück.

Wenn nun Polykrates bezüglich der Echtheit der Passahfeier auf das *μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι* hinweist, so braucht man daraus nicht auf einen gegnerischen Vorwurf zu schließen, den Drews l. c. S. 736 also formuliert: „Ihr Kleinasiaten setzt zum Passahtag etwas hinzu, nämlich die Auferstehungsfeier, und ihr verkürzt den Tag, nämlich um die schuldigen Fasten." Ich glaube doch in diesen Worten nichts weiter als eine schriftstellerische Phrase erblicken zu müssen [1], oder man würde lieber darin einen Angriff gegen die Römer vermuten, die dem Passahfesttage nicht die gebührende Ehre erweisen. Dagegen scheint eine andere Bemerkung eine Abwehr gegen den Vorwurf des Judaismus zu enthalten, wenn Polykrates zu dem Bekenntnis, daß alle den 14. (Nisan) beobachteten, hinzufügt: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*. Denn der Ausdruck *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρ.* erinnert nur zu sehr an das Beobachten jüdischer Gesetzesvorschriften oder Feste, hatte doch Paulus Gal. 4, 10 das *παρατηρεῖσθαι ἡμέρας καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* den Heidenchristen verboten (vgl. Kol. 2, 17) und der Verfasser des Kerygma Petri vor dem *σέβεσθαι κατὰ Ἰουδαίους* dringend gewarnt, indem er letztere beschuldigte, *λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ. σάββατον οὐκ ἄγουσιν τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νουμηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν* (Clem. Al. Strom. VI. 5, 41). War hier die jüdische Gottesverehrung auf eine Linie mit der heidnischen gestellt [2], so umgekehrt von Trypho die Christen mit den Hei-

1) Vgl. Apok. Joh. 22, 18. 19 und Prooemium des antimontanistischen Anonymus bei Euseb. h. e. V, 16, 3. 2) Daß die Gnostiker bei ihrem Radikalismus gegen die alttestamentliche Religion mit dem jüdischen Passahfest nichts anfangen konnten, versteht sich von selbst. Leider besitzen wir keine Kunde, ob und wie sie das Jahresfest des Todes und der Auferstehung Christi gefeiert haben. Im Grunde waren das für die doketische Auffassung der Person Christi keine historischen Tatsachen, die zu einer besonderen Festfeier auffordeten. Ptolemäus in seinem Briefe an die Flora (Epiph. h. 33, 5, 15) erklärt *πάσχα* und *ἄζυμα* für *εἰκόνες* auf Grund von

den zusammengeworfen, u. a. *ἐν τῷ μήτε τὰς ἑορτὰς μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν μήτε τὴν περιτομὴν ἔχειν* (Justin, Dial. c. Tryph. c. 10; 227 C). Das Passahfest am 14. Nisan war ohne Zweifel ein jüdisches Nationalfest, dessen Feier sofort den Vorwurf des Judaismus hervorrufen mußte, zumal in der älteren Zeit, wo die Heidenchristen sich ängstlich von allem jüdischen Wesen fernhielten. Deshalb zur Orientierung der erklärende Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, nicht *κατὰ τὸν νόμον*! Man hat diese Worte im Sinne „gemäß der evangelischen Geschichte" verstanden, nach welcher Christus am 14. Nisan gekreuzigt worden sei[1], oder „dem Beispiele des Herrn gemäß", daß er nämlich am 14. Nisan das gesetzliche Passah gefeiert und das Mahl des Neuen Bundes eingesetzt habe[2]. Andererseits will Zahn unter *τὸ εὐαγγέλιον* nicht ein einzelnes Evangelium, etwa dasjenige des Matthäus, oder gar dasjenige des Johannes verstanden wissen, vielmehr könne Polykrates dem Sprachgebrauche seiner Zeit gemäß nur die Gesamtheit der in seiner Kirche anerkannten evangelischen Schriften verstanden haben. Eine andere Frage freilich sei, auf welche Stücke des Ev. Polykrates und seine Gesinnungsgenossen im Streit mit den Gegnern sich hauptsächlich für ihre Sitte berufen hätten. Zahn will in Ermangelung vorhandener Nachrichten unbedenklich erraten, daß sie sich auf die synoptischen Berichte berufen hätten, nach welchen Christus zu der durch das Gesetz und dem jüdischen Brauch vorgeschriebenen Zeit, am Abend des 14. Nisan nicht nur das jüdische Passahmahl gehalten, sondern auch das christliche Passahmahl gestiftet hatte (GK I, 185 f.). Aber ich glaube, daß die Worte viel allgemeiner gedeutet werden müssen, etwa „gemäß der evangelischen Lehre", wie z. B. der antimontanistische Anonymus schreibt: *ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῳρημένῳ* (Euseb. h. e. V, 16, 3). Für diese Deutung sprechen auch die darauf folgenden Worte: *μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ*

1. Kor. 5, 7; dazu 5, 8: *τὸ δέ ἐστι μέρος αὐτοῦ τυπικόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον, τὰ ἐν προσφοραῖς λέγω καὶ περιτομῇ καὶ σαββάτῳ καὶ νηστείᾳ καὶ πάσχα καὶ ἀζύμοις καὶ τοῖς τοιούτοις νομοθετηθέντα.*

1) Vgl. Weitzel, Passahf. S. 104 f. 110; Réville, Rev. de théol. XIII, p. 20. 2) Vgl. Hilgenfeld, Paschastr. S. 295.

τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες. Das hat mit einem bestimmten Faktum der evangelischen Geschichte nichts zu tun; es soll nur damit zum Ausdruck gebracht werden, daß das Fest ganz im Geiste des Christentums gefeiert wird [1]. Die Kleinasiaten fühlen sich als Vertreter des κανὼν τῆς πίστεως; mit dem Judentum wollen sie nichts zu schaffen haben.

Sind wir uns darüber klar geworden, daß die Differenz in der Festsetzung des Termins darin bestand, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan ihr Passahfest ohne Rücksicht auf den Wochentag feierten, die Großkirchler das Auferstehungsfest jedesmal auf den Sonntag verlegten, d. h. auf den Sonntag, der dem Vollmondstag nach dem Frühlingsaequinoctium folgte, so taucht damit zusammenhängend eine zweite Differenz in der Fastenfrage auf. Das ist die ἀμφισβήτησις περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας, von der Irenäus c. 24, 12 ausführlich handelt. Dieses εἶδος αὐτὸ τῆς νηστείας bestand nicht in der verschiedenen Art des Fastens, sondern in der verschiedenen Dauer [2]. Irenäus konstatiert eintägiges, zweitägiges und mehrtägiges Fasten, dazu ein Fasten von 40 Stunden, die als ein Fasttag gerechnet werden [3]. Diese Mannigfaltigkeit sei nicht erst das Produkt jüngster Zeit, sondern der Vergangenheit, indem die Vorfahren ihre συνήθεια, die, wie Irenäus zur Entschuldigung hinzufügt, καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμόν erfolgt ist, auch auf ihre Nachkommen weiter tradierten. Nichts desto trotz hätten alle Christen der Vergangenheit und Jetztzeit —

1) Polykrates beruft sich auch darauf, πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθέναι, er will wohl damit sagen, daß er bei seinen Nachforschungen in der gesamten hl. Schrift keine der Passahfeier widersprechende Stelle gefunden habe, weshalb er auch nicht gesonnen ist, sich durch Drohungen von Victor einschüchtern zu lassen. Nach Koch hat sich Polykrates auf das alttestl. Passahgebot gestützt und auf das Beispiel Jesu und seiner Jünger, das ihm keine Zweifel darüber gelassen, daß dieser Tag auch für den neuen Bund in Kraft geblieben sei. 2) Zahn, Forsch. IV, S. 286[3] bemerkt, daß das αὐτοῦ zwischen τοῦ εἴδους und τῆς νηστείας nur den Gegensatz bilden kann zu denjenigen Verschiedenheiten des Fastens und der ganzen Feier, welche damit gegeben waren, daß die einen am 14. Nisan, die andern am folgenden Sonntag das christliche Pascha feierten. 3) Über die Entwicklung des Osterfastens vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. I (1897), S. 241 ff.

Iren. schließt sich darunter ein — unter einander Frieden gehalten und die Eintracht des Glaubens wäre durch die Verschiedenheit des Fastens nicht gestört worden. Irenäus stellt es zunächst so dar, als ob den Ausgangspunkt für die verschiedene Dauer der Fasttage jedesmal der Sonntag gebildet hätte. Dann ist es natürlich von unerheblicher Bedeutung, ob ein, zwei oder mehrere Tage vorher gefastet wird, da ja das Fest selbst am Sonntag stattfindet. Man würde nun wirklich nicht begreifen, wie der zelotische Eifer nach Uniformierung das einigende Band des Glaubens zerstören konnte. Wie ganz anders stellt sich aber die Sachlage, wenn jeder der beiden Festtage nicht auf denselben Sonntag fiel. Dies war aber bei den Kleinasiaten der Fall, wenn das Passah des 14. Nisan z. B. auf den Montag der Woche fiel. Dann hatten die Kleinasiaten ihr Fest schon lange beendet, ehe die übrigen Christen das ihrige überhaupt begonnen hatten. Dazu kam, daß nach den Untersuchungen von Schwartz, Ostertaf. S. 126 ff., die Judenschaften in den verschiedenen Provinzen den Passahmonat einem bestimmten Zeitraum des julianischen Kalenders gleichsetzten und nach dem Vollmond rechneten, der in diesen Monat fiel. Die kleinasiatischen Juden sahen in dem Xandikos des asiatischen Kalenders (21. Febr. bis 23. März) den Nisan, an dessen Vollmond das Passah zu feiern war. Demgemäß feierten auch die asiatischen Christen ihr Passah in dem gleichen Zeitraume und zwar stets vor dem Äquinoctium, das in Kleinasien dem 24. März entsprach. Auf diese Weise differierten die Daten des 14. Nisan sehr von denen, die in anderen Provinzen festgesetzt wurden, selbst dann, wenn man sich den Berechnungen der Juden anschließen wollte. Das mußte natürlich zu Unzuträglichkeiten führen, sobald Kleinasiaten zur Festzeit in eine Kirchenprovinz mit abweichender Observanz kamen oder dort sich angesiedelt hatten und ihre Festsitte beibehalten wollten. Sollten in diesem Falle die Christen der betreffenden Gemeinde diese Differenz als irrelevant überschauen oder verlangen, daß diese Dissentierenden zu ihren Gunsten auf die Heimatsitte verzichteten? Diese Konfliktsfrage behandelt Irenäus in dem weiteren Stück des uns aufbewahrten Exzerptes und beantwortet sie im Gegensatz zu Victor mit einem entschiedenen Ja. Er gibt diese Antwort aber nicht vom theoretischen, sondern vom

historischen Gesichtspunkt aus, indem er — es handelt sich ja um das Verhalten des Victor — die Haltung der früheren Vorsteher der römischen Gemeinde in dieser Sache als Vorbild ins Feld führt.

Aber bevor ich auf diesen Punkt eingehe, müssen wir uns Klarheit verschaffen, was wir unter dem Ausdruck τηρεῖν zu verstehen bzw. welches Objekt wir zu ergänzen haben. Denn in diesem Abschnitte spricht Irenäus unaufhörlich von dem bestehenden Gegensatz zwischen τηρεῖν und μὴ τηρεῖν oder zwischen τηροῦντες und μὴ τηροῦντες. Früher ergänzte man fast allgemein τὸ πάσχα oder τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα auf Grund des Briefes des Polykrates (c. 24, 6). Dagegen ist Zahn (Forsch. IV, S. 295 f.) mit aller Energie für die Ergänzung von τὴν νηστείαν eingetreten, indem er auf den Ausdruck ἐπιτηρεῖν in c. 24, 13 hinweist. Er stützt sich darauf, daß der Anfang der zweiten Hälfte des Exzerpts grammatisch und logisch bequem an den Schluß der ersten Hälfte sich anschließe. Es könne nur weniges sein, was Eusebius zwischen den beiden Hälften des Exzerpts habe ausfallen lassen; vielleicht sei es garnichts, und Eusebius habe durch seine Zwischenbemerkung nur auf die geschichtliche Merkwürdigkeit des Folgenden aufmerksam machen wollen. Demgemäß handelt es sich nach Zahn in diesem ganzen Fragment nicht um den richtigen Tag für die christliche Passahfeier, sondern um die Verschiedenheit in bezug auf das dieselbe einleitende Fasten. Iren. rede zunächst von verschiedener Dauer des Fastens und sodann vom Fasten und Nichtfasten. Daß wir es auch im zweiten Abschnitt lediglich mit dem εἶδος τῆς νηστείας (§ 12) zu tun hätten, beweise zum Überfluß die Wiederkehr selbst des Ausdrucks (§ 15 διὰ τὸ εἶδος). Es sei ferner undenkbar, daß Iren. die Beobachtung des 14. Nisan, selbst in einem Zusammenhang, wo es sich um den richtigen Zeitpunkt der Passahfeier handelte, als „das Beobachten, Feiern" schlechthin der Feier des Passah am Sonntag nach dem 14. Nisan als einem „Nichtbeobachten" und „Nichtfeiern" gegenübergestellt haben sollte. Zahn zieht daraus den Schluß, daß die römischen Bischöfe vor Soter, soweit irgend zuverlässige Überlieferung über sie vorhanden war, nämlich die Bischöfe von Xystus bis Anicet (etwa a. 115—165), das Passah ohne voraufgehendes Fasten gefeiert

und auch ihrer Gemeinde darüber keinerlei Vorschrift gegeben hätten. Erst unter Soter sei in Rom die Sitte des Osterfastens eingeführt worden, und zwar wahrscheinlich sofort in der durch Irenäus und Tertullian in verschiedener Weise bezeugten Form eines vierzigstündigen Fastens. Vor die Zeit dieser Sitte des österlichen Fastens in Rom falle der Besuch Polykarps daselbst. Anicet mit seiner Gemeinde wäre damals ein *μὴ τηρῶν* gewesen und habe diese von seinen Vorgängern ererbte negative Sitte für sehr wichtig und richtig gehalten; Polykarp nicht minder die schon von Johannes und seinen Mitaposteln gepflogene und seither in Kleinasien herrschend gebliebene Sitte, die christliche Passahfeier durch ein vorhergehendes Fasten einzuleiten. Jeder von beiden versuchte den andern von seiner Ansicht zu überzeugen und zu seiner Praxis zu überreden. Das setze, wenn der Ausdruck des Irenäus natürlich und die ganze Sache begreiflich sein solle, voraus, daß Polykarps Besuch in Rom mit der Osterfeier zusammenfalle. Irenäus spreche nicht von Einführung einer neuen Sitte in weiteren kirchlichen Kreisen, in der römischen und der smyrnäischen oder asiatischen Kirche, welche Polykarp von Anicet und Anicet von Polykarp gefordert hätte, sondern von dem persönlichen Verhalten der beiden Bischöfe zur Zeit von Polykarps Aufenthalt in Rom. Zu der so verstandenen gegenseitigen Forderung könnte aber nur dann eine Veranlassung vorliegen, wenn beide in den Fall kamen, das christliche Passah miteinander zu feiern. Da trat die Differenz ihres Brauchs zutage; aber statt sich darüber zu zanken, sei ein jeder von ihnen, nachdem der Versuch, den andern zur Änderung seines Verhaltens zu bewegen, gescheitert wäre, seiner Sittte getreu geblieben. Polykarp habe vor der Feier gefastet, Anicet habe es unterlassen. Trotzdem hätten sie kirchliche Gemeinschaft gepflogen, und Anicet habe sogar dem Polykarp die Verwaltung der Eucharistie ehrenhalber übertragen. In solchem Zusammenhange könne unter dem *ἐκοίνωσαν ἑαυτοῖς* nicht irgend welche beliebige Betätigung brüderlicher Gemeinschaft, sondern nur gemeinsame Passahfeier, und unter der Eucharistie, welche Polykarp leitete, nicht irgend welche Abendmahlsfeier, sondern nur die nach altkirchlicher Anschauung das Wesen des christlichen Passah bildende Jahresfeier der Eucharistie verstanden werden.

Aber Zahn wird selbst über die Konsequenzen der von ihm vorgetragenen Deutung stutzig. „Wenn nämlich", schreibt er l. c. S. 300 f., „aus dieser Erzählung des Irenäus garnicht hervorgeht, daß Polykarp ein Quartodecimaner war und sich hierfür auf Johannes und die übrigen Apostel berufen hat, so kann doch nach dem Brief des Polykrates ersteres gar keinem, letzteres kaum einem Zweifel unterliegen. Wie aber konnte der Quartodecimaner Polykarp mit der römischen Gemeinde Passah feiern, ohne daß die nachher so heftig verhandelte Frage nach dem richtigen Zeitpunkt dieser Feier auch nur zur Sprache kam? Oder, wenn die tatsächliche gemeinsame Feier nicht über allen Zweifel erhaben ist, wie konnte jene Differenz des Fastens und Nichtfastens zur Sprache kommen, ohne daß die 40 Jahre später jedenfalls für viel wichtiger geachtete Frage berührt wurde, an welchem Tage die Kirche das Passah zu feiern habe? Es sind an sich zwei Antworten möglich. Entweder hat Polykarp im Unterschied von seinen Landsleuten um 190 die letztere Differenz als eine gleichgiltige angesehen, welche das Wesen der christlichen Passahfeier nicht berühre, während ihm der Brauch, sich durch Fasten zu bereiten, so wertvoll war, daß er wenigstens für seine Person nicht darauf verzichten möchte. Oder die römische Kirche zur Zeit Anicets hatte selbst noch quartodecimanische Praxis. Die Differenz wäre darum nicht zur Sprache gekommen, weil sie noch nicht existierte. Unmöglich ist letzteres nicht."

Zahns Auffassung hat von verschiedenen Seiten Widerspruch erfahren[1], aber er hat in Band VI der Forschungen (1900) S. 106 f. seine These aufrechterhalten[2]. Neuerdings hat H. Koch l. c. S. 301 die Schwierigkeiten dadurch zu heben gesucht, daß er zu τηρεῖν und μὴ τηρεῖν wohl τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα oder σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ergänzt, aber im Sinne eines Fasttages des Passahfastens. Unter Anicet wäre der Gegensatz noch viel stärker gewesen, als unter Victor, denn früher hätte die römische Kirche überhaupt kein Passahfasten gehalten, überhaupt kein „Passah gefeiert". Für

1) Vgl. Jülicher, Theol. Litztg. 1892, 160. Ehrhard, Die altchristl. Lit. I, 267. 2) Ihm stimmt H. Achelis, RE³, Bd. V, 773 und „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten", 1912, II, 83 zu.

die römischen Bischöfe vor Soter gab es keinen „14. Nisan", kein „Fasten", kein „Passah" [1]. Bischof Victor gehöre, während die römischen Bischöfe vor Soter überhaupt *μὴ τηροῦντες* waren, zu den *τηροῦντες*, wie die von ihm geschnittenen Asiaten, er unterscheide sich mit der übrigen Kirche von den Asiaten nur dadurch, daß er den Passahtag durchfaste, während sie gegen Abend das Fasten beendigten und Eucharistie feierten. Koch beruft sich auf die Zwischenbemerkung des Irenäus in § 15: *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι* und interpretiert diese Worte dahin, daß die römischen Bischöfe bis auf Soter, die den Passahfasttag weder selbst hielten noch ihrer Gemeinde zugestanden, dennoch mit den aus solchen Parochien, in denen der Passahfasttag gehalten wurde, zugereisten Christen sich vertrugen, obwohl doch das Halten dem Nichthalten noch entgegengesetzer war (oder: obwohl das Halten denen, die den Passahfasttag nicht hielten, noch mehr zuwider war) sc. als die verschiedene Praxis unter denen, die wenigstens im Halten des Passahfasttages selber einig waren. Koch muß selber eingestehen, daß bei seiner Deutung der Gegensatz zwischen der asiatischen und der römischen Praxis noch fundamentaler war, aber eben deshalb wäre es bei beiderseitigem Konservativismus und weitherziger, friedliebender Gesinnung schließlich das beste gewesen, über diesen Kapitalpunkt (*περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου*) einfach hinwegzugehen, da eine Verständigung, wie sie über untergeordnete Punkte leicht erreicht wurde (*περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους*), hierüber ja doch ausgeschlossen war. Zahn l. c. S. 297 gibt dem Satze *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον* folgende Interpretation: „Jedenfalls ist hiermit nicht gesagt, daß im Fall von Besuchen auswärtiger Christen, deren Brauch den römischen Christen, welche ihn nicht befolgten, auffälliger gewesen sein müsse, als wenn sie von jenem Brauch nur gehört hätten. Weder die Bedeutung von *ἐναντίος* noch die Wortstellung erlaubt diese Deutung. Vielmehr von einem schrofferen oder

1) Nach Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Sitzungsb. d. königl.-preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1916, S. 35 hat es ebenfalls vor Soter kein Osterfest in Rom gegeben, ist dann aber sofort als ein am Sonntag zu feierndes Fest übernommen.

schärferen Gegensatz des Beobachtens zum Nichtbeobachten oder, was dasselbe ist, zu den Nichtbeobachtenden sagt Irenäus. Der Maßstab, woran diese Steigerung gemessen sein will, könne doch nicht zweifelhaft sein. Vorher war von Gegensätzen der Sitte die Rede, wodurch zur Zeit des Irenäus und des Victor diejenigen getrennt waren, die sämtlich τηροῦντες waren, und worüber im Zusammenhang mit der Hauptstreitfrage nach dem richtigen Tage für die Paschafeier gleichfalls gezankt wurde (§ 12). Im Vergleich damit ist der Gegensatz zwischen Solchen, die überhaupt keine solche Fastensitte beobachteten, und Solchen, die es taten, ohne Frage ein größerer. Und doch haben die, welche in solchem Gegensatz zu einander standen, Friede mit einander gehalten."

Zunächst ist im allgemeinen zu bemerken, daß Irenäus schwerlich dem Victor die tiefgreifende Veränderung der römischen Observanz vor Augen gehalten hätte, selbst wenn ihm eine solche bekannt gewesen wäre, denn damit hätte er den Kleinasiaten einen großen Trumpf in die Hände gespielt. Auf welche Autorität konnten denn die Römer ihre Osterfeier stützen, wenn sie vor Soter sei es kein Osterfasten, sei es gar kein Osterfest gekannt haben sollten? Auch wäre es merkwürdig, daß Irenäus bei der Aufzählung der Verschiedenheiten in der Fastendauer die Römer mit dem 40stündigen Fasten gekennzeichnet und von einer alten Praxis in dieser Beziehung geredet, gleich darauf den historischen Nachweis geliefert hätte, daß die römische Kirche erst seit Soter (c. 166 74) diese Neuerung eingeführt hätte. Auch hätte Irenäus gewissermaßen sich selbst desavouiert, daß er zugunsten einer von den Römern in jüngster Zeit eingeführten Sitte die Observanz seiner Heimat aufgegeben. Sollte es sich bei dem Streite zwischen Polykarp und Anicet um das Passahfasten und nicht um den Termin der Passahfeier gehandelt haben, wie Zahn annimmt, so würde ich nicht verstehen, wie Irenäus wegen solcher Quisquilien ein derartiges Aufsehen machen konnte. Auch berichtet ja Euseb. h. e. IV, 14. 1 ausdrücklich, daß ein ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας zwischen Polykarp und Anicet stattgefunden hat. Und wie ist die Annahme von Koch zu deuten, daß Bischof Soter zu den τηροῦντες gehört haben solle ebenso wie die Kleinasiaten, und sich von ihnen nur dadurch unterschieden habe, daß er den

Passahtag durchfastete, während diese gegen Abend das Fasten beendigten und Eucharistie feierten! Dann müßte der 14. Nisan auch für die Großkirchler stets ein Fasttag gewesen sein. Das ist aber ganz ausgeschlossen, wenn der 14. Nisan auf die ersten Tage der Woche oder in eine ganz andere Zeit fiel. Überhaupt ist es völlig irreführend, bei den Kleinasiaten Passahfasten und Passahfest zu trennen, da beides auf denselben Tag fiel, denn an das Fasten schloß sich ihre Feier an. Daher ist es m. E. für die ganze Sache irrelevant, ob man zu dem *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* ergänzt *τὴν νηστείαν* oder *τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης*, wenn ich auch für meine Person für das letztere eintreten möchte. Weil dies der Fall, konnte Irenäus von einem Thema zum andern übergehen, die Differenzen wurden dadurch nicht verdeckt. In dem zweiten Abschnitt handelt es sich garnicht mehr um die Differenzen an sich, sondern um eine *ἱστορία*, die das tatsächliche Verhalten der beiden Parteien oder besser gesagt der römischen Bischöfe gegen die Kleinasiaten bei persönlicher Berührung illustrieren soll. Darin liegt das Akumen des ganzen Abschnittes. Victor hatte den Streit vom Zaune gebrochen, nicht die Kleinasiaten, also mußte die Stellung seiner Vorgänger geschichtlich beleuchtet werden, u. zw. — das ist das neue Moment — zu den in ihre Gemeinde zugewanderten oder auf Besuch weilenden Kleinasiaten. Infolgedessen bleiben die *μὴ τηροῦντες*, d. h. die Römer, und die *τηροῦντες*, d. h. die Kleinasiaten immer dieselben Personen; daß hier einmal eine Vertauschung der Rollen stattgefunden haben soll, dieser Gedanke liegt dem Irenäus fern. Er beginnt seine geschichtliche Notiz mit den *πρεσβύτεροι πρὸ Σωτῆρος* und nennt als solche Anicet, Pius, Hyginus, Telephorus und Xystus. Daß sie ihren Standpunkt als *μὴ τηροῦντες* vertreten haben, ist selbstverständlich, ebenso daß sie ihren Gemeindemitgliedern (= *τοῖς μετ' αὐτῶν*) das *μὴ τηρεῖν* auferlegten, aber wie sollten sie sich stellen zu denen, welche aus andern Gemeinden mit der Observanz des *τηρεῖν* nach Rom kamen? Sollten sie die Passahfeier diesen christlichen Brüdern untersagen? Das haben sie nicht getan, vielmehr sie haben die kirchliche Eintracht gewahrt. Hier fügt nun Irenäus die Worte hinzu: *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι*. Man beachte, Irenäus schreibt nicht *τὸ τηρεῖν τῷ μὴ*

τηρεῖν; der Gegensatz liegt nicht ausschließlich in der Sache, sondern in den Personen auf der einen Seite und in dem Objekt auf der andern Seite. Aber ebenso wenig schreibt er τὸ μὴ τηρεῖν τοῖς τηροῦσι, denn auf τοῖς μὴ τηροῦσι liegt der Hauptakzent. Für die Kleinasiaten war das μὴ τηρεῖν der Römer nicht so anstößig, da sie ja die Geduldeten waren, dagegen für die Römer als μὴ τηροῦντες war das τηρεῖν der Kleinasiaten in dem Falle, daß letztere ihre Sitte auf fremdem Boden ausüben, vielleicht sogar noch propagandieren wollten, ein größerer Gegensatz, als wenn beide Parteien von einander geschieden sind und nur einen akademischen Streit führen. Die römischen Christen mußten es peinlich empfinden, daß ein fremder Brauch in ihrer Stadt gepflegt wurde, wenn sie selbst Zeugen davon waren. In der Ferne konnte man manches dulden, ohne gleich die Abstellung des Ärgernisses zu verlangen. Deshalb fährt auch Irenäus unmittelbar fort: καὶ οὐδέποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες. ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Im Grunde besagen diese Worte dasselbe wie vorher: καὶ οὐδὲν ἧττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. aber die Pointe ist doch etwas anders gerichtet. Wegen dieses εἶδος, d. h. wegen dieses τηρεῖν sind die kleinasiatischen Christen von den Presbytern der römischen Gemeinde nicht exkommuniziert worden, wie es Victor gegenüber der gesamten kleinasiatischen Kirche getan, indem er sie für ἑτεροδόξοι und ἀκοινώνητοι erklärt hat, im Gegenteil, sie schickten diesen fremden Gästen die Eucharistie. Dieses ist nun nicht so zu deuten, als ob die römischen Presbyter die gesegneten Elemente den Kleinasiaten von ihrer eucharistischen Feier ins Haus geschickt, wie man diese den Abwesenden zu schicken pflegte, und dadurch die brüderliche Gemeinschaft aufrecht erhalten hätten, sondern m. E. in dem Sinne, daß sie den Kleinasiaten die Naturalien, welche für die mit ihrer Passahfeier verbundene Eucharistie notwendig waren, sandten, d. h. die Kleinasiaten konnten in Rom ungestört ihr Fest für sich feiern[1].

1) Man könnte es auch so auffassen, daß die Presbyter bei der Feier der römischen österlichen Eucharistie den abwesenden Kleinasiaten die Eucharistie ins Haus schickten.

Daß die Glieder der römischen Gemeinde sich daran beteiligten, war streng untersagt. Gegen ein Eindringen der kleinasiatischen Observanz war also Fürsorge getroffen.

Diese gesamten Erörterungen sind nur das Präludium für ein historisches Faktum, das sich an die Person des Polykarp anknüpft. Bei seiner Anwesenheit in Rom kam abgesehen von einzelnen Punkten geringerer Bedeutung die Frage der Passahfeier als Hauptdifferenz zur Erörterung, aber zu einem offenen Streit ist es nach Irenäus nicht gekommen[1]. Freilich ebensowenig hat diese Unterredung ein greifbares Resultat gehabt, denn beide hielten an ihrem Standpunkt fest. Anicet konnte den Polykarp nicht zum *μὴ τηρεῖν* bewegen, indem letzterer sich auf die Autorität des Johannes und der übrigen Apostel berief, umgekehrt konnte Polykarp den Anicet nicht zum *τηρεῖν* bekehren, da letzterer sich auf die *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* stützte. Trotzdem ist die *κοινωνία* nicht gestört worden, ja Anicet ist seinem erlauchten Gaste sogar soweit entgegengekommen, daß er ihm *κατ' ἐντροπήν* in der Kirche die Feier der Eucharistie überließ. Zahn hat daraus geschlossen, daß Polykarp zur Osterzeit in Rom anwesend gewesen wäre, daß Polykarp und Anicet die jährliche Hochfeier der Eucharistie gemeinsam gefeiert und dabei Anicet dem Polykarp die Leitung derselben übertragen hätte. Im ersteren Punkte glaube ich Zahn beipflichten zu müssen[2], um so energischer möchte ich das zweite bestreiten, denn entweder hätte Anicet an der Passahfeier des Polykarp oder Polykarp an der Osterfeier des Anicet teilnehmen müssen und jeder der beiden Fälle wäre für die eine Partei eine Verleugnung des betreffenden Standpunkts gewesen, was doch Irenäus entschieden ableugnet. Haben sie wirklich gemeinsam die Eucharistie gefeiert, könnte es sich nur um die gewöhnliche kirchliche Feier am Sonntage handeln, und dann versteht man nicht, wie darüber Irenäus soviel Aufhebens machen konnte. Anders wird die Sachlage, wenn Polykarps Aufenthalt in Parallele gesetzt ist zu den in Rom zur Osterzeit weilenden und ihre besondere Passahfeier begehenden Kleinasiaten. In diesem Falle besagen die Worte des Irenäus, daß

1) Euseb. h. e. V, 24, 16: *καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς.* 2) Biehlmeyer bestreitet es l. c. S. 324.

Polykarp nicht allein die Passahfeier im Kreise der Kleinasiaten begehen konnte, sondern daß ihm Anicet seine eigene Kirche zur Verfügung stellte. Das war allerdings ein unerhörter Vorgang, aber gerechtfertigt durch das hohe Ansehen des greisen Oberhauptes der Kirche Kleinasiens, die an Alter und Bedeutung mit der römischen Kirche wetteifern konnte, darum der Zusatz *κατ' ἐντροπὴν δηλονότι*. So konnten beide in Frieden von einander scheiden und Irenäus schließt mit den Worten: *πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν μὴ τηρούντων.*

Eine Aufklärung bedarf noch der Hinweis des Irenäus auf die Presbyter vor Soter, da es doch auffällig ist, daß er von den Vorgängern des Soter und nicht des Victor spricht. Man hat daraus, wie wir gesehen haben, Schlüsse auf Veränderung der Observanz seit Soter, sei es in bezug auf das Fasten, sei es in bezug auf das Osterfest ziehen wollen[1]. Man hat auch an eine andere Haltung der beiden unmittelbaren Vorgänger des Victor, nämlich des Soter und des Eleutherus gedacht. Aber ich glaube, daß die Worte viel harmloser zu deuten sind. Der ganze historische Exkurs des Irenäus führt sich m. E. auf den Streit zwischen Polykarp und Anicet zurück, der dem Irenäus aus der Überlieferung bekannt war[2]. Von dort wußte er, daß Anicet sich auf die *πρεσβύτεροι πρὸ αὐτοῦ* berufen hatte (§ 16). Sei es nun, daß Anicet die Presbyter auch namentlich angeführt hatte, sei es, daß Irenäus an der Hand der römischen Bischofsliste die Namen des Pius, Hyginus, Telephorus und Xystus von sich aus einsetzte, jedenfalls gebrauchte er den Ausdruck *οἱ*

1) Viel näher liegt es doch, aus der Liste der Presbyter herauszulesen, daß erst unter Xystus ca. 120 die Sitte des Osterfastens oder des Osterfestes in Rom eingeführt ware. Das wäre wenigstens vom historischen Gesichtspunkte einleuchtend. Die Einführung des Brauches, die Auferstehung als Jahresfest am Sonntag zu feiern, unter Xystus vertritt Duchesne l. c. S. 7. 2) Zahn, Forsch. VI, S. 107 glaubt freilich die Erzählung eines Mannes vor sich zu haben, welcher diese Dinge in Rom im J. 154 miterlebt hat; es spreche nichts dagegen, daß Iren. selbst dieser Mann sei. Es sei sogar wahrscheinlich, daß Iren. schon vor dem Tode Polykarps nach Rom gekommen und zur Zeit desselben dort ansässig gewesen ware, deshalb hätte er in Rom miterlebt, was er dem Bischof Victor über das dortige Auftreten Polykarps schreibe. — Das sind aber m. E. alles Behauptungen ohne jede reelle Basis.

πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι zu Anfang des Exkurses, um Anicet mit in die Liste einzuschließen, so daß der Ausdruck nur eine Umschreibung für „Anicet und die Presbyter vor ihm" ist. Wie wenig Irenäus an eine Differenzierung der Vorgänger des Anicet und des Victor gedacht hat, erhellt aus § 15, wo die πρεσβύτεροι πρὸ Σωτῆρος durch οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι abgelöst werden. So bleibt auf Victor das Odium des kirchlichen Friedenstörers sitzen, und gerade zu diesem Zwecke hatte Irenäus zur Feder gegriffen.

Demgemäß kann ich nur die alte Auffassung unterstreichen, daß das Objekt der Unterhandlungen in Rom zur Zeit des Anicet und des literarischen Kampfes zwischen Victor und Polykrates die Frage gebildet hat, ob man wie die Kleinasiaten am 14. Nisan mit den Juden das christliche Passahfest oder wie die Römer am Sonntage, der dem 14. Nisan resp. dem ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium folgte, das Fest der Auferstehung feiern solle. Verändert hatte sich die Sachlage in der Zeit vor und nach Soter in keiner Weise, nur die Haltung des Victor hatte sich zuungunsten der Kleinasiaten verschoben. Das hängt wohl damit zusammen, daß die römische Kirche durch kleinasiatische Bewegungen stark in Mitleidenschaft gezogen wurde, denn Montanisten, Aloger, Monarchianer lenkten ihre Schritte nach Rom und beehrten ebenso wie die Gnostiker und Marcioniten die römischen Christen mit ihrer Propaganda; sie werden die kleinasiatische Passahsitte ebenfalls angepriesen haben, wie man aus Blastus ersieht (s. u.). Das wird den Victor nervös gemacht haben[1].

Was nun die These anbetrifft, daß die römische Kirche vor Soter kein Osterfest gekannt habe, so hat sich H. Koch dafür auf das Zeugnis des Justin berufen. Justin soll nur einen Wochenfeiertag, den Sonntag, kennen (Apol. I, c. 67; Dial. c. 41; 260 BC; c. 138; 267 C), und daher erfahre er von jüdischer Seite den Vorwurf, daß die Christen den Heiden gleichständen, da sie weder die jüdischen Feste noch die Sabbate feierten (Dial. c. 10; 227 C). Nach Justin (Dial. c. 14; 231 D) bestehe das christliche Passah lediglich in der Umwandlung zu neuem sitt-

1) Man braucht daher den Streit nicht ausschließlich auf die Herrschsucht des heißblütigen und arroganten Victor zurückzuführen.

lichen Leben. Aber ich meine, daß man aus dem silentium und aus derartigen Typologien keine so weitgehenden Schlüsse ziehen darf, denn dann müßte man mit gleichem Rechte behaupten, man habe in Rom kein Fasten gekannt, da Justin auf Grund von Jes. 58, 1—11 das jüdische Fasten abrogiert sieht (Dial.c. 15; 232 E sq.), und doch kennen wir aus Hermas, Sim. V, 1 die Verbreitung der Stationsfasten am Mittwoch und Freitag (vgl. auch Didache 8,1), wenn auch dieses Wochenfasten erst im Laufe des 3. Jahrhunderts gesetzliche Verpflichtung erlangte. Und sollten die österlichen Fasten, von denen Irenäus spricht und deren Beobachtung er auch in Rom voraussetzt, so jungen Datums sein? Dann müßte die Entwicklung sehr rapid gewesen sein, aber nach dem Zeugnis des Iren. sind sie *πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν* entstanden. Selbst wenn man von der Behauptung des Iren. manches abstreicht, kommen wir doch sicherlich in die Zeit vor Justin. Preuschen, RE³ XIV, S. 726 legt großes Gewicht auf das Schweigen der Didache, indem er annimmt, daß, wenn man dort, wo sie entstanden ist, eine Feier des Osterfestes gekannt hätte, sie in der Schrift erwähnt worden wäre. Aber mit Recht hält ihm Drews ebend. S. 734 entgegen, daß eine solche Behauptung gewagt erscheine, da der Verfasser der Didache nicht alles, was sich auf das kultische Leben der Gemeinde beziehe, zur Sprache bringe, sondern nur das, was ihm reformbedürftig erscheine. Leider fehlen uns alle Zeugnisse, wann das Fest der Auferstehung aus der allwöchentlichen Sonntagsfeier zu einem solennen Jahresfest umgestaltet ist, doch ist m. E. so viel sicher, daß die Passahfeier auf ein höheres Alter als die Osterfeier Anspruch erheben kann.

Dies wird uns aber erst klar werden, wenn wir die Frage beantwortet haben, was denn eigentlich der Gegenstand der kleinasiatischen Feier gewesen ist. Hier scheiden sich die Geister[1]. Die eine Gruppe der Gelehrten behauptet, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan das jüdische Passah in Erinnerung an das Abschiedsmahl Jesu und die Einsetzung des heiligen Abendmahles gefeiert hätten. Nach ihnen haben sie im Anschluß an die Überlieferung der Synoptiker am 14. Nisan den

1) Eine eingehende Übersicht über die verschiedenen Ansichten bis auf seine Zeit hat Schürer l. c. S. 183 ff. gegeben.

Herrn das gesetzliche Passahmahl mit den Jüngern essen lassen[1]. Andere sehen in den Quartodecimanern Vertreter des Judenchristentums. Der streng gesetzliche Standpunkt habe das Motiv für die Feier abgegeben, ohne daß die evangelische Geschichte Berücksichtigung gefunden hätte[2]. Eine dritte Gruppe stellt den Tod Christi in den Mittelpunkt des Festes. Die Erinnerung an die Erlösung durch den Kreuzestod habe den Gegenstand der Feier gebildet; man habe an demselben Tage in Trauer gefastet, aber dieses Fasten noch am Nachmittag um 3 Uhr resp. am Abend beendet und dann sich unter dem Genusse der Eucharistie der Festfreude über die vollbrachte Erlösung hingegeben. Diesen zufolge hätten die Quartodecimaner den Tod Jesu auf den 14. Nisan im Anschluß an die johanneische Tradition verlegt[3]. Nach Schürers eindringenden Untersuchungen sollen die Kleinasiaten den 14. Nisan als Tag des gesetzlichen Passahmahles gefeiert haben. Das sei aber keine rein jüdische Feier gewesen, sondern eine Feier der christlichen Erlösung überhaupt, ohne besondere Betonung eines einzelnen Moments dieser Heilstatsachen, sei es des Todes, sei es der Auferstehung. Der Ansicht von Schürer verwandt ist diejenige von Zahn, daß die heilsgeschichtlichen Grundlagen der Feier überhaupt keinen Gegenstand des Streites gebildet hätten. „Die das ganze NT. durchziehende Vergleichung der durch Christus bewirkten Erlösung seiner Gemeinde mit der Erlösung Israels aus Ägypten macht es zweifellos, daß das christliche Pascha ebenso eine jährliche Gedächtnisfeier jener Erlösung sei, wie das jüdische Pascha eine Feier des Gedächtnisses der Erlösung Israels ge-

1) Zu dieser Gruppe gehört Baur und die Tübinger Schule. Diese Vertreter folgerten daraus die Unechtheit des Johannesev., da der Apostel Johannes, auf den sich die Kleinasiaten für ihre Feier berufen, den 14. Nisan als Tag des Abschiedsmahles angesehen hätte. Zahn, der ebenfalls diese Meinung vertritt (GK I, 188 f.), lehnt die Konsequenzen in bezug auf das Joh.-Ev. ab, auch hält er es für einen Irrtum, in der quartodecimanischen Feier wesentlich eine Gedächtnisfeier an die Stiftung des hl. Abendmahles zu erblicken. Es hätte sich um die der Stiftung der Feier entsprechende Zeit, nicht um den Inhalt der Feier gehandelt. 2) Nach der Ansicht dieser Gelehrten, zu denen die Anhänger der sogen. Mittelpartei wie Lücke, Gieseler, Bleeck, de Wette gehören, wird davon die Echtheit des Joh.-Ev. nicht tangiert. 3) Zu den Anhängern dieser Gruppe gehören Weitzel und Steitz.

wesen war. Daß die neutestamentliche Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi bewirkt worden sei, und daß demnach diesen beiden untrennbaren Tatsachen in erster Linie die christliche Paschafeier gelte, war selbstverständlich" (GK I, S. 181). Seinen Fußtapfen ist Preuschen l. c. S. 727 gefolgt. Er schließt aus den von Euseb. h. e. V, 23, 2 angezogenen Synodalbeschlüssen, nur am Ostersonntage das Mysterium *τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου* zu feiern, daß die bekämpfte Partei am 14. Nisan ebenfalls das Mysterium der Auferstehung beging, und findet diese Deutung durch den Bericht des Epiphanius h. 50, 1 bestätigt: *ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες*. Die Feier des Mysteriums der Auferstehung sei nicht etwa das Abendmahl. Dies hätte man nicht so genannt und konnte es nicht so nennen, wenn die Bezeichnung irgendeinen Sinn haben sollte. Preuschen erinnert an die Beschreibung der Ostergottesdienste, wie sie Silvia in ihrem Itinerar betreffs Jerusalem überliefert hat. Hier wurde die Auferstehung Jesu durch Mysteriengottesdienste gefeiert. Demnach hätten die Kleinasiaten Tod und Auferstehung an einem Tage gefeiert, u. zw. auf Grund einer alten Überlieferung, daß Jesus noch am Abend des Todestages auferstanden wäre. Gegen eine solche Feier richtete sich der Kampf der Abendländer. Preuschen findet diese alte Tradition noch in der syrischen Didascalia c. 21 ed. Flemming (TU. NF. X. 2, S. 106 f.), wo der Verfasser die Zeit zwischen Tod und Auferstehung auf einen Tag berechne, so daß für ihn die Nacht zu Sonnabend der Tag der Auferstehung gewesen wäre[1]. Viel skeptischer urteilt Drews, RE³, XIV, S. 736: „Ob freilich die Kleinasiaten ihr Fastenbrechen an ihrem Passahtage am 14. Nisan als Auferstehungsfeier meinten, läßt sich nicht ausmachen. Aus den Auszügen aus dem Verteidigungsbrief Polykarps (l. Polykrates), die uns Eusebius gibt, geht darüber nichts hervor. Hier verteidigt jener nur die Wahl des Tages, des 14. Nisan als Passahfesttages, und behauptet, daß sie ihn der Überlieferung gemäß halten." Bei H. Koch erfahren wir, daß „der Passahgedanke der Asiaten weder auf den Tod noch auf die Auferstehung Jesu, sondern lediglich auf seine in der Eucharistie versinn-

1) Über die singuläre Chronologie der Leidenswoche in der Didascalia s. u.

bildete Erlösungstat und insofern auch auf die Einsetzung des Abendmahles sich bezog. Das Fasten bis gegen Abend diente bei ihnen wohl nicht zum Ausdruck der Trauer, sondern nur zur Reinigung und Vorbereitung auf den Genuß des Passahlammes Christus." Und zuletzt soll nach Ed. Schwartz, Osterbetr. S. 22 für das christliche Passah nicht die Passionsgeschichte, sondern die Vorschriften des A. T.s über das jüdische Passah die Richtschnur abgegeben haben, weil das Fest nichts anders gewesen und hätte sein wollen als die Erfüllung des „Typus", der im Gesetz vorbereitet war.

Man sieht, fast jeder Gelehrte vertritt eine andere Meinung. Diesem Dissensus der Gelehrten wird unsere Epistola ein Ende bereiten, denn sie liefert uns den urkundlichen Beweis für die Tatsache, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan den Gedächtnistag des Todes Jesu feierten. Hier hören wir aus dem Munde des Auferstandenen die Worte (S. 52, 4f. = Ko. VII, 13): „Nach meinem Heimgang zum Vater, so gedenket ihr meines Todes", und unmittelbar damit verknüpft der Herr eine Weissagung auf eine Passahfeier der Jünger, an der einer der Apostel nicht wird teilnehmen können, weil er ins Gefängnis geworfen ist; dieser wird aber in wunderbarer Weise befreit, um so mit den Versammelten das Fest zu feiern. Wie ich schon oben S. 368f. ausgeführt habe, handelt es sich um die feierliche Einsetzung der kleinasiatischen Passahfeier. Klipp und klar bringt der Herr zum Ausdruck, daß das Fest dem Gedächtnis seines Todes geweiht ist. An dieser urkundlichen Überlieferung läßt sich weder drehen noch deuteln. Offensichtlich will der Verfasser die Praxis seiner Kirche gegenüber einer abweichenden Observanz verteidigen, oder wenigstens fühlt er das Bedürfnis, sie in seinen Kreisen als Einrichtung des Herrn fest zu begründen. Nicht ist die Rede von einer einmaligen Feier oder von einer wöchentlichen Feier, sondern es handelt sich um eine Jahresfeier, wie ja gerade das jüdische Passah ein Jahresfest war. Ausdrücklich führt dieses Fest bei den Kleinasiaten die Bezeichnung *πάσχα*; an drei verschiedenen Stellen des kleinen Stückes wird dieser Ausdruck wiederholt. Ohne Zweifel ist zunächst an das jüdische Passah gedacht[1];

1) Ich will noch darauf aufmerksam machen, daß der Verfasser der Epistola die jüdischen Feste kennt, er verlegt die Wiederkunft Christi in die Zeit zwischen der Pentekoste und dem Fest der Un-

es wird die Vorstellung wachgerufen, daß die Apostel, wie sie als Juden es gepflegt und wie es auch ihr Meister, wenn auch nicht im Todesjahre, gehalten, nach wie vor am 14. Nisan das Passah feiern.

Die ganze Erzählung knüpft ja an die Überlieferung Act. 12, 3 ff. an, daß Petrus in den Tagen der Ungesäuerten von König Herodes ins Gefängnis geworfen worden ist, mit der Absicht, ihn *μετὰ τὸ πάσχα* dem Volke auszuliefern. Dann scheinen diejenigen Gelehrten recht zu behalten, die in der kleinasiatischen Passahfeier nichts anderes als eine Fortsetzung des jüdischen Passah erblickten. Aber heute wissen wir, daß nur der Name und der Tag des Festes von den Juden übernommen war, im übrigen der Inhalt des Festes ein spezifisch christlicher war. Den christlichen Charakter erhielt das Fest durch die Erinnerung an den Kreuzestod Jesu. Dieser bildete den Zentralgedanken für die Feiernden, also war die Passionsgeschichte maßgebend, was man so vielfach bezweifelt hat. Bei dieser Betonung des Gedächtnisses an den Tod mußte natürlich der Gedanke an die Auferstehung in den Hintergrund treten und konnte nicht zu einer besonderen Jahresfeier des Ostertages führen. Die Bedeutung des Wortes *πάσχα* war zugleich in christliche Beleuchtung gerückt, denn nur zu bald werden die Heidenchristen das Wort mit dem griechischen *πάσχειν* in Verbindung gesetzt haben[1], da der Gedanke des Leidens und Sterbens der vorherrschende war. War aber der 14. Nisan der Todestag Jesu, dann hat sich ebenfalls als falsch die These derjenigen Gelehrten erwiesen, welche behaupteten, daß nach Meinung der Kleinasiaten Jesus am 14. Nisan das gesetzliche Passah mit den Jüngern gegessen hätte, daß das christliche Passah demzufolge eine Erinnerung an das letzte Mahl und die Einsetzung des Abendmahles gewesen wäre. Wäre dies wirklich der Fall gewesen, würde man nicht begreifen, weshalb die Kleinasiaten am 14. Nisan zugleich fasteten[2].

gesäuerten (S. 28, 2 = Ko. VIII, 14). Erwähnen will ich dabei, daß nach Tert. de bapt. 19 die Wiederkunft in der Pentekoste erwartet wurde.

1) Über die falsche Etymologie von *πάσχα* vgl. Zahn, Forschungen II, 136. 2) Dieses Moment hat bereits Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche[2] S. 269 stark unterstrichen, daß nämlich das Fasten überhaupt nur Sinn habe, wo die Erinnerung an den Tod Christi der leitende Gedanke wäre; hätte man nur das jüdische Passahmahl nach dem Vorgange Christi am 14. Nisan gefeiert, könne das Fasten

Denn die Juden kannten ein solches Fasten an ihrem Passah nicht. Fasten involvierte nach jüdischer und christlicher Auffassung stets den Gedanken der Demütigung, der Trauer. Deshalb hatten auch die ältesten Christen die Sitte der wöchentlichen Stationsfasten von den Juden übernommen, indem sie diese — freilich in bewußter Abweichung von den Juden — nicht auf den Montag und Donnerstag, sondern auf den Mittwoch und Freitag verlegten. Freitag insbesondere war der Fasttag, da an diesem Wochentage die Juden den Herrn gekreuzigt hatten. Dieser Freitag war aber in der Urwoche der 14. Nisan, der jüdische Passahtag gewesen. Deshalb war den Kleinasiaten und allen Christen, die am 14. Nisan den Herrn am Kreuze gestorben sein ließen, dieser Tag ein hochheiliger Tag geworden, sobald er im Laufe des Jahres wiederkehrte. Passah und passio domini waren identische Größen geworden[1]. Wie schon Paulus 1. Kor. 5, 7 Christus als das alttestamentliche Opferlammm[2] bezeichnet hatte, so wurde Christus zum Typus des am 14. Nisan geschlachteten *πρόβατον*, er wurde selbst das *πάσχα*. Diese Meinung hegten nicht allein die Kleinasiaten, sondern auch ihre Gegner wie Clemens Alex.[3], Hippolyt[4] oder Irenäus[5]. Bei

garnicht stattgefunden haben. Wenn das Fasten an diesem Tage beschlossen wurde, könne dabei nicht die Voraussetzung vorherrschen, daß Christus erst am 15. Nisan gestorben, sondern die Voraussetzung, daß Christus am 14. als Passahlamm gestorben sei und die Versöhnung bewirkt habe. Koch muß das Fasten abschwächen zu einem Vorbereitungsakt auf die Feier.

1) Daher konnte auch der afrikanische Verfasser des Computus de pascha vom Jahre 243, obwohl er mit den Quartodecimanern keine Gemeinschaft hatte, schreiben: et ideo qui iam non secundum imaginem sicut illi, sed secundum veritatem in commemorationem passionis filii dei pascha celebramus. 2) Über Passah = Opferlamm vgl. Matth. 26, 17 f.; Marc. 14, 14. 22; Luc. 22, 7. 8. 11. 3) Vgl. *περὶ τοῦ πάσχα* (Bl. III, p. 217 ed. Stähl.): *πέπονθε δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.* 4) Chronic. pasch. ed. Dindorf I, p. 13 aus dem Syntagma: *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* 5) Vgl. adv. haer. IV, 10, 1: Et non est numerum dicere, in quibus a Moyse ostenditur filius dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit eum, pascha nominans; et in eadem ipsa, quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est dominus adimplens pascha. —

dieser Typologie, die sich hier ungezwungen einstellte, da sie an ein Faktum der evangelischen Geschichte anknüpfte, mußte auch ohne weiteres der heilsgeschichtliche Gedanke der Erlösung zum Ausdruck kommen. Denn für die Juden war das Passah kein Ackerbaufest, sondern das Nationalfest der Erlösung von der Knechtschaft aus Ägypten. So mußten auch die Heidenchristen bei einer Passahfeier am 14. Nisan das Motiv der Erlösung durch den Kreuzestod des Passahlammes in den Vordergrund rücken, nachdem Paulus den Kreuzestod in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt hatte. Diese Parallelisierung lernen wir am besten aus den Worten des Justin Dial. c. 111; 338 C kennen: *Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· Αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνλάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται. Ὡς δὲ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἔσωσε τὸ αἷμα τοῦ πάσχα, οὕτως καὶ τοὺς πιστεύσαντας ῥύεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.* Die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* kann nichts anderes sein als der Tag des Schlachtens der Opferlämmer, d. h. der 14. Nisan, wie schon die Verwertung von Jes. 53, 7 zeigt. Deshalb hat fälschlicherweise Steitz, Stud. u. Krit. 1856, S. 749 angenommen, der Passahtag, an dem nach Justin Jesus gefangen und zugleich gekreuzigt wurde, könne nur der 15. Nisan gewesen sein. Bei dieser Sachlage wird deutlich, wie die Kleinasiaten das ganze Fest überhaupt auf einen einzigen Tag beschränken konnten, denn der 14. Nisan war im eigentlichen Sinne wegen des Leidens und Sterbens ein Fasttag. Das Beenden des Fastens fand wohl um 3 Uhr mit dem Augenblick des Verscheidens Jesu oder besser gegen Abend nach der Stunde des Begräbnisses statt. Wir wissen nichts Näheres darüber, es ist auch von unerheblicher Bedeutung. Das Passahfest im engeren Sinne, d. h. die eigentliche Feier, stand in Parallele zu der jüdischen Passahmahlzeit, die noch zum 14. Nisan gerechnet wurde, obwohl sie eigentlich nach jüdischer Tagesrechnung auf den 15. Nisan fiel. Daher ist der dies paschae, die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* in der Großkirche stets ein Tag der Trauer und des Fastens gewesen. Die Differenz zwischen den Kleinasiaten und den Römern nebst den ihnen angeschlossenen Kirchen bestand einzig und allein darin, daß der dies paschae

Dazu Tertullian, adv. Jud. c. 10: Adjecit (sc. Moyses) Pascha esse domini, id est passionem Christi.

bei letzteren stets auf den Freitag verlegt wurde. Hier wurde der Passahtag von dem Ostersonntag ab gerechnet, fiel also stets mit dem Freitag der Leidenswoche zusammen. Aber dabei blieb man nicht stehen; man konnte keine Unterbrechung zwischen Freitag und Ostersonntag in der Festwoche zulassen, infolgedessen wurde der dies paschae auf zwei Tage ausgedehnt, indem der Charsamstag hinzutrat als der Tag der Grabesruhe. Es waren die Tage, quibus ablatus est sponsus [1], und doch wurden sie gewissermaßen als ein Tag gerechnet [2]. Die Entwicklung konnte bei diesem Zustande nicht stehen bleiben, denn hatte die Leidenswoche das Leitmotiv abgegeben, so mußte auch der Mittwoch, der Tag des wöchentlichen Stationsfastens, mit hineingezogen werden in die Passahzeit, so daß man vier Fasttage hatte, und zuletzt mußte man dazu übergehen, die ganze Woche zur Leidenswoche zu stempeln. Diese Entwicklung muß sehr rapide vor sich gegangen sein, denn bereits zur Zeit des Dionysius von Alex. († 265) ist ein Fasten von 6 Tagen in manchen Kirchen heimisch gewesen. Auch diese erhielten den Namen „Passah", ihr Charakteristikum war nach außen die Fastenübung. Scharf geschieden von ihnen war die *ἡμέρα τῆς ἀναστάσεως*, der dies dominicae resurrectionis, denn mit diesem Tage nimmt die Trauerzeit ein Ende und beginnt für die Großkirchler die Freudenzeit. Der Ostersonntag krönt die Passahzeit und ist zugleich der erste Tag der Pentekoste, daher kann er auch den Namen „dies Pentecostes" führen, obwohl unter Pentekoste ebenfalls ein größeres Zeitspatium begriffen wird. Ursprünglich hat man den Ostersonntag nicht zum Passah gerechnet, vielmehr zur Pentekoste, aber schon frühzeitig muß sich der Begriff „Passah" zugunsten des Ostersonntages verschoben haben, da die Nacht von Charsamstag zu Sonntag beiden Teilen angehörte, dem Passah und der Pentekoste. Bereits bei Tertullian bemerken wir diese Unsicherheit, so schreibt er de orat. c. 18: Sic et die paschae, quo communis et quasi publica jejunii religio est, merito deponimus

1) Vgl. Tertull. de jejun. c. 2: Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus, und ibid. c. 13: Ecce enim convenio vos et praeter pascha jejunantes citra illos dies quibus ablatus est sponsus. 2) So schreibt Irenäus bei Euseb. h. e. V, 24, 12: *τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν.*

osculum. Tertullian denkt dabei in erster Linie an den Charfreitag, aber wie die Stelle de jejun. c. 14 zeigt, wird auch der Charsamstag zum Passah gerechnet[1]. Daher kann er de bapt. c. 19 den Jeremiasspruch: Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo also deuten: paschae diem significat et pentecostes, qui est prope dies festus[2]. Darnach ist „dies" nicht im Sinne von „Tag", sondern im Sinne von „Zeit" zu fassen. Die Pentekoste ist der eigentliche dies festus, die wirkliche Festzeit, zu der in erster Linie der Ostersonntag gehört, daher heißt es auch vorher im selben Kapitel: Diem baptismo sollemniorem pascha praestat, cum et passio domini, in qua tinguimur, adimpleta est[3]. . . . Exinde Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata et spes adventus domini subostensa. Pentekoste umfaßt den Ostersonntag, das Pfingstfest und die Himmelfahrt[4], daher spricht Tert. von einem spatium[5]. Aber jeder seiner Leser mußte bei den Worten ad uxor. II. 4: Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? an die Feierlichkeiten in der Charsamstagnacht erinnert werden, die ja mit dem Moment der Auferstehung den Vigiliengottesdienst des Passah in das Freudenfest der Pentekoste übergehen ließen. Von hier aus wird man auch die eigentümliche Wendung de coron. mil. c. 3 zu deuten haben: Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus[6].

1) Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et jejuniis parasceuen? Quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam. 2) Nach H. Koch l. c. S. 293 soll der Charsamstag im vollen Sinne „dies paschae" sein, also der letzte solenne Tag von „Pascha", wie der „dies pentecostes" der Schlußtag der „Pentekoste" sei. Das ist, wie die Stelle der bapt. c. 19 zeigt, abzulehnen.

3) Daher hat Drews l. c. S. 739 angenommen, daß hier der Ostersabbat gemeint sei. Daß am Charfreitag überhaupt getauft wurde, wissen wir nicht, wohl aber in der Charsamstagnacht.

4) Letzteres begründet Tert. mit den Worten: quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in caelos conscendit, utique in Pentecoste.

5) Vgl. de orat. c. 23: Tantundem et spatio Pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus. 6) H. Koch will den terminus a quo exklusiv nehmen mit Berufung auf de jejun. c. 14.

und ebenso die Worte de jejun. c. 14: Cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? Cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus? War es schon verboten, am gewöhnlichen Sonntage knieend zu beten und zu fasten, so noch mehr an der Hochfeier des Ostersonntages; deshalb kann der dies paschae niemals mit dem Ostertage identifiziert werden, solange der Begriff der Trauer und des Fastens mit ihm verbunden war. Aber Tert. konnte von solemnia paschae sprechen, wenn diese Feier sich zum größten Teil noch auf die Zeit vor dem Brechen des Fastens bezog. Je länger diese *ἐπίλυσις τῶν νηστειῶν* sich hinzog — zur Zeit des Dionysius von Alex. brachen die Römer das Fasten erst mit dem ersten Hahnenschrei, und dieselbe Sitte können wir in Nordafrika vermuten —, um so mehr gehörte die Feier dem dies paschae an. Aber wie leicht mußte sich eine Terminologie ausbilden, das ganze Fest als eins zu betrachten, nachdem die Verbindung mit dem jüdischen Passah gelöst war, indem man die Bezeichnung „pascha" für Leidens- und Auferstehungsfest gebrauchte, also beide Feste zu einem verschmolz. Im 3. Jahrhundert scheint man noch allgemein die Trauerzeit des Passah scharf von dem Freudenfeste der Auferstehung, der Pentekoste, geschieden zu haben. Wenigstens bezeugt dies noch Origenes für seine Zeit, wo er contra Cels. VIII, 22 gegenüber dem Verbot der jüdischen Feste durch Paulus Gal. 4, 10. 11 die christliche Festsitte zu verteidigen sucht. Er faßt die Festsitte zusammen in *ἡμέραι κυριακαί* und *παρασκευαί*, für die Jahresfeste gebraucht er die Bezeichnung *Πεντηκοστή* und *πάσχα*. Im allgemeinen charakterisiert er die Feier der *κυριακαὶ ἡμέραι* also: *ὁ μὲν τέλειος, ἀεὶ ἐν τοῖς λόγοις ὢν καὶ τοῖς ἔργοις καὶ τοῖς διανοήμασι τοῦ τῇ φύσει κυρίου λόγου θεοῦ, ἀεί ἐστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς ἡμέραις καὶ ἀεὶ ἄγει κυριακὰς ἡμέρας.* Im Gegensatz dazu heißt es von der Feier des Christen an den *παρασκευαί*: *ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρασκευάζων ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀληθινῶς ζῆν καὶ ἀπεχόμενος τῶν τοῦ βίου ἡδέων καὶ τοὺς πολλοὺς ἀπατώντων καὶ μὴ τρέφων »τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς« ἀλλ' ὑπωπιάζων αὐτοῦ »τὸ σῶμα« καὶ δουλαγωγῶν ἀεὶ ἄγει τὰς παρασκευάς.* Von diesen allgemeinen Betrachtungen geht Origenes zu den beiden Jahresfesten über und schließt zunächst daran das Passah: *ἔτι δὲ ὁ νοήσας ὅτι »τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς« καὶ χρὴ ἑορτάζειν ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τοῦ λόγου,*

οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ ποιεῖ τὸ πάσχα, ὅπερ ἑρμηνεύεται διαβατήρια, διαβαίνων ἀεὶ τῷ λογισμῷ καὶ παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ πράξει ἀπὸ τῶν τοῦ βίου πραγμάτων ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν αὐτοῦ σπεύδων. Bei der Feier der Pentekoste ist die Stimmung der Trauer, der Askese geschwunden, da heißt es: *πρὸς τούτοις δὲ ὁ δυνάμενος μετ' ἀληθείας λέγειν· »συνανέστημεν τῷ Χριστῷ« ἀλλὰ καὶ τό· »συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ« ἀεί ἐστιν ἐν ταῖς τῆς Πεντηκοστῆς ἡμέραις.* Das Passah hängt ebenso mit dem Todesleiden Jesu zusammen wie die Pentekoste mit der Auferstehung; noch ist das Passah nicht vermengt mit der Pentekoste, vielmehr ist das Osterfest ein integrierendes Stück der Pentekoste. — Aus den Ausführungen des Origenes erhellt deutlich, daß der Mittwoch von den beiden anderen Wochentagen, dem Freitag und Sonntag, stark absticht; er erwähnt ihn gar nicht. Der Mittwoch ist sicherlich ein Notgebilde, aus der Parallele zu dem 2tägigen Wochenfasten der Juden erwachsen. Ohne deren Existenz im Judentum wäre man schwerlich auf das Stationsfasten am Mittwoch gekommen. Freitag und Sonntag waren aber in der Leidensgeschichte fest verankert, darum hat sich an ihnen trotz Paulus das christliche Fest emporgerankt.

Die Entwicklung des Begriffes „Passah" zu der Bezeichnung der beiden Feste hat im 4. Jahrhundert ihren Abschluß gefunden; trotz der Fasten wurden, wie Drews l. c. S. 740 richtig bemerkt, auch die Tage vor dem Auferstehungsfeste als Freudentage bezeichnet; beide Feste wurden zusammengehalten durch den Begriff der Erlösung, der sich immer mehr Bahn brach. Damit ging die altchristliche Auffassung von *πάσχα* verloren[1], das Oster-

1) Es hat sich nach dem Bericht des Chronikon pasch. ed. Dind. I, p. 424 gegen die von der Kirche beliebte Bezeichnung des Auferstehungsfestes mit Passah eine Opposition erhoben. Der Verfasser weist dies mit der gelehrten Bemerkung zurück: *ὅπερ γὰρ τῇ Ἑλλάδι φωνῇ λέγεται διάβασις καὶ ἔκβασις καὶ ὑπέρβασις, τοῦτο τῇ Ἑβραίων γλώσσῃ φασὶν ἤγουν πάσχα ὀνομάζεται* und erlaubt sich dazu folgende Ausführung: *Ἀναγκαίως οὖν ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐ μόνον τὸ πάθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ πάσχα προσαγορεύει. διὰ γὰρ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ διάβασιν καὶ ἔκβασιν καὶ ὑπέρβασιν ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις εἴληφεν τοῦ ἔχοντος τὸ κράτος τοῦ θανάτου, αὐτοῦ τε τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου καὶ τῆς φθορᾶς. εἰ γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ἡμῖν ἐδωρήσατο, πολλῷ μᾶλλον ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ* etc. (vgl. p. 427, 10 ff. u. 429, 10 f.).

fest mußte die Passahfeier in den Hintergrund drängen und alles auf sich konzentrieren, so daß der Name πάσχα oft nur ausschließlich für den Ostersonntag gebraucht wurde[1].

Diese Entwicklung des Begriffes „Passah" haben diejenigen Kirchen, deren Gebiete von einer starken jüdischen Bevölkerung durchsetzt waren, d. h. der rein orientalische Osten, nicht mitgemacht, wie wir noch weiter unten aus den Ausführungen der syrischen Didascalie, des Aphraates und des Testamentum ersehen werden. Aber auch die Kleinasiaten blieben davon unberührt, da sie ihr christliches Passahfest auf einen einzigen Tag beschränkt hatten.

Da erhebt sich nun die Frage, wie sie überhaupt zu dieser abweichenden Observanz gekommen sind.

Es muß von vornherein die Ansicht zurückgewiesen werden, als hätten literarische Einflüsse, etwa dieses oder jenes Evangelium, dabei eine Rolle gespielt. Denn darin haben Polykarp und Polykrates unzweifelhaft recht, daß ihre Passahfeier bis in die apostolische Zeit zurückreicht, resp. in eine Zeit, wo zwischen dem gesetzestreuen Judentum bzw. Judenchristentum und dem gesetzesfreien Heidenchristentum noch kein trennender Strich gezogen war. Niemals hätte ihre Feier so tiefe Wurzeln gefaßt, wenn nicht Persönlichkeiten von überragender Bedeutung diese Festsitte bei ihnen heimisch gemacht hätten. Mag man über die von den beiden Vertretern der kleinasiatischen Kirche ins Feld geführten apostolischen Autoritäten, über Philippus und Johannes die Achsel zucken und sie als ungeschichtlich verwerfen, es müssen in Kleinasien Männer der Urgemeinde geweilt und gewirkt haben, die den Geist der heidenchristlichen resp. der paulinischen Gemeinden in ihrem Sinne beeinflußt haben. Es waren Männer von apostolischem Ansehen, die nach der Zerstörung Jerusalems aus der palästinensischen Heimat nach Kleinasien auswanderten und dort die Führung der Gemeinden übernahmen. Wie sie es aus der früheren Zeit gewohnt waren, haben sie mit den Juden das Passah regelmäßig am 14. Nisan gefeiert, aber diese lebendigen Zeugen hatten noch in frischer Erinnerung, daß ihr Meister an demselben 14. Nisan, wo das Passah von den Juden gefeiert wurde, den Tod am Kreuze erlitten hatte. Dieses

1) Vgl. die Ausführungen von Drews l. c. S. 740 f.

furchtbare Ereignis hatte seinen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen, indem sie von tiefster Trauer erfüllt waren und dieses durch strengstes Fasten äußerlich zum Ausdruck brachten. Deshalb feierten sie als geborene Juden den Todestag als ihr besonderes Passah. Sie selbst werden es more Judaico gefeiert haben, aber im Lichte der historischen Ereignisse[1]; die Heidenchristen dagegen hatten kein Verständnis für den jüdischen Ritus, sie hielten sich ganz an das historische Faktum. Welche geheimnisvolle Persönlichkeit auch immer hinter dem Verfasser des Johannesevangeliums stecken mag, niemals hätte man m. E. die geschichtliche Existenz einer Person mit Namen Johannes in Asien leugnen dürfen. Das Evangelium ist aus demselben Kreise geboren, der den Kleinasiaten die Passahfeier als Gedächtnistag des Todes Jesu übermittelt hat. Jetzt taucht dieses Evangelium aus der alten Rumpelkammer, in die es von vielen geworfen, zu neuem Leben empor. Denn einer der stärksten Trumpfe, welche man gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums ausgespielt hat, daß nämlich die Kleinasiaten in Übereinstimmung mit den Synoptikern am 14. Nisan das Gedächtnis an das letzte Passahmahl Jesu gefeiert und dafür sich auf den Apostel Johannes als Zeugen berufen hatten, während doch derselbe im Evangelium den Tod auf den 14. Nisan verlegt, ist den Gegnern durch unsere Epistola aus der Hand genommen. Ich will dabei noch auf die hohe Wertschätzung dieses Evangeliums bei dem Verfasser aufmerksam machen, wie ich sie o. S. 224 f. besonders an drei Punkten nachgewiesen habe: 1. an der Stellung des Johannes an der Spitze des Apostel-

1) Leider fehlen uns alle Nachrichten über die Passahfeier bei den Judenchristen. Euseb. h. e. III, 27, 5 berichtet, daß sie den Sabbat und die ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγήν wie die Juden beobachten, daß sie aber auch an den Sonntagen in Übereinstimmung mit den Christen das Gedächtnis der Auferstehung des Herrn feiern. Wie sie ihr altes Passah feiern, darüber hören wir nichts. Nicht deutlich sind mir die Worte des Epiph. h. 30, 16, 1: μυστήρια δὲ δήθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου. Feierten die Ebioniten das Passahfest in Form des Abendmahls mit Azyma und Wasser statt mit Brot und Wein? Die Worte ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτόν deuten auf ein Jahresfest, das für Judenchristen sich in erster Linie an das alte Passah angeknüpft haben wird.

kollegiums, 2. an der Voranstellung der Hochzeit zu Kana in der Reihe der Wundertaten Jesu und 3. an der Verwertung des johanneischen Begriffsmaterials für seine Fälschung. Nicht also die synoptische, sondern die johanneische Tradition hat die Grundlage der kleinasiatischen Passahfeier gebildet, ohne daß man bei ihrer Einführung in die heidenchristlichen Gemeinden sich schriftlicher Evangelien bedient hat, vielmehr die geschichtliche Erinnerung an den Kreuzestod am gesetzlichen Passahtage und die persönlichen Berührungen mit apostolischen Autoritäten aus der Urgemeinde haben Patenstelle für die singuläre Passahfeier der Kleinasiaten gestanden[1]. Auch die übrigen Kirchen, wie die römische und alexandrinische, vertraten den Standpunkt, daß Jesus das geopferte Passahlamm am 14. Nisan gewesen sei, aber zu einer besonderen Passahfeier reichte dies nicht aus, da ihnen die Berührung von längerer Dauer mit apostolischen Zeugen fehlte. Als sie dazu übergingen, ein Jahresfest im Anschluß an die heilsgeschichtlichen Tatsachen sich zu schaffen, nahmen sie die Leidenswoche, d. h. den Auferstehungstag, den Sonntag und die Stationstage zur Grundlage, um auf diesem Wege das Drama der Urwoche ihren Gläubigen vor die Augen zu führen. Bei ihnen ist das Jahresfest auf dem bereits fertig vorliegenden Wochenzyklus aufgebaut; an den Monatstag wollten sie nicht gebunden sein. Der 14. Nisan hatte für sie daher sekundäre Bedeutung, er kam für ihre Berechnung nur insoweit in Frage, als man darnach den Ostersonntag bestimmte. Als ein weiteres Moment kam hinzu die starke Abneigung gegen das Judentum, in dessen Abhängigkeit man sich nicht begeben wollte, jene Abneigung, die später die selbständige Berechnung der Passah- und Osterzyklen hervorgerufen hat. Sie verzichteten gern auf die

1) Ich fürchte, daß auch in dieser Form Herrn Schwartz meine Meinung undiskutierbar erscheinen wird. Er steht ja mit dem Verfasser des vierten Evangeliums auf Kriegsfuß und erlaubt sich das Verdikt Ostertaf. S. 32: „Obgleich es nichts nützen wird, will ich leichtsinnige Leute davor warnen, daß sie dies Zusammentreffen benutzen, um dem Verfasser des vierten Evangeliums eine Achtung vor der echten Überlieferung zu vindizieren, auf die er nicht den geringsten Anspruch erhebt.“ Welchen Wert die Berufung auf das Urteil des römischen Klerikers in der Mitte des 2. Jahrh. über die Unechtheit des Joh.-Evangeliums hat, glaube ich in meinem Exkurs I hinreichend nachgewiesen zu haben.

Parallelisierung des Opfertodes Christi und des Opferlammes am Passahtage, wenn sie das Fest der Auferstehung dafür als spezifisch christliches Fest eintauschten. In der Kirche Kleinasiens muß doch das paulinische Evangelium von der Gesetzesfreiheit nicht so tiefe Spuren hinterlassen haben, wie wir gewöhnlich vermuten; jene Autoritäten der älteren Zeit, insbesondere das Vorhandensein starker judenchristlicher Kreise muß eine ganz andere geistige Atmosphäre geschaffen haben. Auch dafür liefert uns die Epistola den urkundlichen Beweis, indem der Verfasser den Apostel Paulus als Apostel für die Heiden einsetzen läßt, ohne aber dem gesetzestreuen Judenchristentum das Christentum abzusprechen.

Haben aber die Kleinasiaten tatsächlich das Gedächtnis des Todes Jesu am 14. Nisan gefeiert, so kommt damit die These von Weitzel und Steitz wieder zu Ehren, die zu ihrer Zeit viele Anhänger gefunden hatte, aber von den neueren Gelehrten unter dem Einflusse der Ausführungen von Schürer fast allgemein aufgegeben war. Den Mittelpunkt ihrer Feier bildete doch nur ein einzelnes Moment der Heilsgeschichte, der Tod, und deshalb werden auch die paulinischen und johanneischen Gedanken über die mit dem Kreuzestod verbundenen Ideen der Erlösung die Stimmung der Feiernden beherrscht haben, sobald sie nach Brechen des Fastens in die Festfeier eintraten. Die Differenz lag doch tiefer, als es auf den ersten Blick erscheint: nicht der verschiedene Termin, nicht die verschiedene Dauer des Fastens war der Gegenstand des Anstoßes, sondern die verschiedene Akzentuierung der beiden großen Heilstatsachen, die den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildeten: bei den Kleinasiaten die Hochfeier des πάθος, bei den Römern und ihren Anhängern die Hochfeier der ἀνάστασις. Eines dieser Momente kam bei diesen oder jenen zu kurz. Das mußte zu Reibungen führen, die bei örtlicher Berührung über kurz oder lang den offenen Konflikt hervorriefen.

Wie steht es nun mit den patristischen Zeugnissen für das kleinasiatische Passah als Gedächtnis des Todes Jesu? Diese haben bereits in den Kontroversen der Gelehrten den Gegenstand der Verhandlungen gebildet, so daß es eigentlich überflüssig erscheinen müßte, sie wiederum vorzuführen, aber vielleicht könnte eine kritische Beleuchtung doch noch manche neue

Gesichtspunkte ans Tageslicht bringen. Als ein Hauptzeuge ist von Weitzel[1] und Steitz[2] ein gewisser Tricentius angerufen worden, den Petrus von Alex. († 311) in einer Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* bekämpft hat, aus der uns ein Stück in der Vorrede zum Chronik. pasch. ed. Dind. I, p. 4 überliefert ist. Tricentius wendet sich gegen den Vorwurf, daß die von ihm befolgte Observanz, das Passah mit den Juden zu feiern, zu verwerfen sei, weil die jüdische Berechnung eine falsche. Darauf gibt er als Antwort: *Εἴτε οὖν σφαλλόμενοι Ἰουδαῖοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον ποτὲ μὲν ⟨τῷ⟩ Φαμενὼθ ἄγουσι τὸ ἑαυτῶν πάσχα εἴτε κατὰ τὸν ἐμβόλιμον μῆνα κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθί, οὐδὲν ἡμῖν διαφέρει· πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι, καὶ ⟨ἔπαθε* od. *τοῦτο ἐγένετο· κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν, ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι· οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐπιτηροῦντες τὸν σεληνιακὸν δρόμον ἄγουσιν αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης δὶς μὲν τῷ Φαμενώθ, ἅπαξ δὲ κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθί· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτως ποιήσαντες φαίνονται· ὅθεν καὶ αἰτιώμενος αὐτοὺς ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἔλεγεν· »καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου«* (Ps. 94, 10, 11).

Tricentius will sich auf den Nachweis über die Unzulänglichkeit der jüdischen Passahberechnung auf Grund des Mondzyklus erst gar nicht einlassen, denn das müßte auch von Anfang an, also auch vor Christi Ankunft der Fall gewesen sein. Infolgedessen wäre — diesen Gedanken müssen wir ergänzen — auch das von Christus gefeierte Passahfest dem gleichen chronologischen Irrtum unterlegen, und darauf bezöge sich wohl die Anklage Gottes Ps. 94, 10. 11. Aber für ihn selbst hätten derartige chronologische Quisquilien überhaupt keinen Wert, denn er lege das Hauptgewicht auf den Charakter der Feier, nicht auf die richtige Berechnung[3]. Dieser bestände in dem *ποιεῖσθαι*

1) Die christliche Passahfeier S. 251 ff. u. Stud. u. Krit. 1848. S. 822. 2) Stud. u. Krit. 1856, S. 801 u. 1857, S. 748.

3) Die falsche Berechnung der Juden auf Grund des Mondzyklus gibt er ohne weiteres zu, aber daß diese Berechnung zu irgendeiner Zeit richtiger gewesen, leugnet er. Tric. begegnet einem Vorwurfe, daß die Juden in der Jetztzeit fälchlicherweise das Passah zuweilen

τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ, und was den Zeitpunkt dieses *πάθος* anbetreffe, so folge er den Angaben der *αὐτόπται ἀπ' ἀρχῆς*. Hilgenfeld, Paschastr. S. 352 wirft die Frage auf: „Aber wo haben denn die Augenzeugen den Todestag Jesu, ganz abgesehen von dem Mondlaufe, überliefert?" und beantwortet sie: „In unseren kanonischen Evangelien nicht." Tricentius soll nur die Acta Pilati im Auge gehabt haben, welche schon Justin, Tertullian und Eusebius erwähnen. Diese bereits im zweiten Jahrhundert mit dem Ansehen der Augenzeugenschaft untergeschobene Schrift sei uns in dem sog. Evang. Nicodemi, wenn auch überarbeitet, erhalten, und hier würde gleich zu Anfang der Tag der Verurteilung und Kreuzigung Jesu ausdrücklich auf den 25. März angesetzt. Diesen Tag des festen römischen Kalenders wolle, wie es scheine, Tricentius ohne alle Rücksicht auf das jüdische Passah als den Todestag Jesu jährlich gefeiert wissen.

Petrus v. Alex. müßte wirklich ungemeinen Scharfsinn besessen haben, wenn er in den *αὐτόπται ἀπ' ἀρχῆς* die Verfasser der Acta Pilati hätte erraten können. So wie die Worte dort stehen, wurde er auf Luc. 1, 2 verwiesen[1]. Tricentius will damit die Nachrichten der Evangelien gegen die Berechnungen der Chronologen ausspielen; die Augenzeugen müßten doch genau wissen, an welchem Tage der Kreuzestod erfolgt ist. Welches Datum er in den Evangelien gefunden hat, sagt Tricentius nicht, sondern nur, daß für ihn der Tag in Frage kommt, an welchem er die *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* feiern kann. Wie ihn die Chronologen auch immer bestimmen mögen, ist ihm gleichgültig; ihre Autorität steht ihm bedeutend niedriger als die der Augenzeugen, da ja das Christentum der Ägypter jüngeren Datums sei. Ed. Schwartz, Ostertafeln S. 116 hat aus letzteren Worten den Schluß gezogen, daß der Satz nur in Ägypten geschrieben

vor das Äquinoctium legen, während in der früheren Zeit, d. h. vor der Zerstörung Jerusalems, sie noch die richtige Berechnung besaßen, nämlich *μετὰ τὴν ἰσημερίαν ξύνον τὸ πάσχα κατὰ τὴν θείαν παραγγελίαν.*

1) Petrus hat dies auch richtig verstanden, wenn er entgegnet: *Πρῶτον μέν, ἐπεὶ οὐδέπω εἰς τοῦτο ἐπλανῶντο Ἰουδαῖοι, ἡνίκα συνῆσαν αὐτοῖς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας· οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν νομοθεσίαν τοῦ πάσχα λέγει αὐτοὺς ὁ θεὸς ἀεὶ πλανωμένους τῇ καρδίᾳ, ἀλλὰ διά τε τὴν ἄλλην πᾶσαν παρακοὴν καὶ διὰ τὰ πονηρὰ καὶ ἀηδῆ αὐτῶν ἔργα, ἅτε δὴ ὁρῶν αὐτοὺς ἐν εἰδωλολατρείαις καὶ πορνείαις ἀναστρεφομένους.*

sein könne, während m. E. gerade das Gegenteil herauszulesen ist, denn die Worte richten sich gegen die anmaßende Arroganz der ägyptischen Christen, allein das richtige Datum der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* auf Grund ihres Osterzyklus festsetzen zu können und ihre Observanz anderen Christen aufzuzwingen. Tricentius kann sich unmöglich darin eingeschlossen haben, er sagt ja ausdrücklich: *οὐδὲν ἡμῖν διαφέρει* und *πρόκειται ἡμῖν*, spricht also im Namen einer Mehrheit, die nicht mit den Ägyptern identisch ist. Es handelt sich nicht um die Fixierung des Ostersonntages, sondern um den Todestag Christi, und weiter, es steht nicht die Berechnung in Frage, sondern die Feier, denn Tricentius tritt für das *ποιεῖσθαι τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους* ein. Dann aber war er Vertreter des kleinasiatischen Quartodecimanismus im Gegensatz zu den Ägyptern, die seit den Passahstreitigkeiten auf der Seite der Römer gestanden hatten (Euseb. h. e. V, 25). Diese Haltung wird durch eine Notiz des Epiph. h. 70, 9 bestätigt, der bei Gelegenheit der Besprechung der durch die nicänischen Väter versuchten *ἕνωσις περὶ τοῦ πάσχα* auf die früheren Differenzen in der Passahfeier zu sprechen kommt. Dabei erwähnt er an erster Stelle das *ζήτημα τῆς ἑορτῆς ἐν χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος* und bemerkt *ὡς ἡ ἀνατολὴ πρὸς τὴν δύσιν διαφερομένη εἰρηνικὰ παρ' ἀλλήλων οὐκ ἐδέχοντο*, an zweiter Stelle dasjenige *ἐν χρόνοις Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Κρισκεντίου* mit dem Zusatz *ὡς πρὸς ἀλλήλους εὑρίσκονται ἕκαστος αὐτῶν γράφοντες καὶ διαμαχόμενοι*[2]. Mit Recht vermutet nach dem

1) Epiph. gibt folgende Differenzen in der Observanz: *τῶν μὲν πρὸ ἑβδομάδος ποιούντων καὶ φιλονεικούντων πρὸς ἀλλήλους, τῶν δὲ μετὰ ἑβδομάδα, καὶ τῶν μὲν προλαμβανόντων, τῶν δὲ μεσαζόντων, ἄλλων δὲ μετέπειτα ἐπιτελούντων.* 2) Interessant ist die Angabe über die *ἐμπερίτομοι ἐπίσκοποι*, denn in c. 10 erfahren wir noch folgendes: *ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γεγόνασιν ἐκ περιτομῆς καὶ ἐχρῆν τότε τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς ὄντων ἐν Ἱερουσαλὴμ κατασταθέντων τὸν πάντα κόσμον τούτοις συνέπεσθαι καὶ μετ' αὐτῶν ἐπιτελεῖν ἵνα μία τις γένηται συμφωνία καὶ μία ὁμολογία, μία ἑορτὴ ἐπιτελουμένη.* Die Zahl von 15 judenchristlichen Bischöfen stammt aus der von Epiphanius benutzten Liste der Bischöfe (h. 66, 20), wo bei Judas an 15. Stelle ausdrücklich bemerkt ist, daß mit diesem die Liste der judenchristlichen Bischöfe abschließt (vgl. Euseb. h. e. IV, 6, 4). S. über diese Liste Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 1, S. 223 f. und Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, TU XII, 1, S. 28 ff.

Vorgange von Duchesne (l. c. S. 31, Anm. 1) Ed. Schwartz, Ostertaf. S. 116, daß *Τριχέντιος* und *Κρισχέντιος* eine Person sind, doch sei es nicht auszumachen, ob Epiphanius Alexander und Petrus verwechselt oder der Streit sich über die Zeit des Petrus hinaus fortgesetzt habe. M. E. liegt die Konfusion bei Epiphanius, da auch die Angaben über den Streit zwischen Polykarp und Victor unklar gehalten sind, denn, wenn auch keine Verwechselung von Polykarp und Polykrates vorliegt, so ist doch bei flüchtiger Lektüre die nächstliegende Deutung von *ἐν χρόνοις Π. κ. Β.* die, daß beide in einen Streit über das Passah verwickelt waren, wie später Alexander und Crescentius. Die Schriften, auf die Epiphanius anspielt, können nur die in der Passahchronik vorausgesetzten sein; deshalb werden wir wohl der Chronik die bessere Überlieferung zugestehen müssen. War Polykarp ein Quartodecimaner, so auch Tricentius resp. Crescentius, denn wenn er sich auch auf die *αὐτόπται* des Lucas berief, wird er keineswegs an die chronologische Fixierung des Kreuzestodes auf den 15. Nisan gedacht haben, wie sie bei den Synoptikern vorliegt, da man allgemein harmonisierte und die Differenz übersah. Denn dem Tricentius war es ganz gleichgültig, wie wir gesehen haben, ob die *τεσσαρεσκαιδεκάτη* von den Juden falsch oder richtig angesetzt war, wenn er nur an dem Tage, wo Christus den Tod erlitten, sein christliches Passahfest begehen konnte; er würde also auch bereit gewesen sein, das von christlichen Chronologen festgesetzte Datum des 14. Nisan für seine jährliche Passahfeier zu akzeptieren.

Ein zweites Zeugnis für die quartodecimanische Observanz liefert uns Theodoret. haer. fab. III, 4: *Ἡ δὲ τῶν Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν αἵρεσις ταύτην ὑπόθεσιν ἔχει. φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρύξαντα, διδάξαι αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ πάσχα τὴν ἑορτήν. κακῶς δὲ τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν, τὴν τῆς κυριακῆς ἀναστάσεως οὐκ ἀναμένουσιν ἡμέραν. ἀλλὰ ποτὲ μὲν τρίτῃ, ποτὲ δὲ πέμπτῃ, ποτε δὲ σαββάτῳ ἢ ὅπως ἂν τύχῃ, πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην.* Dieser Bericht des Theodoret ist m. E. nicht einem der ketzerbestreitenden Werke entnommen — vor allem kommt Epiphanius hier nicht in Frage —, denn er zeigt eine Reihe Besonderheiten, die wir sonst nirgends finden. Am nächsten läge es, an Eusebius zu denken, wo der Apostel Johannes von den Quartodecimanern nach dem Briefe

des Irenäus und des Polykrates für ihre Praxis reklamiert war, aber ganz neu sind zwei Angaben: 1. daß die Feier dem Gedächtnis des Leidens gilt und 2. daß die Feier in Form einer *πανήγυρις* stattfindet. Beide Angaben werden durch unsere Epistola urkundlich bestätigt. Wir müssen daraus folgern, daß Theodoret noch direkte Kunde über die Sekte besessen hat. Nun lesen wir haer. fab. III, 6: *Μοντανιστῶν δὲ καὶ Ναυατιανῶν καὶ Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν ἀπήλλακται μὲν ἡ ἑῴα πανταπασιν, ἀπήλλακται δὲ καὶ Αἴγυπτος καὶ Λιβύη. ἐλευθέρα δὲ τούτων καὶ ἑσπέρα. μόρια δὲ σμικρὰ τῆς Ἀσιανῆς καὶ τῆς Ποντικῆς τὰ τούτων ἔχοντα εἰσὶ ξυζάνια. οὔτε γὰρ ὁ Πολεμωνιακὸς Πόντος οὐθ' Ἑλενόπουτος οὔτε αἱ Ἀρμενίαι οὔτε αἱ Καππαδοκίαι, οὐ Λυκαονία, οὐ Παισιδία, οὐ Παμφυλία, οὐ Λυκία, οὐ Καρία δὲ τάσδε τὰς αἱρέσεις ἐδέξαντο.* Wir können daraus ersehen, daß noch zur Zeit des Theodoret in Kleinasien kümmerliche Reste von Quartodecimanern vorhanden waren; die kleinasiatische Kirche selbst hatte ihren Frieden schon längst mit der Großkirche geschlossen; infolgedessen waren die Anhänger der alten Observanz zu Ketzern herabgesunken. Deshalb werden sie aber um so zäher an dieser Observanz der Vorfahren festgehalten haben. Wir dürfen also mit Hilgenfeld (Paschastr. S. 397)[1] und Schürer dieses Zeugnis deswegen nicht so gering einschätzen, weil es von einem Schriftsteller des fünften Jahrhunderts stammt. Gegen Weitzel-Steitz erhebt Schürer noch den Einwand, daß die Quartodecimaner nach der Notiz des Theodoret nicht den 14. als Todestag gefeiert, sondern nur an diesem Tage das Gedächtnis des Leidens Christi begangen hätten. Die Notiz wäre nicht falsch, sondern nur einseitig. — Das sind aber wirklich Haarspaltereien! Nun, gegen das Zeugnis der Epistola wird wohl der Einspruch Schürers, was das Alter der Überlieferung anbetrifft, verstummen! — Aus den Angaben des Theodoret erfahren wir, abgesehen von der Feier des Passah am 14. Nisan,

1) Unverständlich ist mir die Ansicht von Hilg., daß die Angabe des Theodoret nichts weiter beweist, als daß man in dieser späteren Zeit das Fasten der Quartodecimaner am 14. Nisan schon im Sinne des katholischen Passahfastens aufzufassen anfing, wie wenn dieses Fasten sonst gar keinen Sinn gehabt haben könnte. — Aber diese Quartodecimaner haben doch nicht am 14. Nisan gefastet, sondern in der Nacht eine *πανήγυρις* gefeiert!

noch weiter, daß die Quartodecimaner auf Grund des variablen Vollmondes auf jeden Wochentag das Passah verlegen, darum nicht erst wie die übrigen Christen die *ἡμέρα τῆς κυριακῆς ἀναστάσεως* abwarten, d. h. eine besondere Osterfeier nicht kennen.

Durchforschen wir die Werke der verschiedenen Ketzerbestreiter, so tritt uns als erster Hippolyt entgegen, der in seiner Refut. VIII, 18 vor den Montanisten eine Sekte anführt, welche als Lehre aufstellt: *δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ*, sie begründen ihren gesetzlichen Standpunkt mit dem alttestamentlichen Gebot Deuter. 27, 26; Num. 9, 3. 13. Diese Berufung auf das alttestamentliche Passahgesetz bringt ein neues Moment in die Motivierung des Festes. Denn so wie die Worte lauten, kann man nur an Christen denken, die sich streng an den Gesetzesbuchstaben halten und das Passah in streng judischem Sinne feiern. Nun wäre es höchst merkwürdig, daß sie ihren Gesetzesstandpunkt nur auf die Feier am 14. Nisan beschränkt hätten, aber dies bestätigt Hippolyt ausdrücklich, indem er ihnen vorhält: *οἱ μὴ ταύτῃ προσέχοντες ἐντολῇ οὐκ ἀφορῶσιν εἰς τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου* Gal. 5, 3, auch bezeugt er ihnen überdies: *ἐν δὲ ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδιδομένα*. Dann muß doch hinter dieser Passahfeier noch ganz etwas anderes stecken als die Gebundenheit an das A. T.: mit dem Passah muß die Person Christi in irgendeiner Form verbunden sein, ohne daß Hippolyt es uns sagt. Ebensowenig sagt er uns, wer diese Quartodecimaner sind und wo wir sie zu suchen haben; sie erscheinen hier nur unter der allgemeinen Phrase *ἕτεροί τινες* und werden charakterisiert als *φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον*. Nichts erfahren wir von dem denkwürdigen Streit, der im zweiten Jahrhundert zwischen Rom und Ephesus ausgebrochen war; es scheint zur Zeit Hippolyts kein aktuelles Interesse mehr für diese verschiedenen Observanzen zu herrschen. Das läßt darauf schließen, daß Hippolyt bei seiner Ketzerbestreitung gar nicht mehr die Landeskirche Kleinasiens im Auge hat.

Nun hat uns das Chronikon pasch. I. 13 ein Fragment aus dem Syntagma des Hippolyt überliefert, welches also lautet: *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως· ἐποίησε*

τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε ἢ[1] (Hd. τῇ) ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ καὶμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. Schwartz bemerkt, daß Hippolyt nicht gegen eine Provinzialkirche, sondern gegen einen Einzelnen kämpft, der mit Bibelzitaten operiert[2]. Es handelt sich um die Feier des Passah, hier wird aber das Fest mit der Person Jesu verknüpft. Der Gegner behauptet, daß Christus das Passah an demselben Tage gefeiert[3], an dem er auch gelitten hat. Wie ist nun der Genuß des gesetzlichen Passahmahles und der Kreuzestod an ein und demselben Tage zu verstehen? Es besteht eine doppelte Möglichkeit: 1. Der Gegner verlegt das Passahfest nach jüdischer Mondberechnung auf die hereinbrechende Nacht von Donnerstag auf Freitag, dabei ist strittig, ob die Passahmahlzeit die gesetzliche oder eine von Jesus vorweggenommene war. Christus wäre dann am 14. Nisan gestorben. 2. Der Gegner verlegt das gesetzliche Passah der Juden auf den Monatstag, auf den 14. Nisan, und stellt diese Nacht bereits nach jüdischer Mondrechnung zum 15. Nisan, so daß der Tod Christi ebenfalls auf den 15. Nisan fällt. Die Hinzufügung von τότε scheint nun darauf hinzudeuten, daß ein ungewöhnlicher Fall vorliegt; „damals" hat Christus das Passah gefeiert. Hippolyt hat die Meinung des Gegners dahin verstanden, daß Christus das gesetzliche Passah gegessen habe, da er den Irrtum mit den Worten zurückweist: ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστός, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ. Nach Hippolyt ist Christus an dem für das Passah festgesetzten Tage gestorben, während der Gegner diesen für die Passahmahlzeit Jesu in Anspruch nimmt. Er will auch sein eigenes Passah an diesem Tage feiern, indem er das Vorbild Jesu ins Treffen führt: διὸ καὶμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. Mag es sich nun um den 14. oder 15. Nisan handeln, auf jeden Fall wendet der Gegner die jüdische Berech-

1) Duchesne liest τῇ ἡμέρᾳ ἢ und klammert καί ein. 2) Das wäre aber noch nicht ein durchschlagender Grund, denn im Streite zwischen Rom und Kleinasien sind doch Victor und Polykrates als Wortführer der beiden Kirchen einander gegenüber getreten, so daß der eine gegen den andern von persönlichem Standpunkte polemisieren konnte. 3) Über τὸ πάσχα ποιεῖν vgl. Matth. 26, 18; Hebr. 11, 28; Exod. 12, 48; Jos. 5, 10.

nung an, indem er die Nacht zum folgenden Tage zieht. Dadurch wird es ihm auch möglich, Passahmahlzeit und Kreuzestod auf einen Tag zu verlegen. Hieran ist das besondere Interesse geknüpft; der Tag des Passah soll zugleich der Leidenstag sein. Daraus ersieht man, daß judaistische Gesinnung durchaus nicht in Frage kommt, denn sonst wäre es auffällig, warum nur das Passahfest beobachtet werden soll, die übrigen jüdischen Feste und Gesetzesvorschriften ignoriert werden. Beim Passah muß das von Christus eingesetzte Abendmahl eine große Rolle gespielt haben, indem dabei des Todes Christi gedacht wurde, denn bei dieser Gelegenheit war eine Kultushandlung geschaffen, die an die Stelle des jüdischen Passahmahls getreten war. Die synoptische Überlieferung scheint demnach maßgebend gewesen zu sein, Jesus habe das gesetzliche Passah am 14. Nisan mit den Jüngern gegessen und sei am 15. gestorben. Das Ganze muß auf eine Kontroverse von Gelehrten zurückgehen, die sich über die Berichte der Synoptiker und des Johannes streiten. Daß ein *δεῖπνον* stattgefunden, wird zugegeben, aber strittig ist, ob dieses ein *πάσχα* war oder eine gewöhnliche Mahlzeit. Nun kann der Gegner des Hippolyt kein Passah mit vorhergehendem Fasten gefeiert haben, denn das Passah geht auf alle Fälle dem Todesleiden vorher, also ein Quartodecimaner im Sinne der Kleinasiaten kann er nicht gewesen sein. Etwas Sicheres läßt sich über den Charakter der Passahfeier aus den abgerissenen Worten nicht eruieren, und dasselbe gilt von einem zweiten Fragment, das uns das Chronikon paschale 1, 13 aus dem ersten Buche der Schrift Hippolyts *περὶ τοῦ πάσχα* überliefert hat. Dasselbe lautet: *Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἑβδόμοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο πρόδηλον. ὅτι ὁ πάλαι προειπὼν ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα* (Luc. 22, 16) *εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησε πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν. ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ*[1]. Auch hier hat Hippolyt Gegner vor sich, die von ihrer

1) In ähnlicher Weise scheint ein Anonymus, dessen Buch Photius bibl. c. 115 (ed. Bekker p. 91) in der Hand hatte, den Kampf geführt zu haben. Das Werk trug den Titel: *λόγος πρὸς Ἰουδαίους καὶ τοὺς μετὰ τούτων αἱρετικοὺς καὶ τοὺς καλουμένους Τεσσαρεσκαιδεκατίτας, μὴ τῷ πρώτῳ καθ' Ἑβραίους μηνὶ ἐπιτελοῦντας τοῦ*

Passahfeier aus Gewicht darauf legen, daß Jesus das gesetzliche Passahmahl begangen habe, und da die Passahchronik Zeugnisse zusammenstellt, welche als Gegner Leute bekämpfen, die den Todestag Jesu auf den 15. Nisan verlegen, werden wir wohl mit Recht annehmen, daß auch der von Hippolyt im Syntagma widerlegte Gegner derselben Meinung huldigt. Aber die Möglichkeit bleibt bestehen, daß der Gegner ebenso wie Tatian im Diatessaron und Aphraates in späterer Zeit (s. u.) die gesetzliche Passahfeier auf den Abend von Donnerstag auf Freitag verlegt hat, so daß Jesus wirklich am Passah der Juden den Tod erlitt, nachdem er das *κατὰ νόμον πάσχα* gegessen. Nach Hilgenfeld, Paschastr. S. 279 soll Hippolyt wahrscheinlich Melito von Sardes bekämpfen, aber es macht doch den Eindruck, als ob er mit einem Zeitgenossen die Klingen kreuzt, wie überhaupt seine Schriftstellerei sehr häufig durch Tagesfragen angeregt ist. Ich denke dabei besonders an seine Kontroversen mit Bischof Kallist und dem Aloger Gajus. Ed. Schwartz, Osterbetr. S. 14, Anm. 1 identifiziert den Gegner direkt mit Blastus, von dem Ps.-Tertullian c. 22 berichtet: Est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIV mensis.

Ein gewisser Blastus lebte zur Zeit des Victor in Rom; an ihn hat Irenäus nach Euseb. h. e. V, 20, 1 einen Brief *περὶ σχίσματος* gerichtet. Dieses Schreiben wäre hervorgerufen durch

ἁγίου πάσχα τὴν ἑορτήν. Der Verfasser weist ebenso wie Hippolyt darauf hin, daß der Herr am Donnerstag Abend (= *τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ*) nicht das *νομικὸν πάσχα* gegessen hätte, und zwar mit der Begründung; *μηδὲ γὰρ εἶναι τότε τὸν καιρόν, ἀλλὰ τῇ ἐπιούσῃ*. Das gesetzliche Passah ist also erst am Freitag Abend gegessen, demgemäß heißt es: *οὐδὲ νομικῶς τελῶν ἔφαγεν, ἅπερ ἔφαγεν, εἰς τὴν ἐπιοῦσαν. οὔτε γὰρ ἀρνὸν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἄλλο τι πράττων, ὅσα οἱ τὸ νομικὸν τελοῦντες πάσχα ἔθος ἔχουσι παραφυλάττειν*. Statt des Passah hat Jesus ein *ἴδιον μυστικὸν δεῖπνον* gegessen, *ἐξ οὗ καὶ τοῖς μαθηταῖς ἄρτου καὶ ποτηρίου μεταδοῦναι*. Die Gegner müssen demnach die Passahfeier auf die Donnerstagnacht verlegt haben, indem sie diese für die *τεσσαρεσκαιδεκάτη* erklärten und mit den Juden feierten. Das muß auch der Standpunkt der Tessareskaidekatiten des Hippolyt gewesen sein. Leider läßt uns Photius nicht erkennen, aus welcher Zeit diese Streitschrift stammt. Sein Urteil über die Schrift lautet: *οὗτος μὲν ὁ λόγος σύντομος καὶ ἀπέριτος καὶ κόμπου μετέχων*.

das Bestreben des Blastus, *τὸν ὑγιῆ τῆς ἐκκλησίας θεσμὸν παραχαράττειν*, nach c. 15 soll er den Versuch gemacht haben, *περὶ τὴν ἀλήθειαν νεωτερίζειν*. An beiden Stellen nennt ihn Eusebius in Verbindung mit einem gewissen Florinus, früheren Presbyter der römischen Kirche, der zum Valentinianismus abgefallen war. Während man Blastus früher ebenfalls zu den Valentinianern gestellt hat, wird er heute als Quartodecimaner angesprochen. So viel ist m. E. aus den Angaben des Eusebius deutlich, daß es sich um eine lebhafte Propaganda in der römischen Gemeinde handelte, da es von beiden heißt: *οἱ καὶ πλείονας τῆς ἐκκλησίας χωρίζοντες ἐπὶ τὸ σφῶν ὑπῆγον βούλημα*. Dazu hätte die Frage der Passahfeier kaum ausgereicht; es müssen noch andere Dinge zur Diskussion gestanden haben, d. h. Fragen theologischer Natur, welche die von der Kirche gehütete Wahrheit tangierten. Es ist nur zu bedauern, daß Eusebius sich mit so allgemeinen Redensarten begnügt hat. Vielleicht gehörte Blastus ebenso wie Florinus zu den in Rom eingewanderten Kleinasiaten, so daß Irenäus als Landsmann sich bewogen fühlte, gegen Blastus mit seiner Person in die Schranken zu treten. Ist nun der von Ps.-Tertullian genannte Blastus mit dem des Irenäus identisch — und wir haben keinen Grund, dies zu bezweifeln —, so hat er die Feier des Passah ausschließlich auf den 14. Nisan verlegt und sich dafür auf das alttestamentliche Gesetz als Norm berufen. Und weiter, ist Blastus der von Hippolyt in seinem Syntagma und seiner Refutatio bekämpfte Vertreter des Quartodecimanismus, so hat er das Beispiel des Herrn zur Rechtfertigung seiner Position geltend gemacht. Beides, Beispiel des Herrn und Berufung auf das mosaische Passahgesetz, liegen in diesem Falle auf einer Linie. Es ist ein Krypto-Judaismus, der, wie Pseudo-Tertullian richtig bemerkt, sich hier bemerkbar macht, um die quartodecimanische Passahfeier zu rechtfertigen. Darum war es verkehrt, wenn Weitzel in diesen Quartodecimanern Ebioniten statuieren wollte. Diesen Vorwurf verdienten sie doch nur in bedingtem Maße, denn nichts hören wir vom Beobachten des Sabbats und anderer Gesetzesvorschriften, nichts von Beschneidung. Eine ebionitische Sekte haben die Gegner des Hippolyt niemals gebildet; das hätte er sich sicherlich in der Polemik nicht entgehen lassen. Es gab selbst Heidenchristen, die die Verbindung mit dem Judentum nicht so ohne

weiteres preisgeben wollten; derartige Strömungen waren im zweiten Jahrhundert in der Kirche Kleinasiens, wie ich S. 388ff. gezeigt habe, vorhanden. Und auch Origenes, Comment. Ser. in Matth. 26, 17 (Bd. IV, p. 406 ed. Lommatzsch) kennt noch solche Christen, wenn er schreibt: Secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret, cadens in Ebionismum, ex eo quod Jesus celebravit more Judaico pascha corporaliter, sicut et primam diem azymorum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere. Aber mit keinem Worte deutet Origenes an, daß sie deshalb wirkliche Ebioniten gewesen sind, er rechnet sie nur zu den imperiti, die als imitatores Christi auftreten und darauf sich scheinbar etwas zugute tun. Ob sie in der Tat wie die Juden das Passahlamm geschlachtet und am Abend des 14. Nisan gegessen, glaube ich nicht; sie werden vielmehr das von Jesus eingesetzte Abendmahl mit dem jüdischen Passahmahl vertauscht und im Anschluß daran die 7 Tage der Ungesäuerten gefeiert haben (vgl. auch Orig. Hom. XII, 12 in Jerem., p. 99f. ed. Klostermann).

Jetzt stehen wir vor der entscheidenden Frage: Haben wir in den von Hippolyt und in der Passahchronik gezeichneten Gegnern die Vertreter der Landeskirche von Kleinasien zu erblicken, d. h. feierten die Kleinasiaten mit Berufung auf das Gesetz und in Anlehnung an das nach den Synoptikern von Jesus gehaltene Passahmahl mit den Juden am 14. Nisan ihr christliches Passahfest? Oder haben die Kleinasiaten den 14. Nisan als den Todestag Christi gefeiert, wie die von uns zu Anfang angeführten Quellenstellen überlieferten? Die Bejahung der ersten Frage müßte ohne weiteres die zweite ausschließen. Oder haben wir vielleicht zwei verschiedene Richtungen innerhalb des Quartodecimanismus zu statuieren, die eine, vertreten von der Kirche Kleinasiens, die andere, vertreten von einer Sonderpartei innerhalb dieser Kirche?

In den früher besprochenen Kontroversen standen sich Rom und Kleinasien in den Personen Anicet, Victor und Polykarp, Polykrates gegenüber, nun hören wir durch Eusebius h. e. IV, 26, 3 von einem Streite, welcher im Schoße der kleinasiatischen Kirche selbst ausgebrochen war. Dieser Streit soll um das Jahr 170 in Laodicea in Phrygien seinen Ursprung gehabt und den Melito von Sardes zur Abfassung einer Schrift *περὶ τοῦ πάσχα*

in zwei Büchern (vgl. ibid. 26, 2) veranlaßt haben. Eusebius teilt uns nur die Anfangsworte behufs chronologischer Fixierung der Schrift mit; sie lauten: *Ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις μαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα.* Nach Ed. Schwartz, Osterbetracht. S. 14, Anm. 1 soll dieses Bruchstück unverkennbar die Einleitung eines Dialogs sein, der sich an eine Osterfeier anknüpfte; eine historische Nachricht über einen Passahstreit soll nicht darin stecken. Aber besagen denn die Worte *ζήτησις πολλή* nicht klar und deutlich, daß es sich um einen Streit betreffs der Passahfeier handelt?[1] Eusebius leitet z. B. h. e. V, 23, 1 seine Darstellung des Passahstreites mit den Worten ein: *ζητήσεως δῆτα κατὰ τοιόνδε οὐ σμικρᾶς ἀναχινηθείσης* und spricht IV, 24, 1 von einem *ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας* zwischen Anicet und Polykarp. Hilgenfeld, Paschastr. S. 254 will unter *ζήτησις* nur Verhandlungen einer Versammlung rechtgläubiger Kirchenlehrer über die Passahfeier, nicht einen Streit derselben mit einer bereits ausgeschiedenen häretischen Sekte verstehen, aber dann begreift man nicht, welche Veranlassung für Melito zur Abfassung seiner Schrift vorlag. Sagaris, der Märtyrerbischof von Laodicea, gehört zu den von Polykrates angerufenen Zeugen für die kleinasiatische Observanz, es muß also eine Opposition nach seinem Tode aufgetreten sein. Gegen diese hat Melito die Feder ergriffen, denn da er ebenfalls in der Reihe der Autoritäten des Polykrates erscheint, kann er nur für die allgemeine heimatliche Sitte eingetreten sein; es lag kein Grund zur Abfassung einer besonderen Schrift gegen die nichtkleinasiatische Observanz vor, da ein Angriff von seiten auswärtiger Kirchen nicht erfolgt war. Leider hat uns Eusebius keine Kunde hinterlassen, was der Gegenstand dieser innerkirchlichen *ζήτησις πολλή* gewesen ist.

Vielleicht aber kommen wir dem Streitobjekte näher durch ein Fragment des Apollinaris von Hierapolis aus seinem Buche *περὶ τοῦ πάσχα*, das uns wiederum in dem Chronik. pasch. I, p. 13 ed. Dindorf aufbewahrt ist; hier lesen wir: *Εἰσὶ τοίνυν*

1) Im Munde von Melito hat das Wort *πάσχα* eine ganz andere Bedeutung wie bei den Schriftstellern des 4. Jahrh.

οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες. ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων[1] αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν. Hilgenfeld, Paschastr. S. 256 will aus dem höflichen und schonenden Eingang dieses Bruchstückes schließen, daß eine Rücksicht obwalte gegen einen Mann wie Melito und die von ihm vertretene Mehrheit der Kirche Kleinasiens. Aber es wäre m. E. sehr auffällig, daß Apollinaris die Kirche seiner Heimat als irrende Brüder charakterisiert hätte, denen er doch höchstens mit einer kleinen Minorität gegenüberstand. Diese väterliche Belehrung von oben herab hätten sich die Kleinasiaten sicherlich sehr verbeten. Und ebenso merkwürdig wäre es, daß das Eintreten des Apollinaris, einer literarischen Leuchte seiner Heimat, für die römische Observanz so geringe Erfolge gezeitigt, da die Kirche Kleinasiens zwanzig Jahre später nach den Angaben des Polykrates geschlossen gegen Rom auftrat. Zunächst liegt die Differenz in der Datierung des Todestages, denn nach ihnen hat der Herr mit seinen Jüngern das gesetzliche Passah gegessen und ist erst am 15. Nisan gestorben. Sie berufen sich für diese Tatsachen auf das Ev. des Matthäus. Das läßt erkennen, daß die Vertreter dieser Richtung von einer kritischen Betrachtung der vier Evangelien ausgegangen sind. Es wird die synoptische Tradition als maßgebend hingestellt, d. h. man ist auf den Widerspruch zwischen der synoptischen und johanneischen Überlieferung aufmerksam geworden. Das setzt doch bereits eine kritische Stimmung gegen den Vierevangelienkanon voraus; die Kritiker haben etwas entdeckt, was dem allgemeinen Bewußtsein nicht entspricht, und haben infolgedessen Erregung in weiteren Kreisen hervorgerufen. Daß dies mehr zu einer späteren Zeit paßt als zu jener Epoche, wo die kleinasiatische Passahfeier entstanden ist, brauche ich wohl kaum zu erwähnen. Dabei werden wir an die sog. Aloger erinnert, die gerade in der fraglichen Zeit die Differenzen zwischen den Evangelien im Kampfe gegen die Montanisten aufdeckten

1) Diese Bezeichnung des 15. Nisan würde, wenn sie von den Gegnern und nicht von Apollinaris gebraucht, aus Joh. 19, 31 stammen.

und die *ἀχολουθία* der Synoptiker gegen das Evangelium des Johannes als richtig zu erweisen bestrebt waren, während sie im übrigen, soviel wir wissen, gute katholische Christen waren (s. o. S. 420). Die ganze Bewegung trug einen mehr literarischen Charakter, und gerade dies konnten wir auch bei den Vertretern des Passahmahles Jesu am 14. Nisan feststellen. Wir dürfen daher vermuten, daß die Gegner des Apollinaris ihrer Chronologie auch praktische Folgen gegeben und am 14. Nisan ihr Passah gefeiert haben. Quartodecimaner waren auch sie, aber die Substanz des Festes war von derjenigen der kleinasiatischen Kirche verschieden. Aber schon die Anzweiflung, daß Christus am 14. Nisan gestorben, mußte unter den Gläubigen große Erregung hervorrufen, da damit das alte Motiv für die Passahfeier entzogen war. Deshalb ist Apollinaris energisch für seine Heimatsitte in die Schranken getreten (Laodicea und Hierapolis waren ja benachbarte Städte, so daß Apollinaris als Bischof von Hierapolis nicht schweigen konnte); er hält seinen Gegnern entgegen, daß ihre Ansicht 1. dem Gesetze widerspreche und 2. einen Dissensus der Evangelien über den Todestag voraussetze[1]. Inwiefern ihre These dem mosaischen Gesetze — denn unter *νόμος* kann in dieser Zeit doch wohl nur das A. T. verstanden werden — widersprechen soll, ist nicht recht klar, da ja gerade die Gegner sich auf das mosaische Passahgesetz berufen haben müssen, indem sie dafür eintraten, daß Jesus am 14. Nisan das gesetzliche Passah gegessen hätte. Vielleicht denkt Apollinaris daran, daß eine Kreuzigung am 15. Nisan die Heiligkeit des hohen Festtages verletzt hätte, und schwebt ihm Joh. 18, 28 vor Augen (s. u. Clemens Alex.). Deutlicher ist der Hinweis auf den Dissensus der Evangelien; Apollinaris sagt mit Absicht *δοκεῖ στασιάζειν*[2], denn er kann diesen Dissensus nicht zugeben, obwohl ihm die Stärke ihrer Position nicht verborgen geblieben war; denn die Gegner standen auf einem festen Grunde, der in den Synoptikern resp. in Matthäus verankert war. Ihre Argumente konnten daher nicht mit allgemeinen Redensarten niedergeschlagen werden. Apollinaris sowohl wie seine Gesinnungs-

1) *ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* *νόμος* steht freilich ohne Artikel. 2) Zu *στασιάζειν* darf man nicht *πρὸς τὸν νόμον* ergänzen.

genossen stellten sich auf die Seite des Johannesevangeliums und suchten die synoptischen Evangelien nach Johannes zu konformieren, die Unzweideutigkeit der synoptischen Berichte wurde abgeschwächt oder gänzlich ignoriert. In diesem Sinne vertritt Apollinaris folgende Position: *Ἡ δὲ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παὶς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ. ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος* (vgl. Deut. 33, 17; Ps. 92, 11) *καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα. ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.* Für Apollinaris ist der 14. Nisan, die *ἡμέρα τοῦ πάσχα*, der Tag des Todesleidens Jesu; der Sohn Gottes ist selbst das wahre Passahlamm, das am Tage des gesetzlichen Passah geopfert, darum ist das alttestamentliche Passah abrogiert, das Todesleiden hat die Erlösung gebracht[1]. Ob nun dieser Erlösungstod Gegenstand einer besonderen Passahfeier war, besagt das erhaltene Fragment nicht. Nach Schwartz, Osterbetr. S. 14, Anm. 1 soll sich die Polemik gar nicht um die Berechnung oder den Ritus, sondern um die Typologie des christlichen Passah gedreht haben. Aber sollte wirklich Apollinaris die in seiner Heimat vorhandenen Differenzen über das Passah gänzlich ignoriert oder in einer Spezialschrift über das Passah die Berechnung in der kleinasiatischen Feier ad acta gelegt und an der Typologie sein Genüge gefunden haben? Das halte ich für ausgeschlossen. Ein Kleinasiate konnte an der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* nur zustimmend oder ablehnend vorübergehen. Zu welcher Gruppe haben wir nun Apollinaris zu stellen? Nach dem Vorgange früherer Gelehrten haben Schürer l. c. S. 227 und Zahn GK I, 184 den Finger auf die Tatsache gelegt, daß in der Liste der von Polykrates für die kleinasiatische Observanz angerufenen Autoritäten gerade der Name des Apollinaris, des berühmten Zeitgenossen des Melito, fehle, während sonst Namen sehr untergeordneten Ranges aufgeführt werden. Sie

1) Nach Osw. Gerhardt, Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi, 1914, S. 19f. tragen die Darlegungen aller Kirchenväter, welche an dem 14. Nisan als Todestag festhalten, ausnahmslos dogmatischen Charakter.

schlossen aus diesem Schweigen, daß Apollinaris eine Sondermeinung vertreten, d. h. gegen seine nächsten Kollegen die abendländisch-alexandrinische Festsitte verfochten habe, an dem auf den 14. Nisan oder den Frühlingsvollmond folgenden Sonntag zu feiern. „Bei dem lebhaften Verkehr, welcher in jener Zeit die Kirchen der verschiedenen Landschaften verband und die kirchliche Bevölkerung durcheinander würfelte, hat es — nach dem Urteil von Zahn — nichts Auffallendes, daß der Vertreter einer in Kleinasien nicht heimischen Ostersitte Bischof einer dortigen Gemeinde wurde, einige Anhänger für seine Ansicht gewann und, wenn er wie Apollinaris literarische Gewandtheit besaß, nicht ohne jede Aussicht auf Erfolg den Kampf gegen die Sitte und Ansicht seiner Umgebung aufnahm. Gab es doch in Rom auch Quartodecimaner." Mag man über das Schweigen des Polykrates urteilen wie man will, so kann ich keineswegs dem beipflichten, daß ein berühmter Literat und zugleich ein Bischof der kleinasiatischen Kirche sich öffentlich gegen die Observanz seiner Heimat gestemmt haben sollte. Daß Rom eine Ablagestatte für kleinasiatische Bewegungen im 2. Jahrh. bildete, dafür besitzen wir aus der Kirchengeschichte zahlreiche Belege, für das umgekehrte Verhältnis keine. Eusebius führt ja auch nicht im Katalog der Schriften des Apollinaris die Abhandlung über das Passah an[1], und doch hätte er sicherlich den Apollinaris gegen Melito ausgespielt, wenn er irgendwelche Kunde besessen, daß ersterer ein überzeugter Anhänger der römischen Festsitte gewesen wäre. Und sollte in dem Streite zwischen Polykrates und Victor neben der ἀμφισβήτησις περὶ τῆς ἡμέρας und περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας absolut von dem dritten Hauptdifferenzpunkt in der Chronologie der Leidenswoche gar keine Rede gewesen sein? Das Schweigen über diesen Punkt besagt m. E., daß bei beiden Parteien über den Todestag am 14. Nisan vollständige Übereinstimmung herrschte. Deshalb hat Preuschen RE[3] XIV, 730, 5 den Apollinaris wieder in die Reihen der Quartodecimaner eingestellt[2], und mit Recht macht Drews ibid. S. 736, 52 f. darauf aufmerksam, daß Apollinaris nur von Tod, Kreuzigung und Opferung, nicht aber von

1) Preuschen leugnet die Existenz dieser besonderen Abhandlung; er läßt die Fragmente aus der Schrift gegen die Montanisten geflossen sein. 2) Auch Duchesne, La question de la Pâque S. 9 rechnet Apollin. zu den Quartodecimanern.

Auferstehung rede, was kaum auf die Rechnung der Verkürzung des Zitats zu setzen sei. Demnach hätte auch Apollinaris neben Melito in die durch Laodicea angeregte Debatte eingegriffen. Wir würden die Berührungen zwischen Melito und Apollinaris noch schärfer fassen können, wenn die in den Reliquiae sacrae (ed. Routh, 2. Aufl. p. 122 sq.) edierten Fragmente, welche die Opferung Isaaks als Typus des erlösenden Todes Jesu behandeln, wirklich dem Melito zuzuschreiben sind[1].

In diesen Streit ist auch Clemens Alex. verflochten. Wir hören nämlich aus Euseb. h. e. IV, 26, 4, daß Clemens einen *λόγος περὶ τοῦ πάσχα* verfaßt hat, und zwar *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς*, d. h. auf Veranlassung des Buches von Melito[2]. Eusebius hat noch Einsicht in diese Schrift genommen und berichtet uns, daß nach den einleitenden Worten Clemens sich durch seine *ἑταῖροι* gezwungen gesehen habe, die von den alten Presbytern überkommenen *παραδόσεις*[3] schriftlich der Nachwelt zu überliefern (h. e. VI, 13, 9). Eusebius teilt weiter mit, daß er den Melito, Irenäus und einige andere Schriftsteller erwähne und einzelne Ausführungen derselben aufgenommen habe[4]. Der Passahstreit vom Jahre 190 mußte auch nach Ägypten übergreifen, das wegen der Bestimmung der Osterfeier in engem Konnex mit der palästinensischen Kirche stand (Euseb. h. e. V, 25). Clemens wollte die ägyptische Tradition gegenüber der kleinasiatischen Observanz verteidigen und richtete dabei vor allem seine Polemik gegen Melito, an beiden Stellen hebt Eusebius diesen Namen hervor. Clemens steht ganz auf dem Standpunkt des Apollinaris. Auch für ihn ist Christus der *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος* (Jes. 53, 7), das *πάσχα. καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων*. In den früheren Jahren hätte der Herr das Passahlamm mit den Juden gegessen, in den Jahren seiner öffentlichen Lehrtätigkeit[5] hätte er seine

1) Über die Fragmente vgl. Harnack, Altchr. Literaturgesch. I, 249; II,1,517; Bardenhewer, Gesch. d. altkirch. Lit. I, 552; Hilgenfeld, Paschastr. S. 268f. 2) Die Deutung von Weitzel, Passahfeier S. 26. 74 „zur Ergänzung" oder von Steitz, Stud. u. Krit. 1856, 778 „mit Zurückgehen und Bezugnahme auf die Schrift Melito's" ist zurückzuweisen. 3) Clemens Alex. scheint sich also nicht auf apostolische Autoritäten gestützt zu haben. 4) Fragmente gesammelt in Band III ed. Stähl. S. 216f. 5) Clemens folgt der synoptischen Tradition von dem *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός* Luc. 4, 19. Vgl. Strom. I, 145, 3; II,

Jünger über das Mysterium des Typus am 13. Nisan, d. h. des typischen Passahopfers belehrt, da sie ihn befragt: *Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν* (Matth. 26, 17). An diesem Tage habe für die Juden der *ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς* stattgefunden, für die Jünger wäre die Fußwaschung von seiten des Herrn nach Joh. 13, 1 f. die *προετοιμασία* gewesen. Am folgenden Tage, d. h. am 14. Nisan, dem Tage des gesetzlichen Passah hätte er als das *πάσχα* den Kreuzestod erlitten. Als Beweis dafür, daß Christus am 14. Nisan das gesetzliche Passah nicht genossen hätte, beruft sich Clemens auf Joh. 18, 28. So schließt er denn seine Beweisführung mit den Worten ab: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν ἀκριβεία καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά*[1]. Der Hauptnachdruck liegt auf dem letzten Gliede: *τὰ εὐαγγέλια συνῳδά*. denn diese Übereinstimmung war von anderer Seite geleugnet worden, wie wir aus den Ausführungen des Apollinaris entnehmen und auch bei Melito voraussetzen dürfen. Clemens fand die Kontroverse in der Schrift des Melito vor und mußte ebenfalls dazu Stellung nehmen. Hier trat er also auf die Seite des Melito, wenn er den 14. Nisan als den Todestag feierte und nach seiner Weise das Johannesev. mit den Synoptikern har-

---

p. 90 ed. St.: *καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως· ›ἐνιαυτὸν δεκτὸν κυρίου κηρῦξαι ἀπέστειλέν με‹.* Den Tod verlegt er in das 15. Jahr des Tiberius und fixiert das Lebensalter auf 30 Jahre. Sehr energisch hat Iren. adv. haer. II, 22 gegen diese, auch von den Gnostikern akzeptierte Annahme einer einjährigen Tätigkeit Front gemacht und sich auf die johanneische Tradition gestützt, daß Jesus während 3 Jahre nach seiner Taufe in Jerusalem das Passahfest gefeiert resp. am dritten Passah gelitten habe (22, 3). Ob die Worte des Iren.: manducans pascha et sequenti die passus so aufzufassen sind, als habe Jesus noch das gesetzliche Passah gegessen und sei am 15. Nisan gestorben, möchte ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, da nach IV, 10, 1 Moses diem passionis non ignoravit; sed figuratim praenuntiavit eum, pascha nominans, et in eadem ipsa, quae ante tantum temporis a Mose praedicata est, passus est dominus adimplens pascha. Hier zeigt sich Irenäus als Träger der johanneischen Tradition wie auch bei der 3jährigen Lehrtätigkeit.

1) Zahn (GK I, 187, Anm. 1) übersetzt: „Vermöge (oder bei) dieser sorgfältigen Berechnung oder Untersuchung der Tage finden sich sowohl alle heiligen Schriften miteinander in Übereinstimmung als auch die Evv. im Einklang.

monisierte. Für Clemens war aber diese Harmonisierung nicht die Hauptsache, denn sie berührte die alexandrinische Observanz der Osterfeier nur in bedingtem Maße, da die Feier selbst am Sonntag nach dem 14. Nisan stattfand. Deshalb ist es charakteristisch, daß Clemens im Gegensatz zu Apollinaris noch der Auferstehung gedenkt und schreibt: *ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις. τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα* (Lev. 23, 10 f.)[1]. Damit ist die Festwoche festgelegt, der Freitag ist der Leidenstag, der 16. Nisan, die *πρώτη τῶν ἑβδομάδων*, der Auferstehungstag. Für Clemens ist ohne Zweifel letzterer die *ἁγία ἡμέρα*. In der selbständigen Berechnung wird er sich mit Melito und den Kleinasiaten ausführlich auseinandergesetzt haben; in dem vorliegenden Fragment hat nach meiner Auffassung die Polemik sich gegen die von Melito und Apollinaris gezeichneten Kritiker gewendet[2].

Überhaupt liegt m. E. der Hauptfehler bei den Untersuchungen über die kleinasiatische Passahfeier in der weit verbreiteten Annahme, daß der Verfasser des Chronikon paschale die Bekämpfung der quartodecimanischen Observanz sich als Thema gesetzt hätte. Aber, wie aus seinen eigenen Worten erhellt, dient die Zusammenstellung der Väterzeugnisse ausschließlich dem Nachweise, daß Christus nicht das gesetzliche Passah am 14. Nisan gegessen habe, sondern selbst als unser Passahlamm geschlachtet sei. Dies lassen die Sätze erkennen, welche er als Leitmotiv an die Spitze seiner Ausführungen stellt: *Ὅτι δὲ ἐν ᾧ καιρῷ ἔπαθεν ὁ σωτὴρ τὸν νομικὸν καὶ σκιώδη οὐκ ἔφαγεν ἀμνὸν καὶ διὰ τῶν εἰρημένων εὐαγγελικῶν καὶ πατρικῶν διδαγμάτων δῆλον γεγένηται. εἰ γὰρ ἁπλανῶς τάττων ὁ λαὸς κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους τὴν ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς τῆς σελήνης τὸ νομικὸν ἐπετέλει πάσχα, ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τοῦ*

1) Man beachte, wie auch bei Clemens das mosaische Passahgesetz eine Rolle spielt. Die typologische Betrachtung des A.T.s taucht überall auf. 2) Eusebius deutet an, daß Clemens neben Melito und Irenäus auch einige andere Schriftsteller angeführt hat. Man möchte gerne wissen, ob sich darunter auch Apollinaris befunden und ob neben Irenäus auch Polykrates das Wort erhalten hat. So viel ist sicher, daß Clemens die Frage nach allen Seiten hin beleuchtet hat.

πάσχα ἡμέρᾳ ἤτοι τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς παρασκευῆς οὔσης ἐσταύρωσαν τὸν κύριον οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τότε τὸ πάσχα ἔφαγον κατὰ τὴν τῶν εὐαγγελίων καὶ τῶν θεοφόρων πατέρων διδασκαλίαν, φανερόν ἐστιν ὅτι οὐκ ἔφαγεν τὸν νομικὸν ἀμνὸν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁ κύριος, ἀλλ' αὐτὸς ἔπαθεν ὡς ἀληθὴς ἀμνός. πολλῆς δὲ οὔσης τῆς περὶ τούτου σὺν ἀποδείξει μαρτυρίας τῶν ἁγίων τῆς ἐκκλησίας διδασκάλων, ὀλίγας αὐτῶν φωνὰς ἐνταῦθα παροίσομεν, ἐν αἷς σαφῶς λέγουσιν ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ἔπαθεν ὁ κύριος τὸν νομικὸν οὐκ ἔφαγεν ἀμνόν. Wer im einzelnen der Vertreter der gesetzlichen Passahfeier von seiten Jesu gewesen ist[1], dafür zeigt der Kompilator gar kein Interesse und konnte es um so weniger besitzen, da ihm bei seiner Abfassung des Chronikon um 630 ein tieferes Verständnis der quartodecimanischen Observanz gänzlich fehlte. Und wenn nun gar die Kleinasiaten am 14. Nisan das Gedächtnis des Todes Jesu feierten, mußten sie überhaupt als Gegner ausfallen, so daß Apollinaris ruhig als Zeuge angerufen werden konnte. Mit jenen Kritikern, welche die Divergenzen der Evangelien in der Bestimmung des Todestages ans Licht gebracht hatten, haben die Kleinasiaten, als sie ihre Passahfeier einführten, nichts zu schaffen gehabt, denn damals existierte der Vierevangelienkanon noch nicht. Und wenn

1) Hätten wirklich die Quartodecimaner den Tod Jesu auf den 15. Nisan verlegt, so waren sie durchaus nicht die einzigen Vertreter gewesen, denn der Verfasser des Computus de pascha vom J. 243, der eine Bearbeitung der Passahchronik des Hippolyt darstellt, schreibt ruhig in c. 21: Dominus noster Jesus passus est luna XV et requievit in corde terrae XVI, tertio autem die luna XVII inventa reversus est ab inferis de terrae fundamentis. Er läßt ihn im 16. Jahre der Regierung des Tiberius im 31. Lebensjahre sterben (c. 20); auch er hält daran fest, daß Jesus am 14. Nisan das gesetzliche Passah gegessen (c. 2. 9), sagt aber ausdrücklich: in commemorationem passionis filii dei pascha celebramus (c. 2). Und derselben Meinung huldigte auch Theophilus v. Alexandrien in seiner auf Anregung des Kaisers Theodosius d. Gr. verfaßten Ostertafel. Vgl. Prolog bei Krusch, Studien z. mittelalterlichen Chronologie p. 225: Dehinc quoniam etiam salvator quarta decima luna traditus est, hoc est V. feria, quinta decima crucifixus est, tertio die surrexit, hoc est XVII luna, quae tunc in dominicam inciderat diem. Der Verfasser des Chronik. pasch. hat Theophilus zum Vertreter des Todes am 14. Nisan gemacht.

Polykarp sowohl wie Polykrates sich auf den Apostel Johannes beriefen, so wäre dies unverständlich, da das Evangelium von einer Passahmahlzeit in der Leidensgeschichte nichts berichtet, also die Quartodecimaner dieses auch nicht für die Feier des Passah am 14. Nisan zitieren konnten. Der Ausweg, den man gewöhnlich macht, den johanneischen Ursprung des Evangeliums aus diesem Verhalten zu dem geschichtlichen Passah zu leugnen, ist m. E. nicht gangbar. Alle Schwierigkeiten sind gehoben, sobald wir die Überlieferung der Epistola akzeptieren, daß die Kleinasiaten in dem 14. Nisan den Todestag Jesu erblickten und darum eine Hochfeier ihres Passah zum Gedächtnis an dieses Erlösungsdrama eingeführt hatten. In der späteren Zeit hat man diese Motive nicht mehr verstanden, da das Wort *πάσχα* im Sinne von Ostern gefasst wurde, die ursprüngliche Bedeutung von „Leiden und Tod" in Vergessenheit geraten war.

Dies bestätigt auch Epiphanius, der in seinem Ketzerkatalog h. 50 den *Τεσσαρεσκαιδεκατῖται* ein besonderes Kapitel gewidmet hat. Er behandelt sie nach den Montanisten, so daß ihm der kleinasiatische Ursprung nicht verborgen geblieben ist[1]. Ihr einziger Fehler besteht in dem *μὴ τῇ ἀκολουθίᾳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεσμοῦ προσανέχειν, Ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες*, im übrigen stellt er ihnen das Zeugnis aus: *καὶ οὗτοι μὲν πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ ἐκκλησία*, d. h. *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καλῶς καὶ ἴσως ἡμῖν ἔχοντες, προφήτας τε δεχόμενοι καὶ ἀποστόλους καὶ εὐαγγελιστάς, ἀνάστασιν δὲ σαρκὸς ὁμολογοῦντες καὶ κρίσιν ἐσομένην καὶ ζωὴν αἰώνιον*. Das Häretische liegt also nicht auf dem dogmatischen Gebiete, vielmehr auf dem Gebiete der Sitte, denn als einzige Besonderheit bezeichnet er: *ἅπαξ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τὸ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι* und fügt zur Begründung ihrer Sitte die Gesetzesvorschrift hinzu: *ἐπικατάρατος ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνός*[2]. Das sind die *Ἰουδαϊκοὶ μύθοι*. Diese ganze Darstellung hat Epiphanius aus Hippolyt, Refut. VIII, 18 restlos übernommen, darum erfahren wir bei ihm ebenso wenig wie bei Hippolyt etwas über den Charakter der Feier am 14. Nisan.

1) In der Refut. des Hippolyt gehen sie den Montanisten voran. 2) Vgl. Deut. 27, 26 mit Lev. 23, 5; Num. 9, 4f.

Nun bringt Epiphanius eine Sonderpartei innerhalb der Quartodecimaner, welche er als ἕτεροι ἐξ αὐτῶν einführt. Von ihnen heißt es: *τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες. ἀπὸ τῶν Ἄκτων δῆθεν Ἡλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν εὑρηκέναι, ἐν οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι. καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ πάσχα, ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης.* Hier hören wir von Quartodecimanern, die ein und denselben Tag wie die vorher behandelten festlich begehen, indem sie zunächst fasten und nach Beendigung des Fastens am selben Tage die Mysterien feiern. Der Tag ihres Passah ist der 25. März (= *πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν*), der mit dem Äquinoctium des römisch-julianischen Kalenders zusammenfällt. Das war aber nach ihrer Rechnung der Todestag Christi, für den sie sich auf die Acta Pilati beriefen[1]. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß sie an ihrem Passahfest das Gedächtnis des Todes feierten, nur war ihr Tag nicht der 14. Nisan nach jüdischer Rechnung, sondern der 25. März des julianischen Kalenders. Trotzdem aber gaben sie diesen Tag als ihre *τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης* aus. Sie kümmerten sich also nicht weiter um die XIV lunae, hatten sich vielmehr von der jüdischen Berechnung unabhängig gemacht. Zugleich erwiesen sie sich als echte Quartodecimaner, daß sie bei der Fixierung des Passah ganz von dem Sonntag absahen, d. h. an jedem Wochentag, auf den der 25. März fiel, das Passah feiern konnten. Ein besonderes Osterfest wie die allgemeine Kirche kannten sie ebenfalls nicht, da sie sich mit dem einen Tage begnügten; dies zeigen die weiteren Bemerkungen über die *ζήτησις περὶ μιᾶς ἡμέρας* (c. 2, 5) und über die *μία ἡμέρα τῆς νηστείας* (c. 2, 4). Es handelt sich nicht um eine einfache Berechnung des Todestages,

1) Vgl. Proömium p. 212 in den Evangel. apocr. ed.[2] Tischendorf: *τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων, ἥτις ἐστὶν εἰκὰς πέμπτη Μαρτίου.* Epiphanius will in einigen Exemplaren der Acta das Datum *πρὸ δεκαπέντε καλανδῶν Ἀπριλλίων* (= 18. März) gefunden haben. Der 18. März ist nach Hippolyt die früheste Ostergrenze, zugleich das julianische Datum für den Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders (vgl. Ideler, Handbuch II, 218 u. Ed. Schwartz, Ostertafeln S. 80).

denn damit hatten sich schon viele Chronographen theoretisch beschäftigt[1], sondern um eine wirkliche Feier, deren Einzelheiten Epiphanius genau charakterisiert[2].

Nun ist ersichtlich, daß wir keine alte Erscheinung vor uns haben. Dies beweist schon die Berufung auf die Acta Pilati resp. Evangel. Nicodemi, denn hier besitzen wir überhaupt das älteste Zeugnis dieser Schrift; sie ist erst in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. entstanden. Epiphanius hat ferner diese Sonderpartei in keinem häresiologischen Werke vorgefunden; seine

1) Schon Clemens Alex. Strom. I, 146, 3; II, 90 ed. St. kennt Chronologen, die das Datum des Todes auf den 25. Phamenoth (= 21. März) fixiert haben, andere auf den 25. Pharmouthi (= 7. April), wieder andere auf den 19. Pharmouthi (= 1. April); vgl. Preuschen, Z. f. ntliche Wissensch. Bd. 5 (1904), S. 4 ff. Er scheint aber wenig von solchen Berechnungen zu halten.

2) Philastrius, de haer. c. 58 bringt uns nichts Neues, da er einfach ein Referat aus Epiphanius macht: Sunt et qui de die paschae saluberrima ambigunt asserentes quartadecima luna celebrandum esse pascha, non sicut ecclesia catholica celebrat, et mense Martio semper celebrandum asserunt; et cum hoc faciunt, diem non dominicam semper custodiunt paschae, non computantes horas et dies, sed secunda aut tertia aut quarta aut quinta aut sexta die celebrant, et ex hoc errore non cognoscunt diem paschae domini nostri veram et salubrem unam, orbi terrarum statutam et confirmatam a domino cursu numerali lunae mensibus et embolismis, et cum haec non computant, ignorant quid celebrant. Diese letzten Bemerkungen über die Berechnung der Osterfeier sind aber nicht aus h. 50 geflossen, sondern, wenn sie nicht selbständig hinzugefügt sind, aus h. 70, 13. Nicht auf Epiphanius geht zurück die Darstellung in c. 87: Alia est haeresis quae adserit cum Iudaeis debere fieri pascha. Isti in Galatia et Syria et Phrygia commorantur et Hierosolymis et cum Judaeos sequuntur, simili cum eis errore depereunt. Inque hoc et suum Iudaei confirmant mendacium, cum pervident quosdam Christianos indoctos legis eorum magis sequi vanitatem quam regulam catholicae veritatis; et nihilominus illi cum istos concelebrant, ut consortes Judaeorum criminis et sceleris manifestantur atque ab omnibus dinoscuntur. Philastrius hat m. E. nicht die alten kleinasiatischen Quartodecimaner im Auge, sondern Christen, welche das Osterfest mit den Juden feiern wollen, d. h. die von dem nicänischen Konzil aufgestellte Osterberechnung nicht annehmen. Sozomenos berichtet dies h. e. VII, 18 von den Novatianern in Phrygien und Galatien; Syrien hat ja noch längere Zeit sich gegen die neue Observanz gesträubt. Inwiefern Jerusalem damit in Zusammenhang gebracht wird, weiß ich nicht zu sagen.

Notizen tragen vielmehr einen persönlichen Charakter; er weiß, daß in Kappadozien das Fest am 25. März gefeiert wird, daß zwischen Anhängern dieser Observanz und den Beobachtern der *τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης* eine *στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα* besteht; er hat die Akten des Pilatus nach dem angeblichen Todesdatum Jesu eingesehen, und, was vor allem wichtig, wir erfahren zum ersten Male etwas Genaueres über die gottesdienstliche Form der Feier. Im übrigen weiß Epiphanius in dem polemischen Teile mit ihnen nichts anzufangen; er weist nur auf seine eigene sorgfältige Feststellung hin, daß der Todestag *πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἀπριλλίων* (= 22. März) gewesen sei (vgl. h. 51, 23, 5 u. 26, 1 [1]), und entzieht sich weiteren Auseinandersetzungen durch die Bemerkung: *ἐξέπεσον δὲ καὶ οὗτοι τοῦ προκειμένου. δέδια δὲ καὶ περὶ τούτων ἐπὶ πλεῖστον μηκῦναι τὸν λόγον πολλὰ γὰρ ἔχομεν λέγειν.* Um so mehr zieht er gegen die erste Gruppe zu Felde, weil er das Argument des Hippolyt benutzen kann, die Gegner müßten nämlich, wenn sie so großes Gewicht auf das mosaische Gesetz legten, auch die übrigen jüdischen Riten beobachten und nicht bei dem Passahgesetz stehen bleiben [2]. Sie selbst würden nach dem Gesetz als *ἐπικατάρατοι* befunden, da sie *μὴ περιτεμνόμενοι, μὴ ἀποδεκατοῦντες, μὴ εἰς Ἱερουσαλὴμ προσφέροντες.* Läßt sich dieser Einwurf noch hören, so ist das zweite Gegenargument ganz im Geiste des Epiphanius gehalten. Er geht vom alttest. Passahgesetz aus und, gleichsam als hätte er Juden vor sich, imputiert er ihnen, daß sie, wenn sie am 14. Nisan das Passah feierten, auch am 10. das Lamm kaufen und bis zum 14. es aufbewahren müßten. Durch einen Advokatenkniff ver-

1) Epiph. folgt hier dem Osterzyklus des Anatolius, nach welchem das Äquinoctium auf den 22. März fällt. 2) Dieses Argument wird beständig wiederholt. So lesen wir bei Sokrates h. e. V, 22: *ἐκεῖνο δὲ μόνον φημί, ὅτι οἱ φιλοῦντες Ἰουδαίοις ἀκολουθεῖν καὶ περὶ τοὺς τύπους ἀκριβολογούμενοι οὐδενὶ τρόπῳ τούτων ἐκπίπτειν ὀφείλουσιν. εἰ γὰρ ὅλως ἀκριβολογεῖσθαι προῄρηνται, οὐκ ὀφείλουσιν ἡμέρας μόνον καὶ μῆνας παρατηρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ὁ Χριστὸς ὑπὸ νόμον γενόμενος Ἰουδαϊκῶς ἔπραττεν ἢ ὑπέμεινεν ὑπὸ Ἰουδαίων ἀδικούμενος ἢ εὐεργετῶν τοὺς πάντας τυπικῶς κατειργάζετο.* Vgl. auch Chrysost. t. I, p. 610d: *ἐπεὶ καὶ ὁ Χριστὸς διὰ τοῦτο μετ' αὐτῶν τὸ πάσχα ἐποίησεν οὐχ ἵνα ποιῶμεν μετ' ἐκείνων, ἀλλ' ἵνα τῇ σκιᾷ τὴν ἀλήθειαν ἐπαγάγῃ.*

wandelt er diese Tage plötzlich in Fasttage und erhält auf diese Weise die von der Kirche beobachteten 5 Fasttage, aber da die christliche Kirche 6 Fasttage mit Einschluß des Ostersabbat kennt, zaubert er dieses dadurch hervor, daß er die τεσσαρεσκαιδεκάτη ἐπιφώσκουσα zu einem Tag stempelt, da nach jüdischer Rechnung der anbrechende Abend stets zum folgenden Tag gerechnet wird; — das trifft aber gerade beim Passahfest nicht zu, da die Passahmahlzeit noch dem 14. Nisan zugeschrieben wurde. Triumphierend schließt Epiphanius seine Beweisführung: ἐὰν δὲ πρὸς ἑσπέραν τυθῇ τὸ πάσχα, ἡ αὐτὴ τεσσαρεσκαιδεκάτη ἐπιφώσκουσα ἐξ ἐπιτελεῖ ἡμέρας ἐν τῇ νηστείᾳ καὶ οὐκέτι μία ἔσται τῆς νηστείας καὶ διέπεσεν ἡ περὶ μιᾶς ἡμέρας αὐτῶν ζήτησις. οὐ μία τις οὖσα. Wir dürfen uns durch solche Argumentationen nicht zu der Annahme verführen lassen, als beobachteten die Gegner das mosaische Gesetz und wären Passahlammesser; Epiphanius hat seine Gedanken aus einem Werke bezogen, welches das kirchliche Passahfest in Parallele zu dem mosaischen Passahgebote gestellt hatte. Dies war, wie wir noch sehen werden, die syrische Didaskalie. Für uns tritt die eine Tatsache ans Licht, daß die Gegner des Epiphanius am 14. Nisan fasteten und am gleichen Abend das Fasten brachen. Das paßt aber eigentlich nur zu der zweiten Gruppe, die den Todestag feierte, nicht aber zu der ersten, welche das Abendmahl in Nachfolge Christi als ihr Passah nach Hippolyt feiern wollte. Deshalb muß Epiphanius m. E. noch Quartodecimaner kennen, welche die τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης im alten Sinne als den Todestag mit voraufgehendem Fasten feiern. Dann wird auch verständlich, wenn diese sich mit denen streiten, welche auf den festen römischen Monatstag das Gedächtnisfest verlegen. Nach Epiphanius findet sich letztere Observanz in Kappadozien; wir stehen also auf dem Boden Kleinasiens, wo der alte Quartodecimanismus seine Wurzel gehabt hatte, wenn auch Kappadozien nicht direkt zur Provinz Asia gehörte. Dann aber haben wir in den Gegnern des Epiphanius noch Reste des ursprünglichen Quartodecimanismus zu erblicken. Hatte man in früherer Zeit das Passahfest in Abhängigkeit von der jüdischen Berechnung gefeiert, so mußte es später sich schwieriger gestalten, das sichere Datum des 14. Nisan zur rechten Zeit von den Juden zu erhalten, zumal in Gegenden,

wo die Juden in geringer Stärke wohnten. Was in Syrien und Palästina leicht zu erfahren war, war in Kappadozien sicherlich mit Schwierigkeiten verbunden. Und wieviel schwieriger mußte sich dies gestalten, nachdem die kleinasiatische Kirche als solche sich der allgemeinen Osterfeier angeschlossen hatte. Da waren diejenigen Christen, welche der Weise ihrer Väter treu geblieben, isoliert; die jüdische Mondrechnung mußte ihnen unbequem werden und so suchten sie für ihren alten 14. Nisan in dem 25. März des römischen Kalenders sich einen sicheren Ersatz zu schaffen. Auch mußte sich im Laufe der Zeit die Unzulänglichkeit der jüdischen Berechnung, d. h. der Gleichsetzung des asiatischen Monats Xandikos mit dem Nisan herausstellen, da das Äquinoctium nicht erreicht wurde. Das war keine Verleugnung ihres alten Glaubens, denn nach wie vor feierten sie das Erinnerungsfest an den Tod Christi. Das Datum ließ sich wohl zeitgemäß reformieren, aber nicht der Kultus. Jetzt war ihnen der 25. März das geworden, was den Vorfahren der 14. Nisan gewesen war. Auf der andern Seite konnte es nicht ausbleiben, daß Christen der kleinasiatischen Kirche die Entwicklung der Datierung nach dem römischen Kalender nicht mitmachten und an ihrer heilig gewordenen τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης zäh festhielten. Diese gerieten deshalb in eine στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα mit den Fortschrittlern. So haben wir in den ἕτεροι des Epiphanius Rudimente der Quartodecimaner im 4. Jahrhundert zu begreifen.

Damit sind m. E. auch die Bedenken von Schürer aus dem Wege geräumt, welche er gegen Weitzel[1] und Steitz[2] vorgebracht hat. Er meinte, daß den Quartodecimanern gerade dies das Wesentliche gewesen wäre, immer an demselben Tage mit den Juden das Passah zu feiern, daher wäre es verwunderlich, wenn sie gerade diesen wesentlichen Punkt aufgegeben hätten, und noch verdächtiger würde die Sache, daß Epiphanius nur von jener zweiten Fraktion berichte, daß sie ihr Passah am Todestage des Herrn habe feiern wollen, während er von den eigentlichen Quartodecimanern ausdrücklich sage, daß sie den 14. deshalb feierten, weil dessen Feier durch das alttesta-

1) Vgl. Paschafeier S. 248ff.; Stud. u. Krit. 1848, S. 823.
2) Stud. u. Krit. 1856, S. 802; 1857, S. 750.

mentliche Gesetz geboten sei. Dieses beides lasse sich schwerlich zusammenreimen. Darum schließt sich Schürer der Ansicht Hilgenfelds, Paschastr., S. 375 ff. an, daß Epiphanius hier zwei Parteien zusammengeworfen habe, die schlechterdings gar nichts mit einander zu schaffen hätten. Infolgedessen könnten auch die Angaben über jene sogenannte zweite Fraktion der Quartodecimaner nicht zur Beleuchtung des Wesens der quartodecimanischen Passahfeier verwendet werden.

Die Schwierigkeit löst sich, wenn nach unseren Feststellungen Epiphanius ganz mechanisch ein Stück aus Hippolyts Refut. übernommen hat. Ein wirkliches historisches Verständnis der quartodecimanischen Observanz hat er überhaupt nicht besessen, insbesondere waren ihm die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrh. in Dunkel gehüllt, sonst hätte er wohl kaum seine historischen Reminiszenzen bei der Darstellung der Audianer h. 70, 9 ausgepackt. Deshalb ist nicht ersichtlich, ob er auch bei der ersten Gruppe das Wesen der Festfeier der zweiten Gruppe voraussetzt, denn die Worte *τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες* lassen die Rückbeziehung auf die vorherige Fraktion zu. Wenn wir die Sätze *ἀπὸ τῶν Ἄκτων δῆθεν Πιλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν εὑρηκέναι, ἐν οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι* einklammern und hinter *ἐπιτελοῦντες* fortfahren mit: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ πάσχα, ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης*, würden wir nichts vermissen und eine Schilderung der genuinen Quartodecimaner vor uns haben. Gern möchte man wissen, ob die Normierung des 25. März erst auf Grund der Pilatusakten erfolgt oder aber, was einleuchtender klingt, erst nachträglich begründet ist. Denn dieses Datum kennt schon Tertullian adv. Iud. c. 8: Quae passio .... perfecta est sub Tiberio Caesare, consulibus Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Kalendarum Aprilium, die primo azymorum, quo agnum[1] occiderunt ad vesperam, sicut a Moyse fuerat praeceptum. Der-

1) Man beachte, daß Tertullian die *πρώτη τῶν ἀζύμων* mit dem 14. Nisan, dem Todestag, identifiziert, während nach den Synoptikern (Matth. 26, 17; Marc. 14, 12; Luc. 21. 7) dies der Tag des gesetz-

selben Überlieferung ist Hippolyt in seiner Ostertafel auf der Statue gefolgt[1] und hat diese auch in seinem Kommentar zum Daniel IV, 23; I, 1, S. 242, 5 f. ed. Bonwetsch benutzt: *ἔπαθεν δὲ τριακοστῷ τρίτῳ ἔτει πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρᾳ παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος*[2]. Man kann daher vermuten, daß die Datierung von Rom aus den Quartodecimanern übermittelt ist. Freilich soll nach Ed. Schwartz, Osterbetr. S. 13 die Rechtfertigung des 25. März als Passionsdatum nur ein sekundäres Argument sein. Das seien Gründe, mit denen man die Observanzen nachträglich verteidigte, aber keine historischen Erklärungen des Ursprungs, auf die es bei der Polemik gar nicht ankäme. Wer das Äquinoctium zum Osterdatum mache, adoptiere die jüdische Theorie, nach welcher Moses den Ostermonat wegen der Frühlingsnachtgleiche den ersten genannt hatte: sage man sich zugleich von der Mondrechnung los, so wäre es das einfachste, Ostern direkt an das Äquinoctium anzuknüpfen. — Meine vorhergehenden Ausführungen werden meinen Standpunkt in dieser Frage genügend kennzeichnen.

Eine ähnliche Entwicklung zum festen Kalenderdatum beobachten wir bei den Montanisten. Daß diese im zweiten Jahrhundert das Passahfest in Übereinstimmung mit ihrer Heimatkirche festlich begangen haben, läßt sich ohne weiteres annehmen, wenn wir auch keine literarischen Zeugnisse darüber besitzen. Ob und wie weit sie bei den Streitigkeiten, die in Laodicea die Passahfeier zum Gegenstand hatten, beteiligt waren,

---

lichen Passah war. Dadurch wurde die Harmonisierung der Synoptiker nach Johannes und umgekehrt des Johannes nach den Synoptikern ermöglicht. Richtig bemerkt Schwartz, Ostertaf. S. 8, daß durch die Datierung der Synoptiker die Manier veranlaßt ist, den zyklisch berechneten Vollmond mit den azyma oder der *πρώτη τῶν ἀζύμων* zu identifizieren, was nicht verführen dürfe, an wirkliche Daten der jüdischen Mazzot zu denken.

1) Der 25. März als Todestag Jesu auch bei Lact. Institut. IV, 10, 18; de mort. persec. 2; Augustin. de civit. XVIII, 24. Im allgemeinen Zahn, Forschungen Bd. 3, S. 187 ff.; Lagarde, Altes und Neues vom Weihnachtsfest 1891. 2) Über die Angaben des Hippolyt vgl. Bratke, Die Lebenszeit Christi im Daniel-Commentar des Hipp., Z. f. wissensch. Theol. XXXV, 2, S. 129 ff. und Hilgenfeld, ibid. 3, S. 257 ff. — Salmon, Hermathena 1892, S. 161 ff.

können wir nicht mehr konstatieren. Im übrigen hören wir nichts von ihrer Passahsitte. Im Westen werden sich die Montanisten der römischen Observanz angeschlossen haben, wenigsten bemerken wir bei Tertullian keine Differenz mit der Großkirche.

Für die spätere Zeit erfahren wir aus der Vita des Polykarp [1], daß die Montanisten im Osten außer der Zeit der jüdischen Azyma ihr Fest feierten, und diese Angabe trifft zusammen mit derjenigen, welche wir bei Sozomenos, h. e. VII, 18 finden [2]. Darnach sollen die Montanisten diejenigen tadeln, welche bei der Bestimmung des Passah sich vielgeschäftig um den Mondlauf kümmern, man müsse sich vielmehr nur an den Umlauf der Sonne halten. Sie rechnen jeden Monat zu 30 Tagen und betrachten als ersten Monat nach altrömischer Zeitrechnung den mit dem Frühlingsäquinoctium beginnenden, dessen Anfang auf den IX. Kal. Apr. fällt. An diesem Tage als dem 4. Schöpfungstage seien die beiden Leuchten zur Unterscheidung von Zeiten und Jahren geschaffen, daher nach 8 Jahren der Monatsanfang für Sonne und Mond der gleiche sei [3]. Indem sie von diesem IX. Kal. April ab [4] (= 24. März) 14 Tage weiterrechnen, kommen sie auf VIII. a. Id. April. = 6. April. Diesen festen Tag des

1) Über das Alter der Vita vgl. die Untersuchungen am Schluß der Studie. 2) *Μοντανισταὶ δὲ, οὓς Ἱεποῦζίτας καὶ Φρύγας ὀνομάζουσι, ξένην τινὰ μέθοδον εἰσαγαγόντες, κατὰ ταύτην τὸ πάσχα ἄγουσι· τοῖς μὲν γὰρ ἐπὶ τούτῳ τὸν τῆς σελήνης δρόμον πολυπραγμονοῦσι καταμέμφονται. Φασὶ δὲ μόνοις τοῖς ἡλιακοῖς ἕπεσθαι κύκλοις τοὺς ὀρθῶς ταῦτα κανονίζοντας· καὶ μῆνα μὲν ἕκαστον εἶναι ἡμερῶν τριάκοντα ὁρίζουσιν. ἄρχεσθαι δὲ τὴν πρώτην ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, ἣ ῥηθείη ἂν κατὰ Ῥωμαίους πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων· ἐπειδή, φασίν, οἱ δύο φωστῆρες τότε ἐγένοντο, οἷς οἱ χρόνοι καὶ οἱ ἐνιαυτοὶ δηλοῦνται. ἀπὸ γὰρ τῆς πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων, ὡς ἀρχῆς οὔσης κτίσεως ἡλίου καὶ πρώτου μηνός, ἀναλογίζονται τὴν εἰρημένην ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς τεσσαρεσκαιδεκαταίαν· καὶ ταύτην εἶναι λέγουσι τὴν πρὸ ὀκτὼ ἰδῶν Ἀπριλλίων, καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν· εἰ συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν, ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ κυριακῇ ἑορτάζουσι· γέγραπται γάρ, φησίν, ἀπὸ τεσσαρεσκαιδεκάτης μέχρι εἰκοστῆς πρώτης.* 3) Vgl. Ideler, Chronologie II, 279[1]. 4) Im julian. Kalender ist dies der VIII. Kal. April., welcher als der Tag der Schöpfung der Sonne und des Mondes und Anfang des neuen Monats gilt. Eine derartige Berechnung christlicher Chronologen bekämpft der Verfasser des Computus de pascha c. 4: Qui nunc comprehenditur esse VIII Kal. April., a quo die computantes aliqui ex nobis qui

römischen Jahres identifizieren sie mit der in den hl. Schriften angeordneten τεσσαρεσκαιδεκάτη und feiern gemäß diesem stets das Passah. Nun fügt Sozomenos dem Satze καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν die Worte hinzu: εἰ συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν, ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ κυριακῇ ἑορτάζουσι· γέγραπται γάρ, φησίν, ἀπὸ τεσσαρεσκαιδεκάτης μέχρι εἰκοστῆς πρώτης (Exod. 12, 8). Epiphanius Scholasticus hat vor ἐπὶ τῇ ἐχ. κυρ. die Worte εἰ δὲ μή gelesen oder hinzugefügt, und diese Lesart ist von manchen akzeptiert worden.

Der überlieferte Text ist ohne Zweifel nicht intakt, denn wenn man ἐπὶ τῇ ἐχ. κυρ. ἑορτάζουσι als Nachsatz zu dem Konditionalsatz εἰ συμβαίη auffaßt, fehlt die nähere Verbindung mit dem vorhergehenden Satze καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν, verknüpft man den Konditionalsatz mit letzterem, so steht ἐπὶ τῇ ἐχ. κυρ. ἑορτ. ganz isoliert. Die Entscheidung kann nur erfolgen, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Sozomenos sagen will. Er hat als Besonderheit in der Berechnung der Passahfeier bei den Montanisten festgestellt, daß die Montanisten als Termin den 6. April des röm. Kalenders bestimmen. Nun hat aber das Wort πάσχα hier nicht die alte Bedeutung von „Passah", sondern von Ostern. Bei der Berechnung handelt es sich um die künstliche Identifizierung des 14. Nisan mit dem 6. April, da dieser 14. Nisan mit dem Mondalter nichts mehr

---

priores voluerunt hunc mensem novum ostendere et ipso XIIII luna inventa dies paschae secundum Iudaeos demonstrare, dixerunt eundem mensem ab id. Martii incipere et in diem id. April. consummare, et sic impegerunt. Usher, De Macedonum et Asianorum anno solari (abgedruckt in Gronovius, Thesaurus Graecarum antiquitatum IX, p. 1205 sqq.) nahm einen Irrtum in dem Texte des Sozomenos an, indem er als den Anfang des Jahres ursprünglich den 25. März und als den 14. des ersten Monats den 7. April setzte. Preuschen, RE³, XIV, 730 hat ebenfalls diese Ansicht vertreten und weist zugleich auf eine im 2. Jahrh. in Ägypten unter den Gnostikern vorhandene Überlieferung hin, nach der Jesus am 7. April gestorben sei (Clem. Alex. I, 146, 3; II, p. 90 ed. St.) Er will deshalb die montanistische Berechnung des Osterfestes mit dem ägyptischen Kalender in Verbindung bringen, aber alle seine Schlußfolgerungen sind hinfällig, da feststeht, daß im asiatischen Kalender der 24. März den Anfang des ersten Monats bildete. In dieser Beziehung verraten also gerade die Montanisten die Sitte ihrer Heimat.

zu schaffen hat; das ist aber nicht das Datum von Ostern, sondern von der Passion; es spielt dabei also die alte Auffassung von *πάσχα* eine Rolle, wenn auch das alte Passahfest, wie die Montanisten es in früherer Zeit gefeiert haben, aufgegeben ist; auch soll an der alttest. Vorschrift festgehalten werden. Für die Montanisten der späteren Zeit handelt es sich um die Frage nach der Stellung des Osterfestes zu diesem fixierten Datum des 14. Nisan. Denn sie sind keine Quartodecimaner im alten Sinne wie die von Epiphanius h. 50 geschilderte Partei, welche am 25. März des festen Kalenders stets ihr Passah feiert[1]. Sozomenos schreibt nicht wie Epiphanius *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ πάσχα, ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης*, sondern *κατὰ ταύτην τὸ πάσχα ἄγουσι* oder *καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν*, d. h. die Montanisten feiern ihr Ostern nach Maßgabe des festen 6. April. Da dieser nun auf die verschiedenen Wochentage fällt, die Montanisten aber in Übereinstimmung mit der Kirche das Osterfest am Sonntag feiern, will Sozomenos in der beigefügten Erläuterung nähere Auskunft geben, wie sie diesen Sonntag zu ihrem 6. April fixieren. Denn unter andern Fällen ist auch die Möglichkeit vorhanden, daß der 6. April direkt mit einem Sonntag zusammentrifft. Da entsteht die Frage, ob man diesen Sonntag sofort als Ostern feiern soll, darum gebraucht Sozom. den Ausdruck *ἀναστάσιμον ἡμέραν*. Diese Frage verneinen die Montanisten; der Grund dafür ist noch durchsichtig, denn das Bewußtsein, daß ihr 6. April = 14. Nisan ursprünglich den Passionstag bedeutete, an dem eigentlich gefastet werden müßte, war keineswegs geschwunden, andererseits hätte man das Osterfasten noch vor diesen 6. April verlegen müssen, während doch der 6. April nur die unterste Grenze für die Feststellung des Ostersonntages bilden und der alten jüdischen luna XIV entsprechen sollte. Das wollte man vermeiden, und so stellte man die Observanz auf, in diesem Falle das Osterfest auf den

1) Das möchte ich gegen Labriolle, La crise Mont. p. 517 f. betonen, der schreibt: ils demeuraient comme le remarque Hilgenfeld, Paschastr. p. 595 »wirkliche Quartodecimaner« — beaucoup plus quartodécimans, en tous cas, que ceux qu'Épiphane considère à tort comme tels dans la suite de son chapitre L . . . et qui, eux, faisaient complétement abstraction du 14. Nisan.

nachfolgenden Sonntag zu verlegen [1]. Ist das der wirkliche Sinn des Berichtes des Sozomenos, so bildet der Konditionalsatz den Vordersatz zu *ἐπὶ τ. ἐχ. κυρ. ἑορτάζουσι*, dann ist die Einfügung von *εἰ δὲ μή* abzulehnen und wohl am besten mit Schwartz *εἰ ⟨δὲ⟩ συμβαίη* [2] oder nach meinem Vorschlag *⟨πλὴν⟩ εἰ σ.* zu lesen.

Eine Bestätigung unserer Ansicht finden wir in einer Notiz, welche sich in einer Osterpredigt des Pseudo-Chrysostomus findet [3] und also lautet: *Ἔστι τις ἄλλη αἵρεσις ἡ τῶν Μοντανιστῶν, ἥτις δῆθεν μὲν ἀποδύεται τὸ μετὰ Ἰουδαίων ποιεῖν, ἀφέστηκε δὲ σὺν τούτῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἴδιον κίνδυνον· τεσσαρεσκαιδεκάτην γὰρ μηνὸς τοῦ πρώτου φυλάττει, τουτέστι μηνὸς ἑβδόμου κατ' Ἀσιανούς* (= Xandikos), *οὐ τεσσαρεσκαιδεκάτην δὲ σελήνης. οὐκ οἶδα πόθεν λαβοῦσα τοῦτον τὸν θεσμόν· ὁ*

1) Es liegt hier derselbe Vorgang vor, der den Großkirchlern ebenfalls Kopfzerbrechen bereitet hat, wenn die *τεσσαρεσκαιδεκάτη* auf einen Sonntag fiel. Sollten die Christen am Sonntag Abend das Fasten brechen? Dann verstieß man gegen den kirchlichen Kanon, der das Fasten am Sonntag absolut verbot, und war Quartodecimaner. Sollten sie am Samstag Abend das Fasten brechen? Dann fiel das christliche Passah vor den Termin der luna XIV, die im mosaischen Gesetz vorgeschrieben und auch von der Kirche anerkannt war. Um diesem Dilemma zu entgehen, wurde der Ostersonntag um eine Woche hinausgeschoben und erhielt auf diese Weise das Mondalter XXI. Diesem Brauche haben die Montanisten sich angeschlossen, darum auch ihr Hinweis auf Exod. 12, 8, denn bei der Verlegung des Osterfestes auf den folgenden Sonntag konnten sie auch diesen mit luna XXI indentifizieren. Die Sonderstellung der Montanisten liegt also, wie Soz. richtig angibt, einzig und allein in ihrer Emanzipation von der Mondberechnung.

2) Schwartz hat diese Korrektur brieflich an Labriolle, La crise Mont. 516, Anm. 3 geaußert. Labriolle bemerkt dazu: Il y a un point que j'avoue ne pas bien saisir dans l'interpretation de M. Schw., pourquoi le dimanche 6 avril et celui-là seulement, était-il tabou aux yeux des montanistes, tellement qu'ils ajournassent la célébration de la fête pascale au dimanche suivant, quand cette coincidence se produisait? Labriolle akzeptiert das *εἰ δὲ μή* und übersetzt *καθ' ἣν* mit c'est ce jour-là. Ich hoffe, daß seine Zweifel gehoben sind, und verweise ihn auf eine andere Stelle des Sozom., die einen ähnlichen Fall bei den Novatianern behandelt (s. S. 645. Anm. 2).

3) Nach C. H. Turner, Studia biblica II, 130 ff. ist die Predigt zu Ostern 387 am 25. April von einem kleinasiatischen Geistlichen gehalten.

μὲν γὰρ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, τεσσαρεσκαιδεκάτην ἐχούσης τῆς σελήνης, ἐν μηνὶ τῷ πρώτῳ, ἐν ταύτῃ τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἐν τῷ πάσχα τῶν Ἰουδαίων ὁ Χριστὸς ἔπαθεν· πόθεν οὖν αὕτη ἡ δυσώνυμος αἵρεσις τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ μηνός, οὐκ ἀπὸ τοῦ σεληνιακοῦ εἴληφεν; ἢ δῆλον ὅτι παρὰ τοῦ ἀπατήσαντος δαίμονος· καὶ αὐτὴ πέπτωκε τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλ' ὅμως ἔνθεν ἐπὶ τὴν τριήμερον ἦκει· Hier wird also ebenfalls den Montanisten ihre Loslösung von der jüdischen Mondrechnung bezeugt. Für sie ist nicht der 14. des ersten jüdischen Monats maßgebend, sondern der 14. des siebenten asiatischen Monats. Wie sie nun den Ostertag von hier aus bestimmt haben, wird nicht weiter gesagt, aber das wird wohl mit den Angaben des Sozomenos sich decken; nur hören wir, daß sie ein Jahresfest im Anschluß an die Charwoche feiern, da sie die drei Wochentage vom Leidenstag bis zum Auferstehungssonntag beobachten, d. h. sie fasten von Freitag bis Samstagnacht. Wie weit sie die Fasten noch nach vorn ausgedehnt haben, erfahren wir nicht, obwohl anzunehmen ist, daß die Montanisten bei ihrer bekannten Hoch- resp. Überschätzung des Fastens auch in dieser Beziehung mit der Kirche gewetteifert haben. Von Sozom. h. e. VII, 19 (ed. Hussey II, S. 743) hören wir, daß sie zwei Wochen hindurch vor dem Osterfest gefastet haben[1]. Das alles macht den Eindruck einer späteren Entwicklung, die sich an die kirchliche Praxis anlehnte. Der quartodecimanische Standpunkt ist längst aufgegeben. Unser Homilet hält noch an der jüdischen Mondrechnung fest, indem er das Osterfest innerhalb der *ἄζυμα* fallen läßt, denn die historische Tatsache, daß Christus an dem Passah der Juden getötet ist, muß Berücksichtigung finden. Dies ist der *ἐκκλησιαστικὸς ἀριθμός*, jede Abweichung davon gilt als Häresie. Auch der eigentlichen Quartodecimaner gedenkt der Homilet, indem er ihnen zum Vorwurf macht, *τὸ πάσχα σὺν Ἰουδαίοις ποιεῖν*. Da haben wir einen neuen Beleg für die Tatsache, daß die Quartodecimaner der späteren Zeit noch an der alten Observanz festgehalten haben, am 14. Nisan ihr Passahfest zu feiern, ohne

1) *οἱ δὲ ἅμα τρεῖς πρὸ τῆς ἑορτῆς συνάπτουσιν, οἱ δὲ δύο, ὡς οἱ τὰ Μοντανοῦ φρονοῦντες.*

ein Osterfest daran zu schließen. In dieser Beziehung unterscheiden sich von ihnen die Novatianer, die besonders in Phrygien und Galatien selbständige Gemeinden bildeten, nachdem die Montanisten in grober Zahl zu ihnen übergegangen waren. Wenn auch sie wie die Quartodecimaner das Passah auf den 14. des ersten Monats fixieren, so bleiben sie aber nicht wie die Quartodecimaner bei der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* stehen, sondern *ἔρχονται ἐπὶ τὴν τριήμερον*[1]. Wie nicht anders zu erwarten, haben die Novatianer die alte Observanz der römischen Kirche beibehalten, das Osterfest mit den Juden zu feiern, indem man Ostern auf den Sonntag nach XIV lunae verlegte mit vorhergehendem zweitägigen Fasten[2]. Die Großkirche hatte eine Wandlung durchgemacht und ihren früheren Brauch als Judaismus verworfen[3]; jetzt wurden die Vertreter der älteren Obser-

1) Chrysost. t. VIII. p. 276^{b}: *Ναυατιανοὶ δοκοῦσιν ἄλλως πως τὰ καθ' ἡμᾶς ἡρέμα μιμεῖσθαι· δουλεύουσι μὲν καὶ αὐτοὶ τῇ προθεσμίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ πρῶτον μῆνα καὶ αὐτοὶ νομίζουσι καὶ τεσσαρεσκαιδεκάτην κατὰ σελήνην τὴν παρ' αὐτοῖς μεταδιώκοντες· ἀλλ' οὐχὶ ἕως τούτου γε ἵστανται, ἀλλ' ὅταν ἐν τούτοις γένωνται, καὶ ἐπὶ τὴν τριημερον ἔρχονται, εἰ καὶ μάλιστα ἀκύρως καὶ οὐ καθ' ἁρμονίαν ἐκκλησιαστικήν.*

2) Vgl. Sozom. h. e. VII. 18: *οἱ δὲ Ναυατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν ἐπιτελοῦσιν· Ἰουδαίοις δὲ καὶ αὐτοὶ ἕπονται καὶ εἰς ταὐτὸ τοῖς Τεσσαρεσκαιδεκατίταις καταστρέφουσι· πλὴν εἰ μὴ τύχοι τῇ ιδ' τῆς σελήνης ἡ πρώτη τοῦ σαββάτου ἡμέρα συμπεσοῦσα, κατόπιν γίνονται τῶν Ἰουδαίων ὅσαις ἂν ἡμέραις συμβαίη τὴν ἐρχομένην κυριακὴν ὑστερίζειν τῆς τεσσαρεσκαιδεκαταίας τῆς σελήνης.*

3) Freilich mußte sich die Kirche von seiten des Aërius v. Sebaste c. 360 den gleichen Vorwurf des Judaismus gefallen lassen. In seinen Augen bedeutete Passahfeier nichts anderes als *Ἰουδαϊκοῖς πάλιν μύθοις προσανέχειν*, denn die jüdische Passahfeier sei durch das Opfer Christi für immer abrogiert. Aërius faßte also den Ausdruck *πάσχα* noch in dem ursprünglichen Sinne. In seiner Opposition gegen alles Jüdisch-Gesetzliche, das sich in der Kirche eingenistet, wandte er sich auch gegen das Fasten, *ταῦτα γὰρ Ἰουδαϊκά ἐστι καὶ ὑπὸ ζυγὸν δουλείας*. Infolgedessen sind die Fasten an den Stationstagen zu verwerfen, während das am Sonntag verbotene Fasten ostentativ ausgeübt wird, um die Freiheit zu dokumentieren. Besonders suchen die Anhänger des Aërius die Fasten in der Passahzeit zu diskreditieren. So hören wir bei Epiph. h. 75, 3: *Ἔν τε ταῖς ἡμέραις τοῦ πάσχα, ὅτε παρ' ἡμῖν χαμευνίαι, ἀγρεῖαι, κακοπάθειαι, ξηροφαγίαι, εὐχαί, ἀγρυπνίαι τε καὶ νηστεῖαι καὶ πᾶσαι τῶν ψυχῶν αἱ σωτηρίαι τῶν ἁγίων παθῶν, αὐτοὶ ἀπέωθεν ὀψωνοῦσι κρέα*

vanz als Verstörer der ἁρμονία ἐκκλησιαστική, wie sie seit der Entstehung der Reichskirche durch die Beschlüsse des nicänischen Konzils angestrebt wurde, gebrandmarkt.

Ausdrücklich bezeugt Sokrates h. e. V, 28 dem Novatus und den Novatianern im Westen die Osterfeier im Anschluß an die Großkirche: *ἀεὶ κατὰ τὰ ἑσπέρια μέρη ἑποίει καὶ οὕτως ἐπετέλεσε. Ποιοῦσι δὲ διαπαντὸς οἱ ἐκεῖ μετ' ἰσημερίαν ἀνέκαθεν, ἀφ' οὗ καὶ χριστιανίζουσιν.* Dagegen haben die Novatianer im Osten sich an die dort herrschende heimatliche Sitte angeschlossen. Diese alte Observanz suchten die Novatianer in Phrygien und Galatien zu konservieren, als einzelne Gemeinden wie die in Konstantinopel, Nicäa, Nicomedien, Kotyae u. a. sich dem Usus der Großkirche angeschlossen hatten. Sokrates h. e. V, 21 und ihm folgend Sozomenos h. e. VII, 18 berichten von einer Provinzialsynode der Novatianer in Phrygien unter Kaiser Valens in Pazos, am Flusse Sangaris gelegen, die folgenden ὅρος faßte: *ὥστε Ἰουδαίους ἐπιτηρεῖν ποιοῦντας τὰ ἄζυμα καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τοῦ πάσχα ἐπιτελεῖν ἑορτήν.* Es handelt sich dabei aber nicht, wie auf Grund der Darstellung des Sokrates manche Gelehrten angenommen haben, um einen Übertritt zu der quartodecimanischen Passahfeier, sondern, wie Schwartz, Osterbetr. S. 12 Anm. 2 richtig bemerkt, um den Versuch, den Brauch der Väter für obligatorisch zu erklären. Diesen Brauch wollte ein gewisser Sabbatius, ein jüdischer Convertit, der von dem Bischof Marcianus von Konstantinopel zum Presbyter der dortigen novatianischen Gemeinde ordiniert war, auch für Konstantinopel gesetzlich einführen und stützte sich dabei auf jenen Beschluß der Synode von Pazos: *δεῖν γὰρ ἐπιτελεῖσθαι αὐτὴν ὡς καὶ Ἰουδαῖοι ἐπιτελοῦσι καὶ ὡς οἱ ἐν Πάζῳ συνελθόντες ἐτύπωσαν.* Infolgedessen entstand eine Krisis unter den novatianischen Gemeinden, welche den Marcianus veranlaßte, eine Versammlung nach Sangaros in Bithynien nahe am Hellespontus zu berufen. Diese zweite Synode stellte den status quo wieder her, indem die Differenz in

τε καὶ οἶνον, ἑαυτῶν τὰς φλέβας γεμίζοντες, ἀνακαγχάζουσι γελῶντες, χλευάζοντες τοὺς τὴν ἁγίαν ταύτην λατρείαν τῆς ἑβδομάδος τοῦ πάσχα ἐπιτελοῦντας. Das war eine ultraradikale Reaktion gegen jede kirchliche Gesetzlichkeit, alles kirchliche Handeln sollte auf der *ἰδία προαίρεσις* beruhen, daher hat man auch oft am Mittwoch gefastet. Von hier erhielten die Anhänger den Namen *Τετραδῖται.*

betreff der Osterfeier für ein *ἀδιάφορον* erklärt wurde, um die Einheit der novatianischen Kirche nicht zu erschüttern, d. h. alle Gemeinden sollten das Fest so halten, wie sie es getan, die einen mit der Großkirche, die andern nach der durch die Synode von Pazos festgesetzten alten Observanz: *ἐκφέρουσι κανόνα περὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, ὃν ἐκάλεσαν ἀδιάφορον, φήσαντες μὴ ἀξιόλογον εἶναι τὴν αἰτίαν πρὸς χωρισμὸν τῆς ἐκκλησίας, τὴν διαφωνίαν τῆς ἑορτῆς, μηδὲ μὴν τοὺς ἐν Πάζῳ συναχθέντας πρόκριμα τῷ καθολικῷ κανόνι γενέσθαι· καὶ γὰρ τοὺς ἀρχαίους καὶ τοὺς ἐγγὺς τῶν ἀποστόλων, διαφωνοῦντας περὶ ταύτης τῆς ἑορτῆς, κοινωνεῖν τε ἀλλήλοις καὶ μηδαμῶς διαφέρεσθαι· ἄλλως τε καὶ τοὺς ἐν τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ Ναυατιανοὺς μηδέποτε ἠκολουθηκέναι Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ποιοῦντας ἀεὶ μετ' ἰσημερίαν τὸ πάσχα μὴ διακρίνεσθαι πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως, τοὺς μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον αὐτοῖς ἐπιτελοῦντας τὴν τοῦ πάσχα ἑορτήν·* Sabbatius hat sich nach dem Berichte des Sokrates diesem Beschlusse nicht gefügt, sondern vielmehr das Passah in Konstantinopel nach seiner Weise gefeiert, d. h. *προλαμβάνων ἐνήστευε καὶ νυκτερεύων τὴν νενομισμένην τοῦ σαββάτου ἡμέραν ἐπετέλει καὶ πάλιν τῇ ἑξῆς ἅμα πᾶσι κατὰ τὴν ἐκκλησίαν συνήγετο καὶ τῶν μυστηρίων μετελάμβανεν.* Diese Worte wollen besagen — der Text ist nicht korrekt —, daß Sabbatius das Sonderpassah im Anschluß an die jüdische Berechnung durch Fasten und Eucharistie feierte und das Fest wiederholte, sobald die Großkirche resp. die Novatianer in Konstantinopel ihr Ostern festlich begingen. Er tat also dasselbe, was von Chrysostomus zur Überwindung der Quartodecimaner berichtet wird (s. u. S. 697[1]). Sabbatius hat sich später von der novatianischen Kirche getrennt und eine eigene Gemeinde gegründet. Sein Passah fiel von jetzt ab in Übereinstimmung mit den Novatianern Kleinasiens in die Zeit der *ἄζυμα*. Es wird von ihm berichtet, daß er, als er bei einer Versammlung der Gemeinde das Evangelium vorlas, zu Luk. 22, 1: *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα* die Worte hinzufügte: *ἐπικατάρατος ὁ ἔξω ἀζύμων τὸ πάσχα ποιήσας.* Es wird also das Passah unter das mosaische Gesetz gestellt, ohne daß aber das Fest selbst in jüdischer Weise gefeiert wurde. Doch infolge seiner jüdischen Vergangenheit hat Sabbatius den gesetzlichen Standpunkt stärker betont, wenn Sokrates h. e. V, 21 richtig be-

richtet: *διὸ καί τινες τῶν ἁπλουστέρων καὶ μάλιστα οἱ ἐκ τῆς Φρυγίας καὶ Γαλατίας ὁρμώμενοι, νομίζοντες ἑαυτοὺς ἐκ τούτου δικαιωθήσεσθαι, ἐζήλουν τε αὐτὸν καὶ τὸ πάσχα τὸν ἐκείνου τρόπον ἐπετέλουν λαθραίως.* Auch war Sabbatius kein Quartodecimaner in dem Sinne, daß das Passah stets am 14. Nisan in Form einer *παννυχίς* gefeiert wurde, vielmehr bildete der 14. Nisan den Termin, von dem er das christliche Passah berechnete. In der Passahwoche fastete er bis zum Sabbat, hielt dann in der Nacht eine Vigilie ab und feierte mit seinen Anhängern am Sonntag das Osterfest, während für die Novatianer Konstantinopels dieser Tag ein gewöhnlicher Sonntag war[1].

Auf die Verhandlungen und Beschlüsse des nicänischen Konzils betreffs einer einheitlichen Feier des Osterfestes kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen und verweise deshalb auf die einschlägigen Untersuchungen von Duchesne und auf die Ostertafeln von Ed. Schwartz. Insbesondere ist es das Verdienst von Duchesne, nachgewiesen zu haben, daß das Konzil sich gegen die Observanz wandte, den Ostersonntag nach dem Judenpassah anzusetzen, wie das in den Kirchen von Syrien, Cilicien und Mesopotamien gehandhabt wurde, daß also die frühere Ansicht der Gelehrten, es habe sich um einen Kampf gegen die quartodecimanische Kirche Kleinasiens gehandelt, nicht zu Recht besteht. Daß durch den Beschluß des Nicänums, die ägyptische Berechnung als Norm zu statuieren, auch die Quartodecimaner betroffen wurden, ist ja selbstverständlich, denn auch sie fielen unter das Verdikt des *μετὰ τῶν Ἰουδαίων τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν* bzw. *τὸ πάσχα σὺν Ἰουδαίοις ποιεῖν* — der kleinasiatische Homilet bemerkt dies ausdrücklich[2] —, aber zur Zeit des Nicaenums hatte die Kirche Kleinasiens als Ganzes ihre alte Observanz zugunsten der katholischen Kirche aufgegeben und die Osterfeier eingeführt. Nur als Sekte blieb der Quartodecimanismus innerhalb der Kirche Kleinasiens bestehen und hat als solche noch ein längeres Leben gefristet[3].

1) Sozom. VII, 18: *τῷ δὲ σαββάτῳ ἀφ' ἑσπέρας ἐπὶ τὸν δέοντα καιρὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ καὶ ταῖς προσηκούσαις εὐχαῖς διαγενόμενος, τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κοινῇ πᾶσιν ἐκκλησίαζε καὶ τῶν μυστηρίων μετεῖχε.*

2) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐν αὐτῇ τῇ τεσσαρεσδεκαταίᾳ σὺν τοῖς Ἰουδαίοις ἑορτάζουσιν ὅθεν ὧδε ὀνομάζονται.* 3) Sokrates (h. e. V, 22) u.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch einen Blick auf die Festfeier innerhalb der syrischen Kirche werfen, da diese uns wichtige Fingerzeige für das Wesen des Passah geben wird[1]. Wir besitzen zwei Hauptquellen, die syrische Didaskalie und den Traktat des Aphraates, die uns über die Verhältnisse vor und nach dem Nicänum unterrichten. An erster Stelle steht die syrische Didaskalie[2], welche nach der Meinung zahlreicher Gelehrten in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. entstanden ist und mit größter Wahrscheinlichkeit Syrien als Heimat verrät. Hier lesen wir im 21. Kapitel die Überschrift: „Über das Passah und die Auferstehung Christi, unseres Erlösers“[3]. Freilich stammt diese Überschrift nicht von dem ursprünglichen Verfasser, da in der von Hauler entdeckten lateinischen Übersetzung alle Überschriften fehlen[4], aber sie gibt den tatsächlichen Inhalt richtig an. Das eigentliche Thema der Anweisungen bildet nämlich das Passah, welches ganz selbständig neben der Auferstehung erscheint. Sehr eingehend hat Ed. Schwartz l. c. S. 105 ff. den vorliegenden Text behandelt; er geht von der Voraussetzung aus, daß die Didaskalie, wie alle Rechtsbücher, nicht das Werk eines Verfassers sei, sondern aus verschiedenen Schichten bestehe, überdies sei das Buch in sehr verschiedenen Fassungen umgelaufen. Er will für das Kapitel 21 durch Analyse sieben verschiedene Abschnitte gewonnen haben. So sehr ich auch hierbei wiederum den Scharfsinn von Schwartz bewundern muß, sehe ich mich doch genötigt, seine Resultate in manchen Punkten abzulehnen. Der Hauptfehler liegt m. E. darin, daß er das Buch von Anfang an für unpersönlich hält. Dies mag in vieler Hinsicht stimmen, aber hinter der uns vorliegenden Rezension[5] steht eine sehr ausgeprägte Persönlichkeit, die von ganz bestimmten Gesichtspunkten aus den gegebenen Stoff formuliert.

Sozomenos VII. 18 bemerken ausdrücklich, daß sie in Kleinasien zu suchen sind.

1) Darauf hat besonders Drews, RE³. XIV p. 737 hingewiesen. 2) Ich benutze die Ausgabe von Achelis-Flemming, TU. NF. X, 2, p. 103 ff., daneben zitiere ich die Rückübersetzung ins Griechische, wie sie gelegentlich Ed. Schwartz, Ostertafeln S. 106 ff. gibt. 3) Im Cod. Harrisianus lautet die Überschrift ausführlicher, s. Ach.-Flemm. S. 206. 4) Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. 1900. 5) Ich stimme darin mit Funk,

Gerade in dem vorliegenden Kapitel tritt diese Persönlichkeit mit aller Deutlichkeit hervor.

Zunächst ist im allgemeinen festzustellen, daß der Verfasser sich zwar als Heidenchrist fühlt (S. 108, 32; 109, 34; 110, 9), aber in einer Umgebung lebt, die von Juden und Judenchristen durchsetzt ist. Deshalb zählt er sogar die Juden zu den Brüdern (S. 107, 8; 108, 17; 110, 16), obwohl er aus Erfahrung weiß, daß sie die Christen mit ihrem Haß verfolgen (S. 108, 18). Und werden auch die häretischen Judenchristen heftig bekämpft, (S. 355 f.), so kennt er doch geborene Juden als Glieder der Gemeinden (S. 109, 28) und fordert sie auf, für die ungläubigen Volksgenossen zu beten und zu fasten, wenn er auch dies den Heidenchristen besonders ans Herz legt (S. 108, 2 f.; 110, 9). Die jüdische und judenchristliche Observanz des Passah ist dem Verfasser nicht unbekannt. Er fordert die Christen auf, sorgfältige Nachforschungen zu halten, wann ihre Brüder aus dem Volke das Passah feiern (S. 110, 14 f.); er heißt sie fasten, wenn jenes Volk das Passah beobachtet (S. 114, 13), auch ist ihm bekannt, daß der 14. Nisan beweglich ist, da weder der Monat noch der Tag in einem jeden Jahre auf dieselbe Zeit treffe (S. 114, 10 f.). Demgemäß ist der jüdische Kalender maßgebend; den chronologischen Berechnungen der Passahzeit liegt die „Zählung der gläubigen Hebräer" (S. 110, 20 f.) zugrunde. Und eine andere Eigentümlichkeit, die hiermit zusammenhängt, ist das krampfhafte Bemühen, alle Verordnungen und Einrichtungen der Kirche durch alttestamentliche Sprüche zu unterbauen. Bei jeder nur passenden Gelegenheit macht er von dem A.T. einen reichlicheren Gebrauch als von dem N.T. Das hat auch seinen Darlegungen über das Passah eine bestimmte Richtung gegeben. Eine doppelte Aufgabe war ihm gestellt: 1. die Dauer des Passahfastens festzulegen, 2. die Motive für das Fasten zu entwickeln. Bei der Lösung dieser Aufgabe merken wir absolut nichts von Unpersönlichem, im Gegenteil, alles trägt den Stempel persönlichster Note an der Stirn. Der Verfasser

Didascalia II, 7 überein, daß ich die Differenz zwischen der heutigen Didaskalie und der von den Audianern und Epiphanius benutzten Rezension nicht so bedeutend halte, wie Schwartz uns glauben machen will.

schreckt sogar vor Verfälschungen der geschichtlichen Tatsachen[1] nicht zurück und nimmt zu ganz offenkundigen Erfindungen seine Zuflucht, um seine eigene Dichtung zu verdecken.

Zuvörderst gilt es, das sechstägige Passahfasten, wie es in der Kirche unseres Verfassers herrschend war oder erst zur Einführung kommen sollte, als apostolische Einrichtung zu deklarieren. Das Fasten dauerte nämlich von Montag bis Samstag Nacht. Es war unserm Verfasser sicherlich nicht unbekannt, daß in andern Kirchen das Passahfasten sich nur auf zwei Tage der Leidenswoche, d. h. auf Freitag und Samstag beschränkte[2], und daß diese Sitte auch in seiner Kirche die herrschende gewesen war. Noch jetzt sind diese Tage die Hauptfasttage, darum heißt es: „Freitag und Sonnabend aber sollt ihr gänzlich fasten und gar nichts genießen" (S. 111, 34) oder S. 112, 17: „Ganz besonders also ziemt sich für euch das Fasten am Freitag und Sonnabend." Es waren die Höhepunkte der Passahzeit und standen mit der Leidensgeschichte in engster Beziehung. Wie konnten nun die übrigen vier Tage als Fasttage durch die evangelische Geschichte sanktioniert werden? Die Evangelien gaben keine Handhabe dazu. So schuf der Verfasser sich eine eigene Leidensgeschichte, um eine biblische Begründung für die Fastenvorschriften zu gewinnen, und stellte sie unter die Autorität der Apostel (S. 105, 26 ff.); ja die pia fraus geht so weit, daß der Herr selbst sich diese Dichtung zu eigen macht.

In dem ersten Stücke (S. 105, 26 ff.) wird eine objektive Erzählung der Leidenswoche gegeben, in dem zweiten diese

1) Merx, Das Ev. Matthäus nach der syr. im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, 1902, S. 375 behauptet freilich, daß die Angaben der Didaskalie aus altem Stoffe hergestellt wären; er hat die Mache leider nicht durchschaut und sich durch deren Benutzung bei Epiphanius irreführen lassen. Denn beim Verfasser der Didaskalie handelt es sich nicht um Feststellung von Kalenderunregelmäßigkeiten, sondern um Begründung des kirchlichen Wochenfastens an der Hand der evangelischen Geschichte. Epiphanius hat erst daraus eine Kalenderunregelmäßigkeit gemacht. 2) Iren. bei Euseb. h. e. V, 24, 12; Dionysius v. Al. ad Basilid. c. 1; Epiphanius, Expos. fid. c. 21.

mit der Fastenfrage verknüpft (S. 107, 6 ff.). Nach der vorgelegten Leidensgeschichte hat der Herr am Dienstag Abend (= τρίτῃ τῶν σαββάτων) mit den Jüngern das Passah gegessen, ist in der Nacht von Dienstag auf Mittwoch gefangen, blieb am Mittwoch (= τετάρτῃ τ. σαβ.) in Gewahrsam im Hause des Hohenpriesters Kaiphas, indem am gleichen Tage die Häupter des Volkes Rat über ihn hielten. Am Donnerstag (= πέμπτῃ τ. σαβ.) erschien Jesus vor Pilatus und blieb die Nacht wiederum im Gefängnis, um am Freitag (= παρασκευῇ) gekreuzigt zu werden. Unvermittelt knüpft der Verfasser daran eine Berechnung von 3 Tagen und 3 Nächten zum Erweise der Erfüllung der Weissagung im Jonaslogion Matth. 12, 40. Darnach sind die 6 Stunden am Kreuze ein Tag, die 3 Stunden der Finsternis eine Nacht, die weiteren 3 Stunden bis zum Abend ein Tag. Dazu kommt die Nacht vom Freitag zu Samstag als eine Nacht und der Samstag selbst als ein Tag und zuletzt die drei Stunden der Nacht nach dem Sabbat als eine Nacht[1]. Dieses Stück ist m. E. nicht vom Verfasser erfunden,

1) Nach Ed. Schwartz Ostertaf. S. 112 soll eine verwunderliche, aber in sich geschlossene und klare rechnerische Deutung des Spruches Matth. 12, 40 vorliegen. Aber wie kommen die 6 Stunden am Kreuze heraus? Da Christus um die dritte Stunde gekreuzigt (Marc. 15, 25), also wirklich 6 Stunden am Kreuze hing, müssen die 3 Stunden der Finsternis, welche als 1 Nacht berechnet werden, davon abgezogen werden. Das hat der Verfasser ganz vergessen. An eine Verderbnis des Textes ist nicht zu denken, da es S. 106, 17 heißt: „6 Stunden nun litt er am Freitag, und es wurden diese Stunden, in denen unser Herr am Kreuze hing, als 1 Tag gerechnet." Der Verfasser der Apostol. Const., welcher die syrische Didaskalie bearbeitet hat, verlegt V, 14, 14 die Kreuzigung auf die 6. Stunde, folgt also scheinbar Joh. 19, 14; aber hiernach gab Pilatus ὡς ἕκτη das Urteil ab, während nach den Apost. Const. das Urteil in der 3. Stunde gefällt wurde. Die Verwirrung ist m. E. durch die Vorlage entstanden, wo er in der Didaskalie die 6 Stunden am Kreuze vorfand. Inkorrekt ist auch die Berechnung der letzten Nacht auf 3 Stunden, denn vorher war im Anschluß an die jüdische Tageseinteilung die Nacht von Freitag auf Sonnabend von 6 Uhr ab gerechnet, hier taucht plötzlich die abendländische Einteilung von 12 Uhr nachts auf. Der Grund liegt in der Annahme der Auferstehung um 3 Uhr nachts nach römischer Zählung (vgl. 112, 1; 114, 2). Der Verfasser ist m. E. durch verschiedenartige Quellen beeinflußt.

sondern aus der Überlieferung übernommen, die sich vielfach mit dem Thema beschäftigte, wie die drei Tage und drei Nächte zu deuten wären, welche Jesus unter den Toten zugebracht haben sollte. Das ist das „Zeugnis von den drei Tagen" (S. 112, 4)[1]. Die Kürze dieser Tage und Nächte wird nicht geleugnet, aber der Widerspruch durch den Hinweis auf Ps. 89, 46 beseitigt[2].

1) Man wäre versucht, im Texte der Didaskalie eine Konfusion anzunehmen, denn das Zitat aus Matth. 28, 1 auf S. 106, 22 unterbricht störend den Zusammenhang zwischen der Zählung der Nacht des Leidenssabbats und dem Tage des Sabbats, da ja bei Matth. die Worte ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων lauten. Offenbar hat der Verfasser unter ὀψὲ σαββ. die hereinbrechende Nacht von Freitag auf Sonnabend verstanden, wie er S. 107, 30 bei der Nacht von Dienstag auf Mittwoch dekretiert, daß der Abend zu dem darauffolgenden Tage gehöre. Der Verfasser hat einfach die Worte τῇ ἐπιφωσκ. εἰς μίαν σαββάτων unterschlagen. — Preuschen RE³ XIV, 728 vertritt die Meinung, daß nach Auffassung des Verfassers Jesus am Abend eben des Freitags, an dem er den Tod erlitten hat, auferstanden sei. Um diese Tradition mit derjenigen von der Auferstehung am 3. Tage auszugleichen, habe er die Tagesstunden in Tage und Nächte umgerechnet. — Aber was nützen bei dieser Berechnung die 2 Tage und 2 Nächte? Es sollte doch das Zeugnis für die 3 Tage erbracht werden. Deshalb muß Preuschen's Deutung zurückgewiesen werden. 2) Daß über das Jonaslogion eifrig debattiert wurde, ersieht man aus den Ausführungen des Aphraates in seiner Unterweisung über das Passah (Homilie XII, ed. Bert. TU III, 1, 2, S. 188). Es stehen ihm Gegner gegenüber, welche ihn auffordern, doch die 3 Tage und 3 Nächte aufzuweisen, die Jesus unter den Toten weilte, da es tatsächlich 1 ganzer Tag und 1 ganze Nacht gewesen wäre. Aphraates setzt die Berechnung nicht wie die Didaskalie vom Moment der Kreuzigung an, sondern „von der Zeit an, da er (sc. Christus) seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Tranke gab". Nach ihm hat der Herr mit den Jüngern in der Nacht des hereinbrechenden Freitags, d. h. in der Nacht des 14. Nisan das Passah gegessen. Das ist die erste Nacht, denn „wer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gibt, wird unter die Toten gerechnet" (S. 188⁵). „Bis zur 6. Stunde, da sie ihn richteten", ist 1 Tag. Auch vorher S. 188 heißt es, daß bis zur 6. Stunde Gericht über ihn gehalten wurde und sie ihn um die 6. Stunde verurteilten und ihn herausführten und kreuzigten. Wiederum liegt wie in den Apost. Const. eine Unsicherheit vor, denn unmöglich kann die Verurteilung um die 6. Stunde nach jüdischer Zählung stattgefunden haben, da Aphraates die Finsternis in der 6. Stunde beginnen läßt und diesen Zeitraum

Die vorgelegte Chronologie der Leidenswoche erweckt nachträglich beim Verfasser selbst einiges Bedenken, denn er weiß sehr wohl, daß die Juden ihr Passah am 14. Nisan essen, während nach seiner Angabe Jesus am Dienstag Abend das gesetzliche Passah genossen haben soll. So sieht er sich zu einer neuen Verfälschung der Überlieferung genötigt, daß nämlich in dem betreffenden Jahre die Hohenpriester und Ältesten das Passah auf den 11. Nisan verlegt hätten, da sie einen Aufruhr des Volkes beim Ergreifen Jesu fürchteten und das Zusammenströmen der Menge nach Jerusalem verhindern wollten (S. 111, 6 f.). Ist damit dieser Gewaltstreich gerechtfertigt, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit bei der Sechszahl der Leidenstage, denn es sind nur fünf Tage, von Dienstag bis Samstag gerechnet. Auch dieser Schwierigkeit wird unser Verfasser leichter Hand Herr. Denn er tischt die Nachricht auf, die Priester und Ältesten hätten sich am 10. des Monats, am Montag, im Palaste des Hohenpriesters Kaiphas versammelt und beraten über die Ergreifung Jesu (S. 110, 22; 111, 26); an dem gleichen Tage hätte Judas den Lohn für seinen Verrat empfangen (S. 111, 24). Dabei gibt er sich den Anschein einer besonderen Akribie, indem er nach Matth. 26, 6; Mark. 14, 3 Jesus während der Beratung am Montag im Hause Simons des Aussätzigen weilen läßt, obwohl dies nach den Angaben der Evangelien zwei Tage vor dem Passah, also am Mittwoch, geschehen ist. Da haben wir eine Dublette von dem bösen Rat am Mittwoch vor uns; die

---

von 12 bis 3 Uhr als eine Nacht rechnet. Dazu kommen die 3 Stunden nach der Finsternis als 1 Tag. Zähle man noch dazu die ganze Nacht des anbrechenden Sabbats und den ganzen Tag des Sabbats, so habe man die 3 Tage und 3 Nächte des Aufenthalts unter den Toten. Die Aufstellung ist ebenso künstlich wie die in der Didaskalie, die beide in den Hauptpunkten zusammentreffen; nur läßt Aphraates die Nacht des hereinbrechenden Sonntags unter den Tisch fallen, da er diese nicht mehr gebrauchen kann, weil er die Nacht der Gefangennahme bereits als erste Nacht des Todes gewertet hat. Dasselbe wird auch für die Zeit des Verhörs bis zur Verurteilung angenommen. Sein Schweigen vor Gericht wird damit motiviert, daß, wer unter die Toten gerechnet sei, unmöglich reden könne. — Wegen der 6. Stunde der Hinrichtung scheint Aphraates von einem Berichte abhängig zu sein, der Joh. 19, 14 verarbeitet hatte. Daher wird die Benutzung des Diatessaron wahrscheinlich.

Leidenswoche ist wirklich eine ἑβδομὰς πληρεστάτη. Aus dem ganzen Raisonnement gewinnt man den Eindruck, daß die sechstägige Fastenpraxis erst neueren Datums ist und daß der Verfasser vielleicht von einer Vorlage abhängig ist, in der das sechstägige Osterfasten eingehend begründet war. Von einem sechstägigen Fasten in der alexandrinischen Kirche erhalten wir die erste Notiz durch den Brief des Dionysius von Alex. an Basilides. Wie die Observanz dort im einzelnen biblisch begründet wurde, hören wir nicht.

Nach Aufstellung der sechstägigen Leidenswoche kommt die Frage des Fastens und die Motivierung desselben aufs Tapet. Der Verfasser steht einer Motivierung der Fastenpraxis gegenüber, die mit der seinigen sich nicht deckt. Um nun diese durchzudrücken, läßt er den Herrn selbst auftreten und im Anschluß an seine Erscheinung vor den Jüngern am Ostermorgen eine ausführliche Fasteninstruktion erteilen. Das sieht durchaus nicht darnach aus, als wenn die vorgetragenen Bestimmungen in der Kirche fest eingewurzelt waren. Um welche abweichende Fastenmotivierung es sich handelt, lehren die Eingangsworte des Auferstandenen: *μήτι δι' ἐμὲ νηστεύετε ταύτας τὰς ἡμέρας; ἢ ἐμοὶ χρεία τοῦ θλῖψαι ὑμᾶς ἑαυτούς;* (S. 107, 6). Christi Leiden galt also das Fasten an den Passionstagen, und so wurde es von Alters her in den Kirchen gehalten. Die Didaskalie selbst verrät noch deutlich die alte Haltung, indem sie die Unterweisung über das Passah mit den Worten beginnt: *καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοῦ πάσχα ἡμέραις, ἐν αἷς νηστεύουσιν πάντες οἱ πιστεύοντες παντοχοῦ καθὰ εἶπεν ὁ κύριος ἡμῶν καὶ διδάσκαλος ἐρωτηθείς· διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ οὐ νηστεύουσιν; καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν; ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἁπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*[1]. Denn aus Tertullian de orat. c. 16 und de jejun. c. 2 wissen wir, daß man in der alten Kirche die beiden Passahfasttage am Freitag und Sonnabend auf diesen Ausspruch des Herrn basierte; es waren die Tage des Leidens und der Grabesruhe, in quibus ablatus est sponsus. Sie sollten

1) Hier ist Luc. 5, 35, nicht Marc. 2, 20; Matth. 9, 15 benutzt.

bei dem Jahresfeste durch besonderes Fasten ausgezeichnet werden. Hier führen die Apostel noch das Fasten auf ihr eigenes Verhalten zurück, daß sie ebenfalls fasteten, als unser Heiland litt. Ihr Vorbild soll auch für die Christen maßgebend sein. Nicht deutlich ist der Sinn der hinzugefügten Worte: *νῦν δὲ διὰ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ*[1] *μεθ' ἡμῶν ἐστιν, τῇ δὲ ὄψει μακράν, ἐπεὶ ἀνέβη εἰς τὰ ὕψη τοῦ οὐρανοῦ καὶ κάθηται ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός.* Wahrscheinlich soll damit die Abwesenheit des Bräutigams in der Jetztzeit zum Ausdruck gebracht werden, um als Parallele zu dem für die Jünger vorausgesetzten Zustande zu dienen[2]. Geschickt ist die Zwischenbemerkung keinesfalls, denn das Fasten hängt ja allein mit der Abwesenheit zusammen[3]; freilich ist jetzt der Herr stets abwesend und mußte daraus ein stetiges Fasten gefolgert werden, darum soll auch die Anwesenheit des Herrn bekräftigt werden. Die ältere Motivierung des Fastenritus hat auch der Verfasser der Apost. Const. V, 18, 2 übernommen, um das strenge Fasten am Freitag und Sonnabend zu begründen: *λέγει γάρ που ὁ κύριος περὶ ἑαυτοῦ φάσκων· ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· ἐν ταύταις οὖν ἤρθη ἀφ' ἡμῶν ὑπὸ τῶν ψευδωνύμων Ἰουδαίων καὶ σταυρῷ προσεπάγη καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη· διὸ ὃ παραινοῦμεν καὶ ὑμῖν νηστεύειν ταύτας, ὡς καὶ ἡμεῖς ἐνηστεύσαμεν, ἐν τῷ ληφθῆναι αὐτὸν ἀφ' ἡμῶν.* Aber dieser Herrenspruch deckt doch nur das zweitägige Fasten vor Ostern, es fehlt die Motivierung für die vorhergehenden vier Tage der Leidenswoche[4].

---

1) Flemming und Funk übersetzen: „durch seine Werke".

2) Ed. Schwartz wirft die Frage auf, warum aus „den Heimsuchungen des Herrn" gefolgert wird, daß er noch immer bei der Gemeinde ist. Dadurch würde ja die Motivierung, die das Herrenwort zu geben scheine, wieder aufgehoben. 3) Der Cod. Harrisian. hat nach Schwartz den zweiten Teil des Zitates ausgelassen, ebenso auch den Passus von *τῇ δὲ ὄψει* an. Diese beiden Auslassungen können nicht ohne Absicht geschehen sein, da es sich beide Male um den Gedanken der Abwesenheit des Bräutigams handelt.

4) Sobald man die Gefangennahme auf Mittwoch Nacht zurückdatiert hatte, fiel natürlich das Fasten von Mittwoch ab auch unter die Tage, in quibus ablatus est sponsus. Darum dehnt Epiphanius das Gebot in der Didaskalie auch auf Mittwoch aus, indem er zunächst an das Stationsfasten denkt, aber unwillkürlich von hier auf das

Der Verfasser sucht diese Schwierigkeit zu heben durch Berufung auf die beiden ältesten Fasttage, auf das übliche Fasten am Mittwoch und am Freitag. Wie Schw. richtig beobachtet hat, ist zunächst garnicht vom Passahfasten, sondern vom Stationsfasten die Rede[1], aber ganz verkehrt ist es, von einer Abhandlung über die wöchentlichen Fasttage zu reden, die älter wäre als die über das Fasten in der Charwoche, vielmehr benutzt der Verfasser die anerkannten Fasttage als Sprungbrett für seine Theorien bezüglich der anderen Tage, denn seine Aufgabe besteht ja darin, die übrigen Tage unterzubringen. Das Thema des ganzen Kapitels ist doch das Passah! Der Verfasser sucht zunächst die Lösung mit der Berufung auf Zach. 8, 19: *νηστεία ἡ τετρὰς καὶ νηστεία ἡ πέμπτη*. Daß im Urtexte das Fasten in den verschiedenen Monaten gemeint ist, ist irrelevant, aber auch so will der Spruch nicht passen, denn die *πέμπτη* ist doch nach jüdischer Rechnung der Donnerstag, nicht der Freitag. Das ficht den Verfasser nicht weiter an; die *πέμπτη* wird einfach durch den Zusatz: *τοῦτ' ἐστὶν ἡ παρασκευή* in Freitag verwandelt, indem der anbrechende Abend zum nächsten Tage geschlagen wird. Dann ist aber die *τετρὰς* die Zeit von Dienstag Abend bis Mittwoch Abend! Unvermittelt springt er von hier zu den fünf Fasttagen der Passion über, indem bei der *πέμπτη* ihm schon die Zahl fünf vorschwebt. Die Zahl fünf wird dadurch gewonnen, daß der Sonntag als Fasttag ausscheidet, weil am Tage der Auferstehung niemals gefastet werden darf; die *κυριακή* ist nach allgemein christlicher Auffassung ein Freudentag, darum auch das Knieen beim Gebet verboten ist. Somit wird vom Montag ab das Fasten gerechnet. Ist nun die Basis für die *ἀρίθμησις τῶν ἡμερῶν τῆς κατὰ τὸ*

Passionsfasten reflektiert. Exp. fid. c. 21 lesen wir: *τετράδι δὲ καὶ [ἐν] προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ κύριος, καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη, καὶ παρέδωκαν οἱ ἀπόστολοι ἐν ταύταις νηστείας ἐπιτελεῖσθαι, πληρουμένου τοῦ ῥητοῦ ὅτι· Ὅταν ἁπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.*

1) So faßt es auch Epiphanius h. 75, 6, 2 auf: *Εἰ δὲ καὶ χρὴ τὸ τῆς διατάξεως τῶν ἀποστόλων λέγειν, πῶς ἐκεῖ ὡρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστείαν διὰ παντὸς χωρὶς Πεντηκοστῆς*; Freilich von der Pentekoste ist in der Didaskalie überhaupt keine Rede. Das ist ein Zusatz des Epiph.

πάθος νηστείας geschaffen, so kann jetzt der ganze Sacharjaspruch folgen: *νηστεία οὖν ἡ τετρὰς καὶ νηστεία ἡ πέμπτη καὶ νηστεία ἡ ἑβδόμη καὶ νηστεία ἡ δεκάτη ἔσονται τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ.* Sofort wird daran die allgemeine Vorschrift angeknüpft: *ἀπὸ τῆς δευτέρας οὖν τῶν σαββάτων νηστεύετε ἓξ ἡμέρας τελείως μέχρι τῆς νυκτὸς τῆς μετὰ τὸ σάββατον καὶ λογισθήσεται ὑμῖν εἰς ἑβδομάδα.* Durch letztere Bemerkung soll die *νηστεία ἡ ἑβδόμη* des Sacharja belegt werden, d. h. das Fasten am Sabbat. Richtiger wäre es doch gewesen, die *ἑβδομάς* auf die ganze Festwoche mit Einschluß des Ostersonntages zu beziehen, aber dies verbot die Verwertung der Stelle für das Osterfasten. Nun fehlt noch die Deutung für die *νηστεία ἡ δεκάτη*. Auch um diese ist der Verfasser nicht verlegen, indem er schreibt: *ἡ δεκάτη δὲ διότι ἄκρον ἐστὶ τοῦ ὀνόματός μου τὸ ι, ἐν ᾗ γίνεται ἡ τῆς νηστείας ἀνανέωσις.* Hier wird der 10. Tag zum Monatsdatum, denn der 10. Nisan ist der Montag der Leidenswoche, an welchem die Priester und Ältesten des Volkes sich bei Kaiphas versammelt hatten (S. 110, 22). Damit ist auch der Montag als Beginn des sechstägigen Fastens glücklich untergebracht und das Gebot des Moses Exod. 12, 3. 6. über das Passah ins Christliche übertragen (S. 111, 28 f.). Als allgemeines apostolisches Gebot gilt von jetzt ab: „Darum sollt ihr vom zehnten an, das ist der Montag unter den Tagen des Passah, fasten und nur Brot, Salz und Wasser in der neunten Stunde genießen bis zum Donnerstag; Freitag und Sonnabend aber sollt ihr gänzlich fasten und garnichts genießen (S. 111, 31 f.)." Auch daraus erhellt deutlich die spätere Hinzufügung des viertägigen Fastens zu dem ursprünglichen zweitägigen Fasten: die ersten sind semijejunia, da sie nur bis 3 Uhr nachmittags dauern, die letzten Vollfasttage[2].

1) Schwartz, Ostertaf. S. 112 nimmt daran mit Unrecht Anstoß. Was tut aber ein Verfasser nicht alles, um seine Typologie durchzuführen!

2) Das nannte man *ὑπέρθεσις* oder superpositio. Schon Dionysius von Alex. kennt solche Asketen, die *πάσας τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ὑπερτιθέασιν ἄσιτοι διατελοῦντες*, aber ebenso gibt es auch Christen, die nur zwei, andere, die drei, wieder andere, die vier Tage ganz fasten, andere aber, die keinen einzigen Vollfasttag beobachten. Doch bemerkt er in demselben Briefe an Basilides: *καὶ τοῖς μὲν πάνυ διαπονηθεῖσιν ἐν ταῖς ὑπερθέσεσιν,*

Schwartz, Ostertaf. S. 112 hat die Stelle S. 107, 10—23 als absurdes Geschwätz über Sacharja 8, 19 ausgemerzt. Ohne Zweifel gibt sich das Stück äußerlich als ein Fremdkörper zu erkennen, aber das berechtigt uns nicht, es dem Verfasser abzusprechen. Vor allem hat, was auch Schwartz nicht entgangen ist, der älteste Zeuge der Didaskalie, nämlich Epiphanius, gerade diese Stelle in dem von ihm benutzten griechischen Exemplare vorgefunden und beifällig aufgenommen, denn h. 70, 12 lesen wir: *καὶ τὸν ἀπὸ δεκάτης ἡμέρας σελήνης ἀριθμόν, ἥτις ἐστὶ σύλληψις τοῦ προβάτου καὶ ἀκροστιχὶς τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ, ἐπειδὴ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τὸ ἀντίτυπον αὐτοῦ πρόβατον ἐλαμβάνετο, ἀπὸ δεκάτης οὕτως ὁριζόμενον*[1].

Deshalb steht es für mich fest, daß die Deutung des Sacharja zu dem ursprünglichen Texte der Didaskalie gehört; für den Verfasser, oder mag man ihn auch Kompilator nennen, kam ja alles auf das 6tägige Fasten der Passion an; nur zu diesem Zwecke ist die evangelische Geschichte der Leidenswoche verfälscht worden. Das war entschieden eine Neuerung und mußte erst durch Bekanntes der Gemeinde nahe gebracht werden. Deshalb geht er von dem althergebrachten wöchentlichen Stationsfasten am Mittwoch und Freitag aus und schaltet die andern Fasttage der Passion unter der Hand ein, kann dies aber nur auf die Weise durchdrücken, daß er oder der redende Christus einen Prophetenspruch zur Hilfe nimmt. Freilich soll nicht der Verdacht aufkommen, als handele es sich um Einführung eines jüdischen Ritus, deshalb läßt er Jesus von einer Erneuerung des Fastens

εἶτα ἀποκάμνουσι καὶ μόνον οὐκ ἐκλείπουσι συγγνώμη τῆς ταχυτέρας γεύσεως· εἰ δέ τινες οὐχ ὅπως οὐχ ὑπερτιθέμενοι ἀλλὰ μηδὲ νηστεύσαντες ἢ καὶ τρυφήσαντες τὰς προαγούσας τέσσαρας, εἶτα ἐλθόντες ἐπὶ τὰς τελευταίας δύο καὶ μόνας ἡμέρας, αὐτὰς ὑπερτιθέντες τήν τε παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον, μέγα τι καὶ λαμπρὸν ποιεῖν νομίζουσιν, ἂν μέχρι τῆς ἕω διαμείνωσιν, οὐκ οἶμαι τὴν ἴσην ἄθλησιν αὐτοὺς πεποιῆσθαι τοῖς τὰς πλείονας ἡμέρας προσηοκηκόσι. Auch Epiphanius Expos. fid. c. 21 berichtet uns, daß während des 6tägigen Passahfastens *οἱ σπουδαῖοι διπλᾶς καὶ τριπλᾶς καὶ τετραπλᾶς ὑπερτίθενται καὶ ὅλην τὴν ἑβδομάδα τινὲς ἄχρι ἀλεκτρυόνων κλαγγῆς, τῆς κυριακῆς ἐπιφωσκούσης.* Vgl. Apostol. Constit. V, 19, 2: *ἀπὸ δὲ ἑσπέρας πέμπτης μέχρις ἀλεκτοροφωνίας ἀπονηστιζόμενοι*, vgl. 18, 2.

1) Vgl. auch h. 50, 3: *λαμβάνομεν δὲ τὸ πρόβατον ἀπὸ δεκάτης, ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιγνόντες διὰ τὸ ἰῶτα.*

reden, die mit seinem Namen verknüpft ist. Das Fasten soll stattfinden *οὐ κατὰ τὸ ἔθος τοῦ προτέρου λαοῦ, ἀλλὰ κατὰ καινὴν διαθήκην, ἣν ἔθηκα ὑμῖν* (S. 107, 23 f.). Schwartz schließt diesen Satz nach Ausmerzung des Sacharjastückes direkt an die Worte an: *καὶ ποιεῖτε ἐν ταῖς ἡμέραις ἐν αἷς νηστεύετε καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν σαββάτων ἀεί* (S. 107, 9) und erinnert an die Lehre der Didache c. 8, 1: *αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.* Aber es handelt sich hier gar nicht um die Verschiedenheit in den Tagen, sondern um die Verschiedenheit in der Art des Fastens, denn es heißt: *ἵνα νηστεύητε ὑπὲρ αὐτῶν τὴν τετάρτην, διότι τὴν τετάρτην ἤρξαντο ἀπολέσαι ἑαυτοὺς ἐμὲ συλλαβόντες ..... καὶ πάλιν αὖ τὴν παρασκευὴν νηστεύετε ὑπὲρ αὐτῶν διότι ἐν αὐτῇ ἐσταύρωσαν ἐμὲ ἐν μέσῳ τῆς ἑορτῆς αὐτῶν τῆς τῶν ἀζύμων* (S. 107, 25 ff.). Hier erfahren wir die Motive des Fastens, dahin lautend, daß an diesen beiden Tagen gefastet werden soll um der Juden willen, welche schwere Schuld auf sich geladen haben. Das verknüpft diese Sätze mit den Einleitungsworten des Auferstandenen, die Apostel sollen nicht um seinetwillen fasten, sondern, wie sie es in den Tagen der Leidenswoche um der Brüder willen getan, soll es auch in Zukunft gehalten werden am Mittwoch und am Freitag. Diese Beschränkung auf die beiden Stationstage ist unbedingt auffällig, denn niemand wird zunächst vermuten können, daß unter „diesen Tagen" (S. 107, 6), nachdem die Tage der Passion von Mittwoch an eingehend geschildert sind, nur diese beiden Tage verstanden werden sollen. In dem Abschnitt selbst wird die Praxis auf die andern Tage der Passion nicht übertragen, denn zusammenfassend heißt es S. 108, 2: *ὑμεῖς δὲ συνεχῶς νηστεύετε ταύτας ἀεὶ τὰς ἡμέρας.* Also hier ist scheinbar nur vom Wochenfasten die Rede, nicht vom Passionsfasten, das doch das eigentliche Thema bilden sollte. Aber ist in der Didaskalie das Fasten am Mittwoch ein Stationsfasten im gewöhnlichen Sinne? Wir wissen leider nicht, wie in der Didache das Fasten an den beiden Stationstagen motiviert war. Auch bei Tertullian erfahren wir nichts Näheres, nur de jejun. c. 10 begründet er die Fastenvorschrift an der quarta sabbati et sexta bis zur neunten Stunde mit dem Satze: Venit enim de exitu

domini. . . . . Itaque in eam usque horam celebranda pressura est in qua a sexta contenebratus orbis defuncto domino lugubre fecit officium, ut tunc et nos revertamur ad iocunditatem, cum et mundus recepit claritatem. Das bezieht sich also auf das Fasten am Freitag, die Motivierung des Fastens am Mittwoch fehlt. Genaueres erfahren wir bei Petrus von Alexandrien aus seinem Buche über das Passah: *οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προστέταχται, τὴν μὲν τετράδα διὰ τὸ γινόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ κυρίου, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* (vgl. Routh, Reliq. sacr. [2] IV p. 45). Dies bezeugt auch Augustin für das Abendland ep. 36 c. 13: Cur autem quarta et sexta maxime ieiunet ecclesia, illa ratio reddi videtur, quod considerato evangelio ipsa quarta sabbati . . . . . consilium reperiuntur ad occidendum dominum fecisse Iudaei. Die besondere Motivierung wird also auf die evangelische Erzählung zurückgeführt [1], und Petrus von Alex. beruft sich dafür auf die *παράδοσις*. Schwartz, Ostert. S. 113 sieht darin freilich eine orthodoxe Korrektur, sicherlich verleitet durch die Angaben der Didaskalie [2]. Aber liegt die Korrektur nicht vielmehr bei der Didaskalie? Mittwoch war ja gegen alle Überlieferung der Evangelien zum Tage der Gefangennahme bestimmt worden und die in der Kirche geltende Tradition willkürlich auf Montag verlegt, um diesen Tag für die Passion zu

1) Natürlich ist bei Clemens Alex. diese Motivierung spiritualisiert, da die evangelische Geschichte für den Gnostiker nur *αἰνίγματα* für die höhere Erkenntnis bildet. Vgl. Strom. VII, 75, 2 f.; III, p. 54 ed. St.: *οἶδεν αὐτὸς καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω. ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι.* Beachtenswert ist, daß Clemens die planetarischen Tagesbezeichnungen für seine allegoristische Deutung benutzt. 2) Ob die Motivierung für Mittwoch von Anfang an dieselbe gewesen ist, braucht man nicht anzunehmen. Ursprünglich kam es wohl mehr darauf an, an Stelle der beiden jüdischen Fasttage zwei christliche Wochenfasttage zu setzen. Beim Freitag stellte sich die Beziehung zur Leidensgeschichte von selbst ein, beim Mittwoch war sie schon gesuchter. Man nahm vielleicht zunächst diesen Tag, da Montag und Donnerstag ausschieden, also nur Dienstag und Mittwoch übrig blieben.

reklamieren. Dort finden wir nun tatsächlich lang und breit die Geschichte von der Beratung der Priester und Ältesten im Palaste des Hohenpriesters Kaiphas und von der Verhandlung mit dem Verräter Judas erzählt (S. 110, 23 ff.). Wir brauchen mithin diese Erzählung nur an ihren alten Platz zu versetzen und wir haben die ursprüngliche Motivierung vor uns. Aus dem *συμβούλιον ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ κυρίου* ist einfach die *προδοσία*, d. h. die Gefangennahme Jesu selbst geworden. Der Verfasser der Apost. Constit. hat die Dichtung der Didaskalie als Geschichte übernommen, wenn er den Tag des bösen Rates ebenfalls auf Montag verlegt[1], aber er bemüht sich, damit die evangelische Überlieferung in Einklang zu bringen, wenn er fortfährt: *καὶ τῇ τρίτῃ τοῦ σαββάτου παρέτεινεν ἡ σκέψις. τῇ δὲ τετράδι ὡρίσαντο σταυρῷ ἀνελεῖν αὐτόν*, und wenn er die Passahmahlzeit auf die *πέμπτη* (vgl. V, 14, 6) verlegt. Trotzdem folgt er der Didaskalie wieder in c. 14, 20: *τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν*[2], *τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος*, um sich VII, 23, 2 von neuem zu korrigieren: *ἦ τετράδα καὶ παρασκευήν, ὅτι τῇ μὲν τετράδι ἡ κρίσις ἐξῆλθεν ἡ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰούδα χρήμασιν ἐπαγγειλαμένου τὴν προδοσίαν.* Man sieht, wie die älteren und jüngeren Teile der Apostol. Constit. nicht miteinander übereinstimmen. Haben wir nun die ursprüngliche Motivierung wieder hergestellt, so fällt die in der Didaskalie vorgetragene von selbst fort, denn die Lösung fällt uns einfach dadurch in den Schoß, wenn wir erkennen, daß die Motivierung von Freitag auf Mittwoch übertragen ist. Nach der evangelischen Überlieferung war der Herr in der Freitagnacht gefangen, dort stand ursprünglich die Motivierung, die wir jetzt für den Mittwoch lesen: „Denn als unser Herr und Meister mit uns das Passah gegessen hatte, wurde er nach jener Stunde von Judas verraten, und sofort fingen wir an, traurig zu sein, weil er von uns weggeführt worden war" (S. 110, 19). Deshalb berufen die Apostel sich auf ihr eigenes Fasten: *καθὼς καὶ ἡμεῖς ἐποιήσα-*

1) Vgl. V, 14, 1: *Ἤρξαντο γὰρ τὴν κατὰ τοῦ κυρίου βουλὴν ποιεῖσθαι δευτέρᾳ σαββάτων.* 2) Hat der Verfasser absichtlich die Worte unbestimmt gelassen? Denn wer nicht genau aufpaßt, kann darunter auch den Verrat des Judas bei der Versammlung am Mittwoch verstehen.

μεν ἐν τῷ πάσχειν τὸν κύριον (S. 105, 25). Passah war aber im eigentlichen Sinne nur der Freitag, die anderen Tage konnten erst nachträglich zu Passahtagen gestempelt werden, als man die Dauer des Fastens verlängerte. Wäre wirklich aber Mittwoch ein besonderer Passionstag gewesen, so hätte er in der zusammenfassenden Darstellung über das 6tägige Passahgebot eine ganz andere Stellung einnehmen müssen. Dort aber lesen wir S. 111, 31 ff.: „Darum sollt ihr vom zehnten an, das ist der Montag unter den Tagen des Passah, fasten und nur Brot, Salz und Wasser in der neunten Stunde[1] genießen bis zum Donnerstag; Freitag und Sonnabend aber sollt ihr gänzlich fasten und gar nichts genießen. Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Vorlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonnabend folgt, und dann brecht euer Fasten. Denn also haben auch wir gefastet, als unser Herr litt, zum Zeugnis für die drei Tage." Wiederum hören wir nur von einem Fasten, als der Herr litt. Das waren aber nicht die Tage bis Donnerstag, sondern in erster Linie der Freitag und, um das Zeugnis für die drei Tage abzulegen, der Sonnabend als der Ruhetag des Herrn, wie ausdrücklich bemerkt wird (S. 112, 33). Der Mittwoch ist in den Hintergrund getreten, da an ihm nur ein Halbfasten stattfindet, indem bei

1) In den Apost. Constit. V, 18, 1 lautet die Bestimmung: *Ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας μέχρι τῆς παρασκευῆς καὶ σαββάτου, ἓξ ἡμέρας, μόνῳ χρώμενοι ἄρτῳ καὶ ἁλὶ καὶ λαχάνοις καὶ ποτῷ ὕδατι.* Epiphanius h. 75, 6, 2 nimmt ebenfalls auf diese Bestimmung der Didaskalie Bezug: *καὶ περὶ τῶν ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα πῶς παραγγέλλουσι, μηδὲν ὅλως λαμβάνειν ἢ ἄρτου καὶ ἁλὸς καὶ ὕδατος.* Er vergißt aber ebenso wie der Verfasser der Apost. Const. zu bemerken, daß diese Bestimmung eigentlich nur die 4 ersten Fasttage bis Donnerstag betrifft. Daß bis zur neunten Stunde an den beiden Stationstagen gefastet wurde, berichtet Epiph. Exp. fid. 21: *τετράδι δὲ καὶ [ἐν] παρασαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης.* In den Apost. Constit. V, 18, 1 ist diese Vorschrift in bezug auf das Osterfasten am Freitag und Sonnabend etwas erweicht: *τὴν μέντοι παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον ὁλόκληρον νηστεύσατε, οἷς δύναμις πρόσεστιν τοιαύτη, μηδενὸς γευόμενοι μέχρις ἀλεκτοροφωνίας νυκτός· εἰ δέ τις ἀδυνατεῖ τὰς δύο συνάπτειν ὁμοῦ, φυλασσέσθω κἂν τὸ σάββατον.*

der Mahlzeit um 3 Uhr nur Brot mit Salz und Wasser genossen wird. Freitag und Sonnabend sind durch Vollfasten ausgezeichnet.

Nun wird aber dieser alte Usus des Fastens um Christi willen von den Aposteln in der Person des Auferstandenen bekämpft. Es wird ihnen ausdrücklich bezeugt, daß sie dies um der Brüder willen getan haben, und es wird dieselbe Forderung für Mittwoch und Freitag an die Gläubigen gerichtet (S. 107, 8 f.). Gleich zu Anfang wird dies aber für das Passah des Herrn behauptet: *διὰ τοῦτο, ὅταν νηστεύητε, εὔχεσθε καὶ παρακαλεῖτε ὑπὲρ τῶν ἀπολλυμένων* (S. 105, 24). Diese Verlorenen sind die Brüder aus dem Volke Israel. Wiederum scheint der Herr in der Instruktionsrede dieses Gebot auf das Stationsfasten am Mittwoch und Freitag zu beschränken: „Ihr aber sollt an diesen Tagen beständig fasten, allezeit, und besonders diejenigen, die aus den (heidnischen) Völkern stammen. Weil nämlich das (auserwählte) Volk nicht gehorchte, habe ich sie befreit von der Blindheit und von dem Irrtum der Idole und habe sie aufgenommen, daß durch euer Fasten und das Fasten derjenigen, die aus den Heidenvölkern stammen, und durch euren Dienst in diesen Tagen, indem ihr betet und bittet für den Irrtum und den Untergang des Volkes, euer Gebet und eure Bitte vor meinem Vater im Himmel angenommen werde, als ob es (wie) aus einem Munde von allen Gläubigen auf Erden käme, und ihnen alles, was sie an mir getan haben, vergeben werde. Darum habe ich auch zuvor euch im Evangelium gesagt: ‚Betet für eure Feinde', und wohl denen, die über das Verderben der Ungläubigen trauern" (S. 108, 2 ff.).

Die Apostel übertragen dies sofort auf das Osterfasten, wenn sie das Geheiß Jesu also interpretieren: „Darum sollt ihr wissen, liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begingen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben. Denn wenn sie euch auch hassen, so müssen wir sie doch Brüder nennen, denn es stehet für uns im Jesaias also geschrieben (Jes. 66, 5). . . . . Für sie also und für das Gericht und Verderben des Landes müssen wir fasten und trauern, damit wir uns freuen und fröhlich sein können in der zukünftigen Welt" etc. (S. 108, 15 ff.). Es folgt eine längere Digression in Form einer Zusammenstellung von Prophetenstellen, besonders aus Jesaias, die einerseits auf die Verstocktheit und den Un-

glauben des Volkes hinweisen, anderseits auf die Bekehrung der Heiden, die im Schatten des Todes saßen, über die aber ein großes Licht durch die Erscheinung Jesu Christi aufgegangen ist. Wiederum schließt dieser Passus mit der Aufforderung (S. 110, 10 f.): *διὰ τοῦτο οὖν νηστεύετε καὶ παρακαλεῖτε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοῦ πάσχα ἡμέραις, ἵνα διὰ τῶν ὑμετέρων εὐχῶν καταξιωθῶσι τῆς ἁγίου καὶ ἐπιστραφῶσιν πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

Daß diese Ausführungen mit einer Abhandlung über das Passah nur in einem losen Konnex stehen, wird man mir wohl zugestehen, ebenso ist m. E. klar, daß sie nicht ad hoc von dem Verfasser fabriziert sind. Er muß sie irgendwie in dem liturgischen Gottesdienste vorgefunden haben.

Da erhebt sich die Frage, ob solche Gedanken an den gewöhnlichen Stationstagen, insbesondere am Mittwoch, die Fastenden beherrschten. Das möchte ich zunächst bezweifeln. Ganz anders wird die Situation, wenn wir an das Osterfasten denken, wie es in feierlicher Form an den beiden Haupttagen am Freitag und Sonnabend stattfand. Sie waren nicht nur Tage des Vollfastens, sondern fanden ihren Abschluß in einer gottesdienstlichen Versammlung in der Nacht vom Charsamstag auf Sonntag. Deshalb die Aufforderung, schlaflos zu bleiben und die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung des Evangeliums und der Propheten bis zum Momente der Auferstehung zu verbringen, wo das Fasten gebrochen wird und die Freudenzeit die Trauerzeit des Passah ablöst. Hier wird nun direkt gesagt: „Denn also haben auch wir gefastet, als unser Herr litt, zum Zeugnis für die drei Tage, und waren wach und beteten und flehten wegen des Verderbens des Volkes, weil sie in der Irre gingen und unsern Heiland nicht bekannten. Also sollt auch ihr beten, daß nicht der Herr ihrer Schuld gedenke bis zum Ende, wegen der Hinterlist, die sie unserm Herrn gegenüber gezeigt haben, sondern daß er ihnen Gelegenheit zur Reue, Bekehrung und Vergebung ihrer Gottlosigkeit gebe“ (S. 112, 3 ff.). Noch näher umgrenzt wird die Zeit der *ἀγρυπνία* durch die folgenden Worte: „Ganz besonders also ziemt sich für euch das Fasten am Freitag und Sonnabend und auch das Aufbleiben und Wachen am Sonnabend und das Vorlesen der Schriften und Psalmen und Gebet und Flehen

für diejenigen, die gesündigt haben, und die Erwartung und Hoffnung der Auferstehung unseres Herrn Jesu bis zur dritten Stunde in der Nacht, die auf den Sonnabend folgt“ [1] (S. 112, 17 ff.). Ed. Schwartz, Ostertaf. S. 107 weist darauf hin, daß hier das Gebet nicht für die Juden gehalten werden soll, sondern ganz allgemein für die, welche gesündigt, und beruft sich dafür auf eine Stelle bei Chrysostomus: *ἂν οὖν ἔρηταί σε Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην τίνος ἕνεκεν νηστεύεις, μὴ εἴπῃς ὅτι διὰ τὸ πάσχα, μηδὲ ὅτι διὰ τὸν σταυρόν, ἐπεὶ πολλὴν αὐτῷ δίδως τὴν λαβήν· οὐ γὰρ διὰ τὸ πάσχα νηστεύομεν οὐδὲ διὰ τὸν σταυρόν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἁμαρτήματα τὰ ἡμέτερα, ἐπειδὴ μέλλομεν μυστηρίοις προσιέναι.* Aber diese Stelle ist keineswegs beweiskräftig, denn der Gedanke, beim Passah von dem Leiden Christi ganz zu schweigen, ist doch nur eingegeben, um einer Verhöhnung ihres gekreuzigten Gottes von seiten der Juden und Heiden zu entgehen, aber solches konnte wohl ein Redner seinen Zuhörern für den Augenblick suggerieren, aber niemals hat die christliche Kirche ihr österliches Fasten derartig entwertet. Das Skandalon vom Kreuze war doch ihr siegreiches Panier! Unter den Sündern, für die gebetet werden soll, versteht der Verfasser der Didaskalie nicht die Sünder unter den Christen, sondern die Juden, ohne sie direkt zu nennen, da sie vorher genügend gezeichnet sind. Ihre Sünde besteht in dem Ungehorsam gegen Gott, in dem Unglauben, so daß auf sie der Spruch des Jes. 65, 2. 3 angewendet wird: „Ich habe meine Hand den ganzen Tag ausgestreckt nach dem ungehorsamen Volke, aber sie widerstreben und wandeln auf einem Wege, der nicht gut ist, sie gehen ihren Sünden nach, ein Volk, das vor mir Zorn erregt“ [2]

---

1) Ich will damit nicht ableugnen, daß an den Wochengottesdiensten, die an diesen beiden Tagen stattfanden, der Juden in den Gebeten gedacht wurde, wie auch an den gewöhnlichen Sonntagen der Gedanke an die Auferstehung die Stimmung beherrschte. Diese Wochengottesdienste fanden in der neunten Stunde, d. h. 3 Uhr nachmittags nach Ablauf des Fastens statt. Vgl. Epiphanius Exp. fid. c. 21: *Ἀντὶ δὲ τῶν πρὸς τὴν ἑνάτην συνάξεων τετράδων καὶ προσαββάτων*, doch vorher: *συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθετσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, τετράδι καὶ προσαββάτῳ καὶ κυριακῇ.* Epiph. denkt dabei wieder an Bestimmungen der Didaskalie. 2) Der Gedanke der Trauer über den Unglauben der Juden ist auch in den Apost. Const. V, 14, 20 verarbeitet: *δεῖ οὖν πενθεῖν ὑπὲρ αὐτῶν, ὅτι ἐλθόν-*

(S. 109, 9 f.). Ihre Sünde tritt in der ganzen Schwere gerade in den Passionstagen vor die Augen der Christen. Um dies noch krasser ins Licht zu stellen, ist die ganze Passionsgeschichte tendenziös gefärbt, indem alle Schuld den Juden aufgebürdet wird. Schon am Mittwoch, dem Tage der Gefangennahme, haben sie begonnen, ihre Seelen zu verderben (S. 107, 26), ja „sie galten Gott als solche, die am Montag ihn ergriffen hatten, weil sie am Montag sich beraten hatten, ihn zu ergreifen und zu töten, und sie vollendeten ihre Übeltat am Freitag" (S. 111, 25 f.). Darum heißt es S. 112, 31: „Fastet also am Freitag, denn an ihm tötete das Volk sich selbst, das unsern Heiland kreuzigte." Selbst Pilatus wird entschuldigt, daß „er, der Heide und Fremdling, keinen Gefallen an den Taten ihrer Schlechtigkeit hatte, sondern nahm Wasser, wusch seine Hände und sprach: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Mannes. Das Volk aber antwortete und sprach: Sein Blut über uns und unsere Kinder" (S. 112, 11 ff.). Die Juden haben Jesum gekreuzigt (S. 106, 16); nicht Pilatus, sondern „Herodes gab Befehl, daß er gekreuzigt würde" (S. 112, 16). Diese furchtbare Schuld hat den „Untergang des Volkes" (S. 108, 9), „das Gericht und Verderben des Landes" (S. 108, 22) zur Folge gehabt. Mag die judenfeindliche Stimmung, die sich hier dokumentiert gegenüber der sonstigen brüderlichen Gesinnung, aus dem Petrus-Evangelium geflossen sein, so muß ich doch fragen, ob nicht diese Stimmung in erhöhtem Maße in der jährlichen Passionszeit zum Durchbruch kommen mußte, wo die versammelte Gemeinde das Gedächtnis an den Gekreuzigten feierte und das schreckliche Todesleiden mit durchlebte. Wie mußten demgegenüber die gewöhnlichen Stationstage verblassen! Jeden Sonntag feierten die Christen die Auferstehung ihres Herrn, wie ganz anders aber begingen sie das Jahresfest am Ostertage! Deshalb werden m. E. die Gebete und Bitten für die Juden in erster Linie in der Passionszeit stattgefunden haben, hatte doch der Herr selbst den Untergang des Volkes im Angesichte seines Todes geweissagt (Luc. 23, 28 f.). Dort in dem Gottesdienste der Ostervigilie haben sie ihren Ur-

---

τος τοῦ κυρίου οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπεσείσαντο τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ, ἀναξίους κρίναντες ἑαυτοὺς σωτηρίας. Das bezieht sich auf Didask. S. 108, 28 ff.

sprung gehabt und sind die Prophetenstellen, wie sie S. 108, 35 ff. zusammengestellt, m. E. vorgelesen. Von hier hat der Verfasser der Didaskalie die Gedanken der Trauer und der Fürbitte für die Juden auf die gewöhnlichen Stationstage übertragen. Wir dürfen aber daraus durchaus nicht den Schluß ziehen, als ob diese Observanz in der ganzen Kirche die herrschende gewesen ist. Schon die Polemik des Auferstandenen gegen das Fasten um seinetwillen deutete uns an, daß letztere Motivierung die gewöhnliche gewesen ist. Jene gegensätzliche Motivierung konnte nur in einer Kirchenprovinz auftauchen, in welcher das Judentum noch einen bedeutenden Faktor bildete, wo Heidenchristen und Judenchristen miteinander in brüderlicher Gesinnung verkehrten.

Wie hätte man auch in der Ostervigilie überall die Judenchristen dergestalt apostrophieren können: „Euch aber, die ihr aus dem (auserwählten) Volke an Jesum gläubig geworden seid, sagen wir: Lernet, wie euch die Schrift bezeugt und spricht: ‚Sie sahen ein großes Licht!'" (S. 109, 27 f.). Wie vertraut muß der Verfasser mit den Lebensverhältnissen der Juden gewesen sein, wenn er uns als einziger christlicher Schriftsteller die Kunde überliefert, daß die Juden bis auf seine Zeit am 9. Ab sich versammeln, die Klagelieder des Jeremias lesen, heulen und wehklagen (S. 113, 32)! Es handelt sich um die Wehklage der Juden über die Zerstörung Jerusalems durch Titus, die nach rabbinischer Tradition am 9. Ab, an einem Sonnabend, erfolgt war (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I^3, 631, Anm. 115). Freilich versteht der Verfasser dies dahin, daß die Juden um Christus trauern, die Zahl 9 nämlich weise auf ⊖ und ⊖ auf θεός, er konstatiert: „Um Gott also erheben sie Klage, um Christus, der gelitten hat, indessen um Gottes, unseres Erlösers willen, über ihre Seelen und über ihr Verderben" (S. 113, 34 f.), und er fordert die Gemeinde auf: „Darum sollt auch ihr um sie trauern am Sabbat des Passah bis zur dritten Stunde der kommenden Nacht" (S. 114, 1). Da haben wir den urkundlichen Beweis, daß die Fürbitten für die Juden in der Ostervigilie ihre liturgische Ausprägung erhalten hatten. Das war eben nur in einer Provinzialkirche mit starker jüdischer Bevölkerung möglich, und infolgedessen ist auch das Fasten und die Trauer über die Juden ein Provinzialbrauch gewesen. Ich kann darin nicht

einen Niederschlag von Observanzen und Anschauungen erblicken, die in zahlreichen Gemeinden verbreitet gewesen seien. Wäre das wirklich der Fall gewesen, hätte es nicht eines so umfangreichen Beweisapparates bedurft. Die Observanz arbeitet kürzer und bestimmter[1]. Darum war es m. E. ein Mißgriff, wenn Schwartz, Ostertaf. S. 109 in der von den Audianern benutzten abweichenden Rezension der Didaskalie die älteste Motivierung des Passahfastens gefunden zu haben glaubte. Hier las Epiphanius h. 70, 11 folgendes Gebot der Apostel: ὅταν ἐκεῖνοι (sc. Ἰουδαῖοι) εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε[2], ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν. καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι, τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν (Exod. 12, 8), ὑμεῖς εὐωχεῖσθε. Die Audianer haben sich scheinbar für ihre Observanz, an dem Passah der Juden zu fasten, auf diese apostolische Verordnung berufen. Epiphanius, der sonst so günstig das Werk beurteilt, will diese Vorschrift nicht gelten lassen. Denn es könnte der Fall eintreten, daß die Juden die ἄζυμα am Sonntag feiern. Sie könnten dann ἐπιφωσκούσης τῆς κυριακῆς ἑσπέρας, d. h. am Abend des Sabbat das Passahlamm schlachten, während dies nach der ἑσπέρα des Sabbat nicht mehr möglich. Gesetzt nun, sie hätten in der Sabbatnacht das Passahmahl genossen und befänden sich im Zustande der

1) Der Verfasser, welcher mit der Buchstabenzahl Θ operiert, ist derselbe, welcher in dem von Schwartz beanstandeten Abschnitt den zehnten Tag des Passahmonats mit dem Anfangsbuchstaben des Namens Jesu in Verbindung brachte. 2) Also auch in dieser Rezension wird die Sitte des Fastens und der Trauer über die Juden empfohlen. Aus der Didaskalie ist sie in die Apost. Const. übergegangen: παρήγγειλεν οὖν ἡμῖν αὐτὸς νηστεύειν τὰς ἓξ ἡμέρας ταύτας διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων δυσσέβειαν καὶ παρανομίαν, πενθεῖν αὐτοὺς καὶ ὀδύρεσθαι παρακελευσάμενος ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτῶν (IV, 14, 20). Epiphanius hat in seiner Didaskalie diese Bestimmungen gelesen, aber nirgends davon Gebrauch gemacht. Ohne Zweifel war ihm die Instruktionsrede des Auferstandenen über das Fasten ‚nicht um seinetwillen' bekannt, aber er hat sie nach einer andern Seite hin umgebogen, wenn er Exp. fid. 21 schreibt: Καὶ οὐχ ἵνα χάριν ποιήσωμεν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν πεπονθότι, ἡ νηστεία ἡμῖν προστέτακται, ἀλλ' ὅπως ὁμολογήσωμεν εἰς ἡμῶν σωτηρίαν τὸ τοῦ κυρίου πάθος, ὃ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτὸς ἀνεδέξατο, καὶ ὅπως ὑπὲρ τῶν ἡμῶν ἁμαρτιῶν αἱ νηστεῖαι ἡμῖν εὐλόγιστοι θεῷ γένωνται. In der Kirche des Epiph. waren also Fürbitten für die Juden unbekannt.

Freude, müßten die Christen am Sonntag trauern; das wäre aber gegen die Verordnung der Apostel selbst in der Didaskalie: *Ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν κυριακῇ ἐπικατάρατός ἐστι τῷ θεῷ*. Wie nun diese Bestimmung nach Schwartz den Nagel auf den Kopf treffen soll, ist mir schleierhaft. Das Passah wäre für die Juden das Fest der nationalen Freude und des nationalen Stolzes gewesen, dem hätten die Christen das Trauerfasten entgegengestellt. Umgekehrt hätten die Mazzot schon im A. T. (Deut. 16, 3) als Brot des Elendes [*ἄρτος κακώσεως*, לחם עני] gegolten; wenn die Juden es essen mußten, freuten sich die Christen bei der Agape, die das Fasten bricht, des erstandenen Messias (Schwartz, Osterbetr. S. 18).

Mit Recht hat bereits Holl[1] bemerkt, daß die Auffassung der jüdischen Stimmung, d. h. die Zerlegung der Festempfindung in die Freude der Passahfeier und die Trauer der Mazzottage, mit den Tatsachen in Widerspruch stehe. Für die Juden sei die ganze Passahzeit einschließlich der Mazzottage ein einheitliches Fest des völkischen Hochgefühls gewesen[2]. Der Verfasser der Didaskalie habe sich seine Vorstellung vom Passah erst auf Grund der christlichen Ostersitte zurechtgemacht. Auch ich halte es für vollkommen verfehlt, dahinter Gedanken der urchristlichen Zeit zu wittern. Im übrigen kann man die These ruhig akzeptieren, daß das christliche Passah aus dem jüdischen heraus-

1) Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Sitz. d. Ak. d. Wiss. 1916, S. 852, Anm. 5. 2) Freilich soll nach Tertullian adv. Iud. c. 10 diese Festfreude in Trauer seit der Kreuzigung Christi verwandelt sein und die captivitas und dispersio der Juden die Folge gewesen sein: Hoc enim et Moyses initio primi mensis novorum facturos vos prophetavit, cum omne vulgus filiorum Israel ad vesperam agnum esset immolaturum et hanc sollemnitatem diei huius, di est paschae azymorum, cum amaritudine manducaturos praecanebat et adiecit pascha esse domini, id est passionem Christi. Quod ita quoque adimpletum, est ut prima die azymorum interficeritis Christum, et ut prophetiae implerentur, properavit dies vesperam facere, id est tenebras efficere, quae media die factae sunt, atque ita dies festos vestros convertit deus in luctum et cantica vestra in lamentationem. Post passionem enim Christi etiam captivitas vobis et dispersio obvenit, praedicta ante per spiritum sanctum. Aus solchen Gedanken sind wohl die Fürbitten für die Juden geflossen.

gewachsen sei, aber das wäre niemals der Fall gewesen, wenn nicht die evangelischen Berichte der Leidensgeschichte so aufs innigste mit dem Passah der Juden zusammengehangen hätten. Weshalb solche jährlichen Erinnerungsfeste, die ein historisches Ereignis feiern, immer etwas Gemachtes und Gezwungenes haben (Schwartz, Osterbetr. S. 19), kann ich nicht einsehen. Gemacht und gezwungen sind nicht die evangelischen Berichte, sondern die Ausführungen der Didaskalie. Oder würde Schwartz die Behauptung, daß der jüdische Sabbat von Anfang an als Trauertag gedacht worden sei, ebenfalls als urchristlich akzeptieren? Es ist doch ein starkes Stück, wenn der Verfasser das besondere Fasten am Charsamstag mit dem Hinweis begründet, daß Moses durch den heiligen Geist resp. Gott alles vorauswußte, was das Volk seinem Sohne und seinem Geliebten Jesus Christus antun wollte, deshalb habe er die Juden zuvor mit immerwährender Trauer gebunden, indem er sie absonderte und ihnen den Sabbat auferlegte (S. 112, 35 ff.). Aus der Trauer der Christen um sie ist mit einem Schlage die Trauer der Juden um ihr eigenes Verderben geworden, wenn der Text fortfährt: „Denn sie haben die Traurigkeit verdient, weil sie ihr Leben verleugneten und an ihren Lebensspender die Hand anlegten und ihn dem Tode überlieferten. Darum hat er schon zuvor von da an die Trauer um ihr Verderben ihnen auferlegt" (S. 113, 7 ff.). Wiederum bringt der Verfasser, um sein Fundlein an den Mann zu bringen, ein ausführliches Raisonnement über die jüdischen Sabbatgebräuche und beantwortet die von ihm selbst aufgeworfene Frage: „Wer also bezeugt es, daß der Sabbat für sie Trauer ist?" mit der Berufung auf Sach. 12, 12. 13. Man weiß nicht, ob man sich mehr über die Kühnheit der Auslegung oder über die Ungeniertheit in der Umkehrung des wirklichen Tatbestandes wundern soll. Jedenfalls war es ein gewagtes Spiel, so etwas einem Publikum aufzutischen, das ja die jüdische Sabbatfeier lebendig vor Augen hatte. Der Verfasser wollte mit aller Gewalt das Fasten am Charsamstag als Trauer für die Juden motivieren, obwohl ihm bewußt war, daß in den Augen der Christen das Fasten in Rücksicht auf die Grabesruhe beobachtet wurde[1] und im

1) Vgl. Apost. Const. V, 14, 20: *αὐτὸ δὲ νηστεῦσαι τὸ σάββατον, οὐχ ὅτι ὀεῖ τὸ σάββατον νηστεύειν, κατάπαυσιν δημιουργίας*

übrigen das Fasten an den gewöhnlichen Samstagen verboten war[1]. Da sieht man wieder an einem neuen Beispiel, wieviel man von der angeblichen Objektivität der Didaskalie zu halten hat. Auf Schritt und Tritt begegnet man den Spuren der tendenziösen Mache; deshalb ist die Didaskalie als Urkunde für die tatsächlichen Verhältnisse nur mit größter Vorsicht zu verwenden.

Bei dieser engen Verbindung des Osterfastens mit der Trauer und Fürbitte für die Juden ist es nicht verwunderlich, daß auch die Berechnung des Passahtermins noch von den Juden völlig abhängig ist; eine selbständige Berechnung auf Grund eines Osterzyklus gibt es nicht. Der 14. Nisan steht nach wie vor im Mittelpunkt. An zwei verschiedenen Stellen kommt der Verfasser auf die Fixierung des Termines zu sprechen. S. 110, 14ff. heißt es: *δεῖ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἐν ταῖς τοῦ πάσχα*[2] *ἡμέραις μετ' ἐπιμελείας ἐξετάζειν καὶ ποιεῖν τὴν νηστείαν ὑμῶν μετὰ πάσης σπουδῆς, ἄρχεσθε δὲ ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἀπὸ τοῦ λαοῦ τὸ πάσχα ἄγωσι, διότι φαγὼν μεθ' ἡμῶν τὸ πάσχα ὁ κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν εὐθέως μετὰ τοῦτο παρεδόθη ὑπὸ Ἰούδα καὶ εὐθέως ἠρξάμεθα λυπεῖσθαι διότι ἀπήρθη ἀφ' ἡμῶν.* Nach Schwartz, Ostertaf. S. 114 ist diese Vorschrift unvollständig, da aus dem Rat nicht zu ersehen wäre, in welchem Verhältnis der Beginn des Osterfastens und der Ostersonntag zum 14. Nisan der Juden, dessen Wochentag wechsele, stehen sollte. Wahrscheinlich sei die Regel für die Bestimmung der Tage gestrichen, da sie andern Abschnitten widersprach. — Der Grund dieser unpräzisen Angabe liegt aber m. E. darin, daß der Herr nicht am 14. Nisan, sondern bereits am 11. das Passah gegessen haben

ὑπάρχων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνο μόνον χρὴ νηστεύειν, τοῦ δημιουργοῦ ἐν αὐτῷ ἔτι ὑπὸ γῆν ὄντος. Vgl. VIII, 33, 2, wo die Ruhe am Sabbat und Sonntag als Gebot der Apostel Paulus und Petrus eingeführt wird. Solche apostolischen Machtsprüche verraten gegenteilige Observanzen.

1) Nach der Theorie der Didaskalie hätten die Christen jeden Samstag zu fasten, aber die Konsequenz wird nicht gezogen. (S. 112, 33). Über das Eindringen des Sabbatfastens von der abendländischen in die morgenländische Kirche vgl. jetzt Holl, l. c. S. 852ff.

2) Die Übersetzung *ἐν ταῖς ἡμέραις* kann nicht richtig sein, da es sich doch um die Nachforschung betreffs der *ἡμέραι τοῦ πάσχα* handelt, es muß *περὶ τῶν ἡμερῶν* heißen.

soll, und daß der Beginn des sechstägigen Fastens sogar auf den 10. Nisan verlegt wird. Hierbei muß die Urwoche der Leidenszeit das Vorbild abgeben, indem von Montag ab, der damals auf den 10. Nisan fiel und an dem nach dem mosaischen Passahgesetz der Einkauf der Passahlämmer stattfand, das Fasten beginnen soll. Das Passahfest wird auf die jüdische Monatsrechnung basiert, aber die Tage des christlichen Passah können doch nicht mit den Wochentagen der Urwoche regelmäßig übereinstimmen, da der 14. Nisan wechselt. Wochenfest und Monatsfest sind miteinander unvereinbar. Dessen ist der Verfasser sich wohl bewußt, wenn er S. 114, 10 f. schreibt: *Καθὰ οὖν ἐμάθετε ἡ τοῦ πάσχα τεσσαρισκαιδεκάτη, οὕτως τηρήσατε αὐτήν· οὐ γὰρ ὁ μὴν οὐδὲ ἡ ποστωία κατ' ἔτος ἐν τούτῳ συμπίπτει, διαφέρει δέ.* Wie sollen aber die Christen bei dieser Sachlage zu einem Wochenfest kommen? Wie ist es zu halten, wenn z. B. der 14. Nisan auf einen Mittwoch oder auf einen Sonntag fällt? Auf alle diese Fragen gibt der Verfasser keine Antwort. Der Begriff des *πάσχα ποιεῖν* kann nicht auf einen Tag, auf den 14. Nisan beschränkt sein, vielmehr muß die ganze Zeit vom 10. bis 14. Nisan mitgerechnet werden. Das sollen wohl die Worte besagen: *ἄρχισθε δὲ ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἀπὸ τοῦ λαοῦ τὸ πάσχα ἄγωσι* oder S. 114, 12 f.: *ὑμεῖς οὖν ὅταν ὁ λαὸς ποιῇ τὸ πάσχα, νηστεύετε.* Aber wie auf dieser Grundlage ein 6tägiges Wochenfasten herauskommt, bleibt ein Geheimnis des Verfassers; in der Praxis regelte sich dies ohne jede besondere Verfügung von selbst, d. h. man feierte Ostern an dem Sonntage der Woche, in welche der 14. Nisan fiel, und begann das Passah an dem Montag der betreffenden Woche. — Nicht besser fahren wir mit der von den Audianern benutzten Rezension der Didaskalie, aus der Epiphanius h. 70, 10 den Satz zitiert: *Ὑμεῖς μὴ ψηφίζητε. ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς· μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε.* Hier sind die Christen noch bestimmter wie in der jetzigen Überlieferung an die Berechnung der Juden gebunden: sie sollten die Passahfeier mit ihnen zugleich beobachten. Diese Verknüpfung geht sogar so weit, daß, selbst wenn die Juden das Passah falsch berechnen, dies sie nicht weiter bekümmern sollte[1]. Nach dem o. S. 669 zitierten Gebote könnte man schließen,

1) Vgl. Epiph. h. 70, 10: *Κἂν τε πλανηθῶσι μηδὲ ὑμῖν μελέτω.* Einen solchen falschen Ansatz hatte ja Jesus selbst erlebt, als er

daß die Bestimmung sich nur auf den 14. Nisan bezog, an dem die Christen trauern und fasten sollten, weil die Juden an diesem Tage den Herrn gekreuzigt, daß am folgenden Tage, wo die Juden das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote begannen, die Freudenzeit der Christen einsetzte. Dies ließe darauf schließen, daß in der ältesten Rezension des Textes der quartodecimanische Standpunkt, nur an einem Tage mit den Juden das Passah als Trauerfest über den Tod Jesu zu feiern, noch nicht vergessen war[1]. In unserer Rezension ist dies abgeschwächt, ohne daß an dessen Stelle eine bestimmte Vorschrift über das Verhältnis von Passahfasten zum Osterfest gesetzt ist. Gestrichen ist m. E. nichts, nur der Verfasser ist sich scheinbar nicht klar darüber gewesen, wie die Vorschrift lauten soll. Nur in einem Punkte lautet die Bestimmung dahin, *σπουδάζοντες, ὅπως τὴν ἀγρυπνίαν πληρώσατε μεσαζόντων τῶν παρ' αὐτοῖς ἀζύμων*, d. h. der Schluß des Fastens muß fallen mitten in das Fest der Ungesäuerten. Auch das stand zu lesen in der Didaskalie des Epiph. h. 70, 10: *φάσκουσι γὰρ τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσαζόντων τῶν ἀζύμων*. Auch ist die Kreuzigung Jesu auf Freitag verlegt in die Zeit *μεσαζόντων τῶν ἀζύμων* (S. 107, 35) mit Berufung auf Ps. 74, 4, da die Juden ihr Passah bereits drei Tage vorher durch den Betrug der Hohenpriester gefeiert hatten. Epiphanius kann, obwohl er sonst ja die Didaskalie als normative Schrift anerkennt, diese Bestimmung nicht voll und ganz akzeptieren. Er bemerkt dazu: *Οὐ δύναται δὲ τοῦτο πάντοτε γενέσθαι ἐν τῇ ψήφῳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ*. Nach Epiphanius muß das Passah

das gesetzliche Passah drei Tage zu früh feierte. Dann braucht man auch jetzt nicht ängstlich zu sein; vgl. o. S. 612 f. den Standpunkt des Tricentius. Selbst Epiphanius, der auf Grund der Didaskalie für das historische Faktum eintritt, Jesus habe das gesetzliche Passah mit den Juden drei Tage zu früh gefeiert, findet darin ein Zeichen der göttlichen Ökonomie: *ἡ δὲ οἰκονομία τῆς ἀληθείας ἀκριβέστατα πάντα ἡμῖν σωτηριωδῶς εἰργάσατο. ὅθεν καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ τὸ πάσχα τελειώσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος μετὰ τὸ βιβρωκέναι »ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμήσας«. καὶ ἐκεῖνο τὸ πάσχα τὸ Ἰουδαϊκὸν μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν, οὐκ ἄλλως ποιήσας, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς μετὰ τῶν ποιούντων ἴσως ποιήσας, ἵνα μὴ καταλύσῃ τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρώσῃ* (h. 51, 27).

1) Freilich kannte auch diese Rezension bereits die österliche Hebdomas, da nach Epiph. h. 70, 12 in dem von ihm benutzten Exemplare die *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* beginnen sollte *ἀπὸ δευτέρας σαββάτων*.

regelmäßig nach der ἰσημερία stattfinden, während er den Juden vorwirft, daß sie es zuweilen vor diesen Termin verlegen, so daß man in einem Jahre zwei Feste feiern müsse[1]. Seine Berechnung beruht auf folgendem Prinzip: *Ἐκ τριῶν γὰρ συνέστηκεν ὁ τοῦ πάσχα σύνδεσμος, ἔκ τε τοῦ ἡλιακοῦ δρόμου διὰ τὴν κυριακὴν καὶ τὸν μῆνα, ἔκ τε τοῦ σεληνιακοῦ δρόμου, διὰ τὸ κατὰ τὸν νόμον, ὅπως ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης τυθῇ τὸ πάσχα, ὡς εἶπεν ὁ νόμος. Οὔτε οὖν δύναται ἀχθῆναι, ἐὰν μὴ ὑπερβῇ ἰσημερία, ὅπερ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις οὐ φυλάσσεται, οὐδὲ ἀκριβῆ θέλουσι τοιαύτην ἐπιτελεῖν πραγματείαν· διέπεσε γὰρ παρ' αὐτοῖς καὶ ἡπάτηται τὰ πάντα* (h. 70, 11). Für die nähere Bestimmung ist aber neben der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* die ἑβδομάς maßgebend: *Κέχρηται* (sc. *ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία*) *γὰρ οὐ μόνον τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ, ἀλλὰ καὶ τῇ ἑβδομάδι τῇ κατὰ περίοδον ἀνακυκλουμένῃ ἐν τῇ τάξει τῶν τοῦ σαββάτου ἑπτὰ ἡμερῶν, ἵνα κατὰ τὰ ὑπὸ*

1) Vgl. h. 70, 11: *καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς διατάξεως τῶν ἀποστόλων, ὅτι δι' ὁμόνειαν, ὡς συνῆκται τοῦ λόγου ὁ σύνδεσμος, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν ἢ καὶ ἐπιτελῶσι μετὰ ἰσημερίαν, καθὼς κἀκεῖνοι ἄγουσι πολλάκις τε καὶ ἡμεῖς. Πάλιν δὲ πρὸ τοῦ τελεσθῆναι τὴν ἰσημερίαν, ὡς ἐκεῖνοι ἄγουσι ὅτε μόνοι ἄγουσιν· ἐὰν οὖν καὶ ἡμεῖς ἐπιτελέσωμεν, συμβέβηκεν ἡμῖν ἐν ἑνὶ ἐνιαυτῷ δύο πάσχα ἐπιτελέσαι, μετὰ ἰσημερίαν καὶ πρὸ ἰσημερίας, τῷ δὲ ἄλλῳ ἑξῆς ἐνιαυτῷ οὐδὲ ὅλως ἐπιτελέσωμεν πάσχα.* Dieses Argument hat Epiphanius aus älteren Quellen übernommen. Bereits Petrus von Alexandrien (Chronikon pasch.) und Anatolius scheinen es gegen die Juden ausgespielt zu haben (Euseb. h. e. VII, 32). Konstantin redet davon in seinem Briefe an die Kirchen über das Osterfest wie von etwas allgemein Bekanntem. Vgl. Euseb. Vita Constant. III, 18: *μηδὲν τοίνυν ἔστω ἡμῖν κοινὸν αὐτὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου .... κἂν τούτῳ τῷ μέρει τὴν ἀλήθειαν οὐχ ὁρῶσιν, ὡς δὴ κατὰ τὸ πλεῖστον αὐτοὺς πλανωμένους, ἀντὶ τῆς προσηκούσης ἐπανορθώσεως, ἐν τῷ αὐτῷ ἔτει δεύτερον τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν.* Auch der Verfasser der Apost. Constit. VII, 17, 1 fordert die Christen auf: *δεῖ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ... τὰς ἡμέρας τοῦ πάσχα ἀκριβῶς ποιεῖσθαι μετὰ πάσης ἐπιμελείας μετὰ τροπὴν ἰσημερινήν, ὅπως μὴ δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἑνὸς παθήματος μνείαν τοιῆσθε, ἀλλὰ ἅπαξ τοῦ ἔτους τοῦ ἅπαξ ἀποθανόντος, μηκέτι παρατηρούμενοι μετὰ Ἰουδαίων ἑορτάζειν* und ibid. 17, 3: *ὑμεῖς δὲ φυλάσσεσθε ἀκριβῶς τὴν ἰσημέριον τροπὴν τῆς ἐαρινῆς ὥρας, ἥτις γίνεται εἰκάδι δευτέρᾳ τοῦ δωδεκάτου μηνός, ὅς ἐστι Δύστρος· ἐπιτηροῦντες ἕως εἰκάδος πρώτης σελήνης, ὅπως μὴ ἐν ἑτέρᾳ ἑβδομάδι ἐμπέσοι ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης καὶ πλήνης γενομένης ἁγιοίᾳ δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐπιτελέσωμεν τὸ πάσχα.*

τοῦ κυρίου γενόμενα ⟨ὡς⟩ κατὰ τὸ πρωτότυπον εἴη ἡ ἀνάστασίς τε καὶ εὐωχία. καὶ κέχρηται οὐ μόνον τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης, ἀλλὰ καὶ τῷ δρόμῳ τοῦ ἡλίου, ἵνα μὴ ἐν ἑνὶ ἐνιαυτῷ δύο πάσχα ποιοῦντες ἐν τῷ ἑτέρῳ μηδὲ ἓν πάσχα τελέσωμεν. διὸ παρατηρούμεθα μὲν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην. ὑπερβαίνομεν δὲ τὴν ἰσημερίαν φέρομέν τε ἐπὶ τὴν ἁγίαν κυριακὴν τὸ τέλος τῆς συμπληρώσεως· λαμβάνομεν δὲ τὸ πρόβατον ἀπὸ δεκάτης (h. 50, 3, 2 f.). Die *ἁγία ἑβδομὰς τῆς ξηροφαγίας καὶ πάσχα* darf nicht vor IX lunae beginnen und nicht nach XVI lunae enden, der Termin liegt *ἀπὸ δεκάτης ἕως ἐπιφωσκούσης πεντεκαιδεκάτης, μεσαζούσης τῶν δύο δρόμων, νυκτός τε καὶ ἡμέρας* (h. 70, 12)[1]. Das eben beobachten die von den Aposteln in der Didaskalie gegebenen Vorschriften nicht. Deshalb sucht Epiphanius sie zu entschuldigen, daß sie die Aufforderung stellen, *μετὰ Ἰουδαίων τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν*, indem er die *ὁμόνοια* als das höhere Ziel hinstellt: *καὶ εἰ μετὰ τῶν ἐχθρῶν τοῦ Χριστοῦ ἐπιτελεῖν οἱ ἀπόστολοι προσέταξαν, ὡς οὗτοι διϊσχυρίζονται, πόσῳ γε μᾶλλον δι' ὁμόνοιαν μετὰ τῆς ἐκκλησίας χρὴ ἐπιτελεῖν, ἵνα μὴ τὴν ὁμόνοιαν χαράξωμεν τῆς ἐκκλησίας:* (h. 70, 11). Er macht aus der Not eine Tugend und imputiert den Anhängern der Didaskalie, daß sie *τὸν νοῦν τῶν ἀποστόλων καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐμφερομένου τοῦ ἐν τῇ Διατάξει* (c. 10) nicht richtig erfaßt haben, oder er schiebt dem Ausdrucke *ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς* den Sinn unter, als handele es sich nicht um Juden, sondern um Judenchristen. Diese *οἱ ἐκ περιτομῆς* = *οἱ ἀπὸ τῆς περιτομῆς εἰς τὴν ἐκκλησίαν μετελθόντες* sollen sein *ἀρχηγοὶ μετ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον καὶ εἰς τὸ συμπείθεσθαι τοῖς ἄλλοις εἰς τὸ μὴ ἄλλον ποιεῖν ἄλλως καὶ ἄλλον ἄλλοτε* (h. 70, 10). Man erkennt daraus, in welch arger Verlegenheit Epiphanius sich gegenüber dieser von ihm geschätzten Urkunde befindet. Irgendwelche speziellen Vorschriften über den Termin des Passah, abgesehen von den uns bekannten allgemeinen Andeutungen, scheint auch er nicht vorgefunden zu haben. Wir können daher vermuten, daß sie in ähnlicher Weise wie die Angaben des Epiphanius das 6tägige Fasten regelten und daß die Passahtage sich unmittelbar an das jüdische Passah

1) Vgl. ibid.: *οὐκέτι δὲ ἐπιφωσκούσης ἐξκαιδεκάτης οὔτε ἀπὸ ἐννάτης σελήνης δυνάμεθα τὴν ἀρχὴν ἔχειν ἢ τὸ τέλος.*

des 14. Nisan, teils nach vorn, teils nach hinten, anschlossen, während das kirchliche Passah (Ostern) nach Epiphanius stets hinter die *ἰσημερία* fiel. Das wäre der Beschluß der Konzilsväter von Nicäa gewesen, und deshalb rühmt er sie h. 70, 12: *Καὶ ἦν μὲν περὶ τούτου πολλὰ λέγειν, ὡς καλῶς ποιήσαντες οἱ πατέρες, μᾶλλον δὲ δι' αὐτῶν ὁ θεὸς κατώρθωσε τῇ ἐκκλησίᾳ τὸ πᾶν ἀκρίβασμα τῆς ἀληθείας τῆς πανσεβασμίου ταύτης ἑορτῆς καὶ πανηγίας, μετὰ ἰσημερίαν μὲν ποιεῖσθαι, ὅτε ὑπολίπτει ἡ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης κατὰ τῆς σελήνης ἡμέρας ψῆφος, οὐχ ἵνα ἐν αὐτῇ τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἐπιτελέσωμεν*[1]. Der Verfasser der Didaskalie, der vor dem Nicänischen Konzil lebte, war natürlich noch Vertreter der alten Methode und hatte bei der Einführung des sechstägigen Wochenfastens diejenige Woche, in welche nach Berechnung der Juden der 14. Nisan fiel, für die christliche Passahwoche erklärt, so daß der Schluß des Fastens stets mit dem jüdischen Fest der Ungesäuerten zusammenfiel; *μεσαζόντων τῶν ἀζύμων* ist die Losung. Hatte man früher in der syrischen Kirche das Osterfest am Sonntage nach dem 14. Nisan mit voraufgehendem zweitägigem Fasten am Freitag und Sonnabend gefeiert, so schob man von jetzt ab noch vier weitere Tage voran, um eine *ἑβδομὰς πληρεστάτη* zu erhalten. Und diese Observanz war so tief eingewurzelt, daß selbst das Nicänische Konzil daran zunächst wenig ändern konnte. Dies erkennen wir aus der Opposition, die sich in der syrischen Kirche gegen die Einführung der neuen Observanz geltend machte[2].

Dazu gehören auch die Audianer, welche von früheren Gelehrten[3] zu den Quartodecimanern gestellt wurden. Die Audianer sind eine junge Sekte, die nach den Mitteilungen des Epiphanius h. 70, 1 ihren Ursprung ableitet von einem gewissen Audius, einem Zeitgenossen des Arius. Audius stammte aus Mesopotamien, der aus Opposition gegen die verweltlichte Kirche sich in die Einöde zurückzog und eine Mönchssekte gründete[4].

1) Über die Beschlüsse des Konzils von Nicäa vgl. Duchesne l. c. S. 21ff. 2) Vgl. Duchesne l. c. 26f.; Ed. Schwartz, Ostertaf. S. 120. 3) Weitzel, Steitz, Schürer. 4) Epiph. zeigt sich sehr gut unterrichtet über das Schicksal des Stifters und seiner Anhänger. Sie waren in seiner Diözese ansässig, ebenso in Klöstern bei

Indem Epiphanius seine Orthodoxie anerkennt, wirft er ihm und seinen Anhängern einen anthropomorphen Gottesbegriff und eine abweichende Passahfeier vor. In bezug auf letzteren Punkt heißt es c. 9: *μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, τουτέστιν ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ πάρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν.* Sie berufen sich auf die frühere Observanz der Kirche[1] und erheben den Vorwurf, daß aus Liebedienerei zum Kaiser Konstantin man *τὴν τῶν πατέρων περὶ τοῦ πάσχα ἑορτῆς ἀκολουθίαν* verlassen hätte. Sie wollen also die nicänischen Beschlüsse nicht anerkennen, vielmehr den väterlichen Brauch nach wie vor beibehalten. Ihre Observanz finden sie niedergelegt in der Didaskalie, aber sie irren sich, wenn sie diese kirchenrechtliche Urkunde als allgemeine Rechtsnorm werten, während sie doch nur für gewisse Teile der Kirche Geltung erlangt hatte und der Niederschlag der dort heimischen Observanzen war. Epiphanius bemüht sich, wie wir gesehen haben, ihnen diese Waffe zu entwinden. Die Audianer werden also das Passahfest in der Gestalt des sechstägigen Wochenfastens mit daran anschließendem Osterfest gefeiert haben. Die Worte c. 12: *μία γὰρ ἡμέρα παρ' ἐκείνοις ζητεῖται. παρ' ἡμῖν δὲ οὐ μία, ἀλλὰ ἕξ, ἑβδομὰς πληρεστάτη* sind nicht auf die Audianer zu deuten, sondern auf die Juden, die nur den Termin des 14. Nisan festzusetzen haben, ohne noch besondere Berechnungen für eine Festwoche anstellen zu müssen. Daher kann dieser Satz für die quartodecimanische Observanz der Audianer nicht verwertet werden und scheiden diese aus der Gruppe der Quartodecimaner aus. Gehört doch nach den Zeugnissen des Athanasius de synod. 5 und Epist. ad Afric. 2 Mesopotamien neben Cilicien und Syrien zu den Kirchenprovinzen, gegen welche der Beschluß des nicänischen Konzils gerichtet war.

Wie wenig die Einheit auf dem Gebiete der Osterfeier hergestellt war[2] und wie noch längere Zeit die provinzialen Obser-

---

Damaskus, auch in Palästina und Arabien, doch scheinen Syrien und Mesopotamien das Hauptzentrum gebildet zu haben.

1) Vgl. *καὶ δῆθεν ὅτι οὕτως ἦν ἡ ἐκκλησία φερομένη.*

2) Nicht einmal die Kirchen von Alexandrien und Rom zeigten dieselbe Haltung, da die erstere Ostern an der luna XV feierte, wenn die luna XIV auf einen Samstag fiel, während die Römer erst am

vanzen sich behaupteten, lehren die Ausführungen des Aphraates für die Kirche Ostsyriens um 337—345 n. Chr. Aphraates hat in seiner Homilie XII eine ausführliche „Unterweisung vom Pascha" gegeben[1]. Deutlich tritt uns die jüdische Grundlage des christlichen Passah entgegen. Aphraates beginnt seine Unterweisung mit einer ausführlichen Darlegung des mosaischen Passahgebotes. Dieses Passah durfte aber nur in Jerusalem gefeiert, das Passahlamm nur im Tempel daselbst geschlachtet werden. Da die Juden aber heute in alle Welt zerstreut sind, so feiern sie es heute mit Übertretung des göttlichen Gebotes. Denn dem Volk ist von Gott der Scheidebrief gegeben und an seine Stelle das „bunte Gevögel" (Jerem. 12, 9), d. h. die Gemeinde der Völker getreten. Dem Volke Israel wurde nur das Geheimnis des Passah anvertraut, während seine Wahrheit heute unter den Völkern verkündet wird. Das Passah ist der große christliche Festtag geworden. Denn der Erlöser ist das wahre *πρόβατον, ἐναίσιμον, τέλειον*. Nach Aphraates hat Jesus das gesetzliche Passah mit seinen Jüngern in der gewohnten Nacht des 14. Nisan gegessen, d. h. die Nacht vom 13. zum 14. Nisan, nicht die Nacht vom 14. zum 15. ist die Zeit des gesetzlichen Passahmahles gewesen. In dieser Nacht hat Jesus das vorbildliche Passah in das wahre Passah verwandelt, indem er das heilige Abendmahl zu seinem Gedächtnis einsetzte. Bei dieser Feier hat er mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise gegeben und sein Blut zum Trank gegeben und wird deshalb bereits unter die Toten gerechnet[2]. Nun ist das Passah der Juden, nämlich der 14. Nisan, seine Nacht und sein Tag, das Passah der Christen, d. h. der Tag des großen Leidens, ist der Freitag, der 15. Nisan, seine Nacht und sein Tag (§ 6). Demnach sind Passah der Juden und Passah der Christen zwei getrennte Tage. Denn am 14. Nisan hat Jesus das gesetzliche Passah mit den Juden gegessen, am 15. Nisan ist er am Kreuze als das wahre Lamm geschlachtet. Damit sind die Synoptiker mit Johannes unter

nächsten Sonntag feierten. Man suchte diese Differenzen durch Kompromisse zu beheben; vgl. Schwartz Ostert. S. 50f.

1) Vgl. die Übersetzung von Bert. TU III, 1. 2, S. 179ff.

2) Über die Zählung der drei Tage und drei Nächte unter den Toten s. o. S. 653[2].

einen Hut gebracht und hat Zahn mit Recht bemerkt, daß Aphraates das Diatessaron des Tatian benutzt hat (Forschungen I, 75). Freilich ist diese Harmonisierung eine sehr künstliche, denn die Nacht von Donnerstag auf Freitag und der Freitag selbst machen doch den 14. Nisan aus, sind „seine Nacht und sein Tag" in Rücksicht auf das von ihm eingesetzte Abendmahl und die darnach erfolgte Gefangennahme und Kreuzigung. Um die Schwierigkeiten bezüglich der Zeit des Passah zu heben, schreibt Aphraates: „Und wenn man nach der Zahl der Monatstage den Tag der Kreuzigung und an dem unser Erlöser litt und unter den Toten war, seine Nacht und seinen Tag, bestimmen will, so ist es der fünfzehnte, von der sechsten Stunde am Freitag, bis der Sonntag anbricht. Und am Sonntag, am 16., stand er wieder auf. Denn beim Anbruch des 14. aß er das Passah mit seinen Jüngern, nach dem Gesetz Israels. Und am Freitag, am 14., wurde Gericht über ihn gehalten bis zur 6. Stunde, und er hing 3 Stunden am Kreuz und stieg zu den Toten herab in der Nacht, da der 15. anbrach. Am Tage des Sabbats, der da ist der 15., war er unter den Toten. Und in der Nacht, da der Sonntag anbricht, welcher ist der 16., stand er wieder auf." Aphraates ist sich wohl der Schwierigkeiten bewußt, die zwischen der Berechnung nach Monatstagen und nach den Tagen des Verweilens unter den Toten bestehen. Für den ersten Fall stehen ihm nur zwei Tage, der 14. und 15. Nisan, zur Verfügung, für den zweiten Fall soll er drei Tage herausrechnen. Hier hilft er sich damit, daß er eine Nacht und einen Tag dazwischen schiebt, eine Zeit, welche die Stunden von 12 Uhr Mittag bis 6 Uhr Abend umfaßt, und die Zeit der Kreuzigung bis zum Tode nur auf 3 Stunden beschränkt. Demgemäß umfaßt der 15. eigentlich zwei Tage bei der Berechnung der drei Tage und drei Nächte, die Jesus unter den Toten weilte. Dabei wird der Anbruch des 15. bereits von 12 Uhr Mittag gerechnet, also um 6 Stunden zu früh angesetzt, da eben die Berechnung der 3 Tage und 3 Nächte sich mit den Monatstagen nicht in Einklang bringen läßt. Ganz singulär ist die Verlegung der Kreuzigung auf den 15. Nisan, obwohl doch dieser Teil des Tages noch zum 14. Nisan gehört. Das läßt auf eine besondere Absicht schließen, und diese ist nicht allein in der Harmonisierung der Evangelien begründet, sondern in der christlichen Passahfeier, welche auf

den 15. verlegt ist, also auf den Zeitpunkt, an dem in Wirklichkeit die jüdische Passahfeier stattfand. Hier dagegen stehen sich beide gegenüber: Der Freitag ist der „Tag des großen Leidens". Mit ihm beginnen die Juden das 7tägige Fest der ἄζυμα, die Christen feiern als das Fest des Ungesäuerten das Fest des Erlösers. — Die Juden essen das Ungesäuerte mit Bitternis, der Erlöser verwarf den bitteren Kelch und nahm die ganze Bitterkeit der Völker weg, da er ihn schmeckte und nicht trinken wollte. — Die Juden gedenken ihrer Sünden von Zeit zu Zeit, die Christen gedenken der Kreuzigung und der Schmach ihres Erlösers. — Die Juden entkamen am Passahfeste aus der Knechtschaft Pharaos, die Christen wurden am Tage der Kreuzigung von dem Dienste Satans erlöst. — Die Juden schlachteten das Lamm von der Herde und wurden durch sein Blut vor dem Würgengel errettet, die Christen wurden durch das Blut des auserwählten Sohnes von den Werken des Verderbens erlöst, die sie getan haben. — Den Juden war Mose Führer, den Christen ist Jesus Führer und Erlöser. — Den Juden teilte Mose das Meer und führte sie hindurch, der Erlöser der Christen teilte die Hölle und zerbrach ihre Tore, da er zu ihr einging und sie öffnete und den Weg bahnte vor allen denen, die an ihn glauben. — Den Juden wurde Manna zu essen gegeben, den Christen gab der Herr seinen Leib zu essen. — Den Juden brachte er Wasser aus dem Felsen, den Christen ließ der Erlöser das Wasser des Lebens aus seinem Leibe fließen. — Den Juden verhieß er das Land der Kananiter als Erbe, den Christen verheißt er das Land des Lebens in der Verheißung. — Den Juden erhöhte Mose die eherne Schlange, daß jeder, der sie ansehe, von dem Biß der Schlange genese; den Christen erhöhte Jesus sich selbst, damit sie, wenn sie zu ihm aufschauen, errettet werden von dem Biß der Schlange, welche ist der Satan. — Den Juden errichtete Mose die zeitliche Hütte, damit sie darin Schlachtopfer und Speiseopfer darbrächten, daß sie Sühnung erhielten für ihre Sünden; Jesus errichtete die Hütte Davids und stand auf.

Diese Antithesen lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, welche Gedanken das christliche Passahfest beherrschten. Mag auch das mosaische Gebot die Grundlage der christlichen Passahfeier gebildet haben, so ist das nur äußerlich. Denn diese

Feier ist keine Fortsetzung der jüdischen Passahfeier in der christlichen Gemeinde, keine Wiederholung der letzten Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern, wie der Herausgeber Bert vermeint, sondern dient ausschließlich dem Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu. Immer wieder kommt dieser Gedanke in den Antithesen zum Ausdruck, wenn von „gedenken der Kreuzigung und der Schmach", vom „Tag der Kreuzigung", vom „Blut des Sohnes" geredet wird. Deshalb sind auch das jüdische und das christliche Passah zeitlich von einander getrennt, das erstere wird auf den 14. Nisan, das zweite auf den 15. verlegt. Heben wir freilich diese harmonistische Künstelei wieder auf und machen wir den Tag der Kreuzigung zu dem, was er ursprünglich war, nämlich zum jüdischen Passahtag als dem 14. Nisan, der mit dem Anbruch des 15. Nisan begann, so fallen beide wieder zusammen[1]. Das christliche Passah ist im Sinne der Quartodecimaner „das Fest unseres Erlösers" auf Grund seines Todes, mit dem Osterfeste hat dies nichts zu schaffen, wie überhaupt dieses mit keinem Worte erwähnt wird. Man möchte gerne wissen, ob sich diese Passahfeier an das Diatessaron des Tatian angelehnt hat. Es scheint sich um eine allgemein in der syrischen Kirche verbreitete Anschauung zu handeln, das gesetzliche Passah, das Jesus genossen hat, auf Donnerstag Nacht, nach jüdischer Tagzählung auf den 14. Nisan zu verlegen. Die chronologische Eigentümlichkeit, daß Jesus am selben Tage das gesetzliche Passah gegessen habe und gestorben sei, fanden wir auch bei dem Gegner des Hippolyt im Syntagma. In der ostsyrischen Kirche, d. h. in dem zum persischen Reiche gehörenden Teile[2], scheint in alter Zeit die Observanz geherrscht zu haben, am Abend des 15. Nisan, in vermeintlicher Abweichung von den Juden, das christliche Passah als Gedächtnis an den Tod des Erlösers zu feiern[3]. Aber zur Zeit des

1) Sonst verlegen alle diejenigen, welche Christus am 15. gekreuzigt sein lassen, die Auferstehung auf den 17. Nisan. Aphraates hat noch die alte quartodecimanische resp. johanneische Tradition, daß er am 16. auferstanden ist. 2) Die Kirche von Edessa hat im Passahstreite nach Euseb. h. e. V, 29, 4 auf seiten der alexandrinischen und römischen Kirche gestanden. 3) Als Jahresfest betrachtet, würde diese Feier sich decken mit der quartodecimanischen Passahfeier der Kleinasiaten.

Aphraates ist diese Observanz nicht mehr die herrschende. Das Passah ist nicht mehr auf einen bestimmten Tag im Jahr beschränkt, sondern umfaßt eine ganze Woche „mit seinen Leiden und mit seinem Ungesäuerten". Daß diese Sitte seit Alters her geherrscht habe, kann Aphraates selbst nicht behaupten; es müssen innerhalb der Gemeinden Leute vorhanden sein, die „Schwierigkeiten bezüglich der Zeit des Passah finden", indem Aphraates warnt, man solle „nicht die Schwierigkeiten im Wortgezänk aufsuchen, denn das brächte keinen Gewinn, sondern ein reines Herz, welches das Gebot und das Fest und die Zeiten und die Gebräuche des Tages halte". Mit diesen Worten schließt Aphraates seine Unterweisung vom Passah und gibt damit zu erkennen, daß seine Abhandlung zugleich bestimmte Strömungen im Auge hat, welche eine andere Observanz festhalten möchten[1]. Er weist auf solche hin, die „sich nur um den 14. kümmern und nicht um das Fest von Anfang bis zu Ende". Daraus erhellt, daß die Opponenten diesen 14. in besonderer Weise feiern wollen. Wenn Aphraates ihnen entgegenhält, daß es belieben möchte, den 14. jeden Monats zu feiern und am Freitag jeder Woche zu trauern, so trifft er nicht die Hauptsache. Denn scheinbar wollen die Angeredeten das jährliche Gedächtnisfest des Leidens an dem gleichen Tage feiern, wie es in der Urwoche stattgefunden hat: sie feiern es bei Anbruch des 15., nachdem sie vorher gefastet. Das würde dem von Epiphanius in seiner Didaskalie vorgefundenen apostolischen Spruche entsprechen, im Fest der ἄζυμα das Passah zu feiern und am jüdischen Passahtage zu fasten. Von einer selbständigen Berechnung des Passahfestes wissen diese Christen nichts; aber auch dem Aphraates ist die Zyklenberechnung offenbar eine unbekannte Größe. Er dekretiert, daß, wenn der Tag des Passah und des Leidens, d. h. der 14. Nisan, auf einen Sonntag fällt, man ihn nach dem Gesetz am Montag feiern müsse. Das Passah ist für die Christen der Todestag, also müßten sie am Sonntag fasten, was nach kirchlichem Gesetze verboten ist. In diesem Falle soll der Tag des christlichen Passah am Montag gefeiert werden, aber keineswegs als besonderer Gedächtnistag, sondern als Beginn des Wochenfestes, resp. Wochenfastens; die

1) An kleinasiatische Quartodecimaner ist nicht zu denken.

Fastenzeit wird nicht vom 10. des Monats gerechnet, sondern deckt sich mit dem jüdischen Mazzotfest, darum fügt auch Aphraates hinzu: „Denn auf das Passah folgen die 7 Tage der ungesäuerten Brote bis zum 21." Wenn der Tag des Leidens auf einen der Wochentage fällt, so sieht er darin keine Schwierigkeit, aber er sagt uns nicht, ob nun erst mit diesem Tage das Fasten beginnt, so daß die Zahl der Fasttage variiert, oder ob dann die dem Wochentage vorhergehenden Tage in die Fastenzeit eingezogen werden, indem die Passahzeit stets mit dem Montag der Woche beginnt. Letzteres scheint tatsächlich vorausgesetzt zu sein. Aphraates spricht nur im allgemeinen an zwei Stellen von einer Forderung, „das Fest zu halten zu seiner Zeit, von Anfang bis zu Ende" und bemerkt: „Unser großer Festtag ist der Freitag". Wiederum erhebt sich die Frage, ob der Freitag der Passahwoche in Erinnerung an den Todestag in der Urwoche durch ein besonderes Fest ausgezeichnet wurde, d. h. ob an diesem Tage das Fasten gebrochen und am Abend das Fest der Erlösung gefeiert wurde, ohne daß sich daran das Osterfest direkt anschloß. Es bleibt nämlich höchst auffällig, daß Aphraates von einem Fest mit seinen Leiden redet, aber nicht von einem Fest der Auferstehung. Freilich erwähnt er verschiedentlich, daß der Herr in der Nacht des hereinbrechenden Sonntags, d. h. am 16. auferstanden ist, aber der Begriff „Passah" ist noch keineswegs wie in den anderen Kirchen mit dem Osterfest verbunden. So kann man wohl annehmen, daß das Osterfest sich an das Passahfest anschloß, ohne daß aber das alte Passahfest vom Osterfest ganz absorbiert war. Aphraates setzt im Grunde die Verhältnisse voraus, wie wir sie in der Didaskalie vorfinden. Denn hier erscheint das Osterfest gewissermaßen als Anhängsel des Passah. Die Ostervigilie gehört eigentlich dem Passah an, da das Fasten erst in der dritten Stunde der Nacht gebrochen wird und die Agape die Freudenzeit der Pentekoste einleitet. Dann wird die Feier des h. Abendmahles auch nach Aphraates erst am Schluß des Festes erfolgt sein oder, wie uns das Testamentum lehrt (s. u. S. 688), es fand am Donnerstag Abend, der ja zum Freitag gerechnet wurde, ein besonderer Festgottesdienst für das Passah in Parallele zu dem Osterfestgottesdienst statt. Bert vertritt die Meinung, daß, wie die jüdische Feier mit dem Passahmahl eröffnet wurde, so

die christliche Feier mit dem ntlichen Passahmahl, der h. Abendmahlsfeier. Dieses christliche Passahmahl wäre, da das jüdische Passahmahl am 14. Nisan, d. h. an dem den 13. Nisan beschließenden Abend zwischen Sonnenuntergang nach der Meinung des Aphraates gehalten wurde, zur selben Stunde des 15. Nisan, also an dem den 14. Nisan beschließenden Abend gehalten. Bert stützt sich dabei auf die Wahrnehmung, daß die christliche Passahfeier ganz nach den Gesetzesvorschriften des A. Ts. und analog der jüdischen Passahfeier gestaltet war. Aber diese Analogie ist doch nicht vollständig, vor allem kannten die Juden kein Fasten in der Passahzeit, während dies für das christliche Passah das Charakteristische ist. Um die Fastensitte zu rechtfertigen, wird betont, daß der Herr von der Zeit des Hahnenrufes an nicht mehr gegessen und getrunken hätte, weil sie ihn gefangengenommen und angefangen, Gericht über ihn zu halten. Das Fasten wird auch an den Anfang der Bestandteile des Passah gesetzt, wenn es heißt: „Aber von uns wird gefordert, daß wir das Fest halten zu seiner Zeit von Anfang bis zu Ende: das Fasten in Reinheit, das Gebet in Wahrheit, den Lobpreis mit Eifer und die Gesänge, wie es sich gebühret; daß wir das Zeichen geben und die Taufe, wie es recht ist, daß wir die Einsegnungen des Heiligen halten zu ihrer Zeit und alle Gebräuche des Festes erfüllen." Hätte Bert recht, würde Aphraates das Passahfest auf einen Fasttag, der mit der Gefangennahme einsetzte, beschränkt haben, und hätte die Feier selbst am Abend des 15. Nisan stattgefunden. Dann müßte man doch fragen, welches denn der Inhalt der Feier an den übrigen Tagen gewesen, sobald man am Montag das christliche Passah im Sinne von Bert gefeiert: es waren doch die sieben Tage der ἄζυμα bis zum 21. in Parallele zum christlichen Passah gestellt, und das „Fest des Ungesäuerten" wird als das „Fest unseres Erlösers" bezeichnet. Wie schon gesagt, in früherer Zeit mag eine quartodecimanische Observanz geherrscht haben, und würden wir diese unbedingt auch für Aphraates statuieren müssen, wenn er nicht von der „ganzen Woche des Festes" redete. Am meisten erinnern die Ausführungen des Aphraates an die Nachricht, welche uns Sozomenos bezüglich der Berechnung der Montanisten überliefert hat (s. o. S. 640). Wenn auch letztere die τεσσαρεσκαιδεκάτη mit einem festen Tag des Sonnenjahres

identifizieren und infolgedessen nicht in den Tagen der ἄζυμα mit den Juden feiern, so feiern sie ihr Fest, sobald dieser fixierte 6. April auf einen Sonntag fällt, in der folgenden Woche bis zum Sonntage und berufen sich ebenso wie Aphraates auf die Vorschrift Exod. 12, 8 betreffs der Feier vom 14. bis 21[1] (s. o. S. 643[1]). Wir würden also annehmen, daß die Ostsyrer eine Ostervigilie am Schluß des Passah feierten und während des Gottesdienstes, der mit Gebeten und Gesängen angefüllt war, die Taufe an die Katechumenen erteilen ließen. Nach Brechen des Fastens erfolgten „die Einsegnungen des Heiligen", das sind wohl die für die Eucharistie dargebrachten Opfergaben, denn das gemeinsame Osterfest wurde eingeleitet durch den Genuß des Abendmahles.

Man hätte gewünscht, daß Aphraates sich klar und bestimmt über das Passah geäußert hätte; man möchte auch wissen, ob diese Unklarheit auf die Unsicherheit des Verfassers selbst zurückzuführen ist, oder ob er nähere Kenntnis bei seinen Lesern voraussetzt. Aphraates hat neben den Christen die Juden im Auge, da er hervorhebt, er habe diese wenigen Worte der Ermahnung zur Verteidigung gegen die Juden geschrieben, weil sie das Passah begehen mit Übertretung des Gebotes (§ 7). Er will den Nachweis führen, daß das Passah der Christen an die Stelle des Passah der Juden getreten ist; aus diesem Grunde durchzieht die ganze Abhandlung die Polemik, wie auch die Unterweisung über die Beschneidung (Hom. XI) und den Sabbat (Hom. XIII) ihre Spitze gegen die Juden gerichtet hat, so daß diese drei Unterweisungen ein engeres Band umschlingt. Durch diese besondere Abzweckung wird von neuem bestätigt, wie alles darauf angelegt ist, das christliche Passah von dem jüdischen abzurücken, es also nicht als eine Wiederholung der letzten Passahfeier Jesu erscheinen zu lassen. Bei dieser Stellung zum Judentum hätte man wohl erwartet, daß der Verfasser die Für-

1) Nach Aphraates ist die christliche Taufe in der Passahnacht durch die Fußwaschung der Jünger von seiten Jesu eingesetzt worden, während vorher die Jünger nur mit der Taufe des Priestergesetzes getauft waren, welche der Bekehrung von den Sünden diente. In der Passahnacht hat er ihnen das Geheimnis der Taufe des Leidens und seines Todes gezeigt. Die Juden dagegen sollen in der Nacht des Passah, am Tage der Erlösung in der Wolke und im Meere getauft sein (§ 6).

bitte für die Juden am Tage des Passah berührt hätte, zumal bei den oben gegebenen Antithesen, aber von einem solchen Ritus findet sich keine Spur. Es heißt sogar, daß die Juden ihrer Sünden von Zeit zu Zeit gedenken, während im Gegensatz dazu die Christen der Kreuzigung und der Schmach des Erlösers gedenken. Wir erkennen daraus, daß die Gedanken der Didaskalie selbst in der syrischen Kirche keinen Anspruch auf allgemeine Verbreitung erheben können.

In der syrischen Kirche scheint auch in späterer Zeit der in der griechischen Kirche gebräuchliche Ausdruck für Ostern = Passah überhaupt nicht verbreitet gewesen zu sein. Dies erhellt deutlich aus dem Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Dort lesen wir II, 12 p. 135 ed. Rahman.: Paschae solutio fiat media nocte, quae sequitur sabbatum. In pentecoste nemo ieiunet neque genua flectat: sunt enim illi dies dies quietis et laetitiae. Die Passahfestzeit nimmt also ihr Ende um 12 Uhr in der Sonntagsnacht; in diesem Moment beginnt das Fest der Pentekoste. Beide Feste werden scharf ihrem Charakter nach unterschieden: das Passah ist die Zeit des Fastens, d. h. der Trauer, die Zeit der Pentekoste umfaßt die Tage der Ruhe und der Freude, daher in diesen Tagen das Fasten und das Kniebeugen verboten ist. Wohl ist die Passahzeit auf 40 Tage ausgedehnt[1], an welchen das Volk in der Kirche versammelt ist: vigilans, orans audiensque scripturas, hymnos et sermones doctrinae, aber die Haupttesttage fallen, wie in früherer Zeit, wo das Fasten auf eine Woche beschränkt war, in die ultima hebdomas paschae. Da treten hervor die letzten Tage, d. h. die feria sexta und der Sabbat; für sie wird angeordnet II, 18 (p. 139 ed. Rahm.): diu noctuque fiant tot orationes quot cantica. Concio vero sit prolixa lectionesque variae et crebrae. Vigiliae et anticipationes nocturnae bono ordine peragantur. Die Nacht vom Sabbat zum Sonntag wird bis um Mitternacht noch zum Sabbat gerechnet; in dieser Zeit wird der Exorcismus und wohl auch die Taufe der Katechumenen vorgenommen[2]. Und zu diesen Tagen tritt noch hinzu die feria quinta, d. h. der Donners-

1 Vgl. II, 8 (p. 127 ed. Rahm.): Diebus autem quadraginta paschae maneat populus in templo. 2) Vgl. II, 8 (p. 127 ed. Rahm.): Sabbato autem ultimo vigilat nocte, cum exorcizantur catechumeni, usque ad mediam noctem eiusdem sabbati.

tag, an dem eine eucharistische Feier und ein liturgischer Abendgottesdienst mit Schriftverlesung und Predigt stattfindet[1], so daß das Fastengebot unterbrochen und dieser Gottesdienst als sonntäglicher gewertet wird. Freitag und Sonnabend der Passahzeit sind Vollfasttage, daher nur in Ausnahmefällen davon dispensiert werden kann, wenn z. B. II, 20 (p. 143 ed. Rahm.) angeordnet wird: Si mulier praegnans aegrotet et nequeat observare ieiunium illis duobus diebus ieiunet altera die sumatque in prima panem et aquam et si nequit accedere (ad ecclesiam), diaconissa ad ipsam deferat communionem, d. h. von der Eucharistie am Osterfest. Unter den beiden Fasttagen gilt der Sabbat als der höhere, da er wohl als Abschluß des Passah und als Vorbereitung auf das Freudenfest angesehen wird[2].

Auch in der ägyptischen Kirche hat sich die ältere Anschauung vom Passah noch längere Zeit lebendig erhalten, wie wir aus dem Kanon 22 der sogen. Canones Hippolyti erkennen: Hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo summo cum studio observetur caveantque imprimis, ut illis diebus ieiuni maneant ab omni cupiditate, ita ut in omni sermone non loquantur cum hilaritate, sed cum tristitia . . . . . Cibus autem, qui tempore *πάσχα* convenit, est panis cum solo sale et aqua. Si quis morbo affectus est vel ruri vitam agit, ubi christianos non novit, ita ut tempore *πάσχα* laetitiae se permittat ignorans terminum eius, vel si morbo extremo coactus erat — hi omnes

1) Vgl. II, 11 (p. 135 ed. Rahm.): Feria quinta ultimae hebdomadae paschae offeratur panis et calix . . . . . Offeratur lucerna in templo a diacono, qui dicit »Gratia domini nostri cum omnibus vobis« et omnis populus respondet »et cum spiritu tuo«. Psalmos spirituales dicant pueruli et cantica ad accensionem lucernae. Universus populus psallens voce consona respondeat: »Alleluja«. Nemo autem genua flectat, donec is, qui dicit, desierit. Item si lectio legitur vel doctrinae verbum profertur. Quando itaque nomen domini profertur vel cetera alia, uti supra commemoratum fuit, nemo se inclinet ingrediens reptans. Vgl. S. 697 die Bemerkung des Epiphanius.

2) Das erkennt man auch aus der Ägypt. KO.: „Aber wenn einer krank ist und nicht die Kraft besitzt, an den zwei Tagen zu fasten, so möge er an dem Tage des Sabbat fasten wegen der Notlage, sich aber mit Brot, Salz und Wasser begnügen (vgl. Achelis in TU VI, 4 [1891], S. 115 f.). Letztere Bestimmung gilt für den Freitag. In der Übersetzung bei Achelis ist fälschlich *πάσχα* mit „Osterfest" übersetzt.

ieiunent post pentecosten et *πάσχα* religiose observent, ut appareat, eorum intimam intentionem non eam fuisse, ut abiecto timore et neglecto ieiunio proprium sibi constituerent *πάσχα*, ponentes fundamentum aliud ac illud, quod positum est. Treffend bemerkt Drews RE³ XIV, 739 dazu, „daß sich mit dem *πάσχα* für den Verfasser weder die leiseste Erinnerung an Ostern, noch der leiseste Gedanke an festlicher Freude verbindet. — *πάσχα* ist Zeit des Trauerns. Wer in der Vorstellung lebt, daß Passah beides sei, eine Zeit der Trauer und der Freude, oder gar der Freude allein, der kann unmöglich so schreiben, wie der Verfasser dieses Kanons tatsächlich geschrieben hat". Hervorheben will ich noch, daß das Passah am Montag in der Woche beginnt, in welcher die Juden ihr Passah feiern. Interessant ist weiter die ins Auge gefaßte Möglichkeit, daß ein Christ auf einsamer Scholle den Termin des Passah nicht erfährt und deshalb die Fasten nicht beobachtet. Er soll mit andern Kranken das aus Unwissenheit Versäumte in der Zeit nach der Pentekoste nachholen, d. h. später sein Passah für sich feiern. Im übrigen leitet der Ostersonntag die Pentekoste ein.

Im Zusammenhang mit den vorhergehenden Vertretern der syrischen Kirche möchte ich noch Epiphanius behandeln. Wir haben bereits an zahlreichen Stellen die Übereinstimmung des Epiphanius mit den Bestimmungen der Didaskalie über das Passah konstatieren können und darauf hingewiesen, daß Epiphanius die Didaskalie, welche er unter dem Titel *διάταξις τῶν ἀποστόλων* vor sich hatte, als eine Quelle kanonischen Rechtes betrachtet hat[1]. Er weiß wohl, daß sie *τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ*. d. h. ihr apostolischer Ursprung wird angezweifelt, aber in seinen Augen ist sie *οὐκ ἀδόκιμος*[2]. Er begründet seinen Standpunkt also: *πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως οὐδὲ τῆς ὁμολογίας*

1) Über die Benutzung der Didaskalie durch Epiphanius vgl. die Zusammenstellung und Beurteilung bei Funk, Didascalia II, 3 ff. 2) Seine Wertschätzung war keine persönliche, denn der Bearbeiter der ersten 6 Bücher der Apostol. Constitutionen am Ende des 4. Jahrh. hat sie mit zeitgemäßen Modifikationen in das neue kirchliche Rechtsbuch inkorporiert und, nach der Übersetzung ins Lateinische zu urteilen, muß sie auch innerhalb der abendländischen Kirche Verehrer gehabt haben. Die Audianer in Mesopotamien und Syrien benutzten sie als kirchliches Rechtsbuch.

οὐδὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως καὶ πίστεως (h. 70, 10). Durch die vollständige Publikation des Textes sind uns die Augen geöffnet, wie stark Epiphanius von dieser Urkunde abhängig ist, und wir können dadurch manche Schwierigkeiten beheben, vor denen die früheren Herausgeber des Epiphanius ratlos standen[1]. Dies gilt insbesondere für die Berechnung des Passah und der Leidenswoche, wie sie uns h. 51, 26 vorliegt, die so vielen Gelehrten Kopfzerbrechen bereitet hat. Epiphanius gibt zwei feste Daten über den Leidenstag und über den Tag der Gefangennahme. In bezug auf den ersten Punkt berichtet er uns: *Πάσχει δὲ ἐν τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἀπριλλίων ὑπερβεβηκότων αὐτῶν μίαν ἑσπέραν τοντέστιν ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκαταίας σελήνης νυκτερινῇ μίσῃ*, betreffs der Gefangennahme heißt es: *συλλαμβάνεται δὲ τῇ αὐτῇ τρίτῃ ὀψέ, ἥτις ἦν ἑνδεκάτη τῆς σελήνης νυκτερινὴ πρὸ δεκαὲξ καλανδῶν Ἀπριλλίων*. Darnach liegt zwischen der Kreuzigung und der Gefangennahme ein Zeitraum von drei Tagen, da die letztere am 17. März, erstere am 20. März erfolgt sein soll. Diese Chronologie der Leidenswoche fand der orthodoxe Epiphanius nicht in den Evangelien, sondern in der Didaskalie, deren Erzählung er in seiner Gutgläubigkeit für authentischer gehalten haben muß als die der Evangelien. Die *τρίτη ὀψέ* war nach der Rechnung der Didaskalie die Nacht von Dienstag auf Mittwoch, sie gehört aber nicht mehr zur *τρίτη ἡμέρα*, sondern ist bereits die zur *τετάρτη ἡμέρα* gehörende Nacht, indem nach jüdischer Zählung die vorhergehende Nacht zum folgenden Tage gerechnet wird[2]. Diese Zählung hat Epiphanius seiner eigenen Berechnung zugrunde gelegt. Demgemäß ist der Herr Mittwoch Nacht gefangen genommen worden. In derselben Nacht hat er auch das Passahmahl gegessen, d. h. *τῇ τρίτῃ ἑσπέρας*. Nun gibt Epiphanius als das Mondalter die *ἑνδεκάτη τῆς σελήνης*

1) So schreibt Petavius zu der Stelle des Epiphanius: Nulla Sibyllae folia neque Sphingis aenigmata cum eorum quae sequuntur obscuritate conferri possunt. 2) Vgl. Didasc. S. 102, 27 f.: „Nämlich die Nacht nach dem dritten der Woche gehört zum vierten der Woche, wie geschrieben steht: »Es wurde Abend und es wurde Morgen: Tag eins«. Der Abend gehört also zum darauffolgenden Tage. Am dritten der Woche nämlich, am Abend, habe ich mit euch das Passah gegessen und in der Nacht haben sie mich gefangen genommen."

für die Nacht von Mittwoch an, in Wahrheit gehört sie aber in die δωδεκάτη τῆς σελήνης. Holl glaubt die Stelle dadurch zu korrigieren[1], daß der Satz ἥτις ἦν .... καλανδῶν Ἀπριλλίων bloß auf τρίτῃ, nicht auf τρίτῃ ὀψέ zu beziehen und νυκτερινή einzuklammern sei. Aber dadurch bricht man gerade das Herzstück heraus, denn τρίτῃ ὀψέ und νυκτερινή hängen mit der Gefangennahme Jesu eng zusammen. Im Text liegt kein Fehler vor: wir müssen den Fehler bei Epiphanius suchen, der aus seiner Quelle den Ausdruck τρίτῃ ὀψέ übernommen hat, ohne sich volle Klarheit darüber zu verschaffen, welchen Sinn diese Zeitbestimmung eigentlich hat. Dies erkennt man sofort an den folgenden Worten: τετρὰς ἐπιφώσκουσα δωδεκάτῃ νυκτερινῇ πρὸ δεκαπέντε καλανδῶν Ἀπριλλίων, denn τετρὰς ἐπιφώσκουσα ist nach jüdischer Rechnung die Nacht von Dienstag auf Mittwoch, τετρὰς ἐπιφώσκουσα und τρίτῃ ὀψέ sind vollkommen dasselbe. Diese Bezeichnung war dem Epiphanius die geläufige, darum schreibt er Exp. fid. c. 21: ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ κύριος. Hier finden wir auch das richtige Mondalter δωδεκάτῃ νυκτερινῇ. Es laufen also die beiden Sätze parallel, der zweite ist nur eine Dublette des ersten. Wenden wir uns nun zu dem Passus über das Leiden. Es hat stattgefunden ἐν τῇ πρὸ δεκατριῶν Ἀπριλλίων. Diesen Ansatz hat Epiphanius nach seiner Versicherung ἐκ πολλῆς ἀκριβείας festgestellt (h. 50, 1). Diesen gilt es nun mit der jüdischen Mondrechnung in Einklang zu bringen. Nach feststehender Überlieferung hat das πάθος ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκαταίας σελήνης stattgefunden, das war das προσάββατον τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμερινῇ = πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἀπριλλίων (26, 3; II, S. 297, 6 f. der Ausgabe von Holl). Zu diesem Tage gehört als νυκτερινὴ τεσσαρεσκαιδεκάτη die Nacht von Donnerstag auf Freitag. An diesem Tage resp. in der νυκτ. τεσσαρ. hätte Jesus mit den Juden regelrecht das gesetzliche Passah feiern müssen, wenn er es nicht τῇ τρίτῃ ἑσπέρας gegessen; deshalb fügt auch Epiphanius die Worte hinzu: ὅπερ ἔδει τῇ πέμπτῃ ἑσπέρας. τεσσαρεσκαιδεκάτη γὰρ οὕτως ἦν ἡ πέμπτη. Da ertappen wir Epiph.

1) Durch die Liebenswürdigkeit meines Kollegen Holl konnte ich bereits die gedruckten Bogen seines 2. Bandes der Ausgabe des Epiph. einsehen und auch mündlich von ihm manche Anregungen empfangen.

als Benutzer der Didaskalie, denn dort war ebenfalls die *πέμπτη* in *παρασκευή* verwandelt, indem die *πέμπτη ἑσπέρα* zu Freitag gezählt wurde (S. 107, 12). Daher nimmt er an, daß die Juden das Passah am Abend des 14. Nisan, nicht, wie es tatsächlich der Fall, am Abend des 15. feierten. Für die Tatsache, daß die Juden im Todesjahre Jesu *προέλαβον καὶ ἔφαγον τὸ πάσχα* um zwei Tage, beruft er sich auf das Evangelium. Diese zwei Tage gewinnt er aus Matth. 26, 2, wie aus einem von Holl entdeckten Bruchstücke der epistola ad Eusebium et Marcianum hervorgeht: *ὡς φησι καὶ ὁ ἱερώτατος Ματθαῖος περὶ τοῦ σωτῆρος ὅτι εἴρηκε τοῖς μαθηταῖς· οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* Aus *μετὰ δύο ἡμέρας* ist im Handumdrehen ein *πρὸ δύο ἡμερῶν* geworden. Nun stimmt ja die Rechnung, daß statt *πέμπτη ἑσπέρας* Jesus *τρίτῃ ἑσπέρας*, also zwei Tage vorher gefeiert. Warum aber spricht Epiphanius immer von einer *ὑπέρβατος μία ἡμέρα*, die die Juden bei ihrer Berechnung eingefügt hätten, indem sie sich bei der *ἰσημερία* um einen Tag irrten?[1] Infolgedessen ist die *τεσσαρεσ-δεκάτη* um einen Tag verschoben. Es ist demnach das Passah nicht um zwei Tage, sondern um drei Tage zu früh angesetzt, d. h. das gesetzliche Passah hätte am Freitag Abend gegessen werden müssen. Epiphanius gibt uns eine ausführliche Begründung dieser Fehlberechnung durch Vorführung der jüdischen Mondrechnung mit ihren verschiedenen Einschaltungen und faßt sein Ergebnis in folgende Worte zusammen: *Ἕνεκεν τοίνυν τούτου τότε σφαλέντες οὐ μόνον προέλαβον θορυβούμενοι τὰς δύο ἡμέρας βεβρωκότες τὸ πάσχα, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπέρβατον προσθέντες μίαν ἡμέραν, κατὰ πάντα τρόπον αὐτοὶ μὲν σφαλέντες*[2]

1) Vgl. 27, 4: *ὅτι καὶ ἀνάστασις καὶ ἰσημερία πρὸ ἕνδεκα καλ. Ἀπριλλίων ⟨ἐγένετο⟩, περὶ ἣν πλανηθέντες ⟨οἱ Ἰουδαιοι⟩ ὑπέρβατον μίαν ἡμέραν ἐποίησαν.* 2) Funk, Didasc. II, 8 hat die *ὑπέρβατος μία ἡμέρα* bei Epiphanius ganz übersehen, da er schreibt: De spatio temporis autem vel de numero dierum facile differre potuit Didascalia, praesertim dies lunae respiciens, pascham illo anno undecima lunae vel tertia sabbati celebratam esse refert et tempus paschae legitimum decimam quartam lunae designat, ita ut intervallum trium dierum sit. Epiphanius diem hebdomadis vel feriam III retinens atque considerans, suo tempore memoriam s. cenae

(c. 27, 1). Man würde wohl schwerlich das Rätsel betreffs der ἡμέρα ὑπέρβατος lösen können, wenn wir nicht die Aufklärung aus der Didaskalie empfingen. Denn dort lesen wir S. 111, 16: „Darum feierten sie das Passah drei Tage früher, am elften des Monats, am dritten der Woche." Hier wird die Heraufsetzung mit der Sorge der Priester und Ältesten motiviert, daß man einen Tumult befürchten müsse, wenn Jesus während des Festes ergriffen, wo so viel Volks in Jerusalem versammelt (S. 111, 9 f.). Da haben wir die drei Tage vor uns, aber die Rechnung hat Epiphanius bei seiner bekannten Flüchtigkeit nicht durchschaut, denn in Wirklichkeit hat die Vordatierung nur um zwei Tage stattgefunden, sobald man die jüdische Tagzählung vornimmt. Anders aber gestaltet sich die Sache bei der Berechnung nach dem Monatsdatum. Nach der Didaskalie war in der Leidenswoche Montag der 10. Nisan, Dienstag der 11., Mittwoch der 12., Donnerstag der 13., Freitag der 14. Zählen wir also vom 14. bis zum 11. zurück, so ergeben sich drei Tage; rechnen wir aber von der Zeit des Passahessens aus Dienstag Abend bis zum Donnerstag Abend, so sind es eigentlich zwei Tage. Epiphanius, welcher die Fälschung der Didaskalie für wahre Geschichte gehalten hat, ohne sich freilich deren Motivierung zu eigen zu machen, wittert hinter diesem dritten Tag eine chronologische Finesse und ersinnt die ὑπέρβατος ἡμέρα. Wäre nun wirklich die τεσσαρεσκαιδεκάτη um einen Tag zu früh angesetzt, so wäre die τεσσαρ. νυκτερινή rechtmäßig auf Freitag Nacht, die τεσσαρ. ἡμερινή auf Sonnabend Tag gefallen. Dann wäre der Todestag Jesu ein Sonnabend gewesen, was aber der evangelischen Überlieferung schnurstracks widerspricht, da nach den Angaben der Synoptiker wie des Johannes der Tag der Kreuzigung ein Freitag war. Die Konfusion ist erst durch Epiphanius in die Chronologie der Leidenswoche hineingetragen. Jetzt können wir den Versuch machen, den Sinn des Satzes zu erfassen: πάσχει . . . . ὑπερβεβηκότων αὐτῶν μίαν ἑσπέραν τουτέστιν ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ σελήνης νυκτερινῇ μέσῃ. Auffällig ist zunächst, daß wir hier anstatt μίαν ἡμέραν lesen μίαν ἑσπέραν. Holl will daher den ganzen Satz etwa ergänzen:

ubique feria V celebrari, consequenter de duobus intervalli diebus loquitur.

πάσχει .... Ἀπριλλίων ⟨ἐπιτελούντων τῶν Ἰουδαίων τὸ πάσχα πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ ὡρισμένου καιροῦ, ἔτι δὲ⟩ ὑπερβεβηκότων αὐτῶν μίαν ⟨ἡμέραν, σφαλέντων περὶ τὴν ἰσονυκτίαν, ἥνπερ ἐνόμιζον εἶναι τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ⟩ ἑσπέρας[1]. Aber für die Fixierung der Passion auf den 20. März hat die Tatsache, daß die Juden statt am Donnerstag Abend das Passah am Dienstag Abend gefeiert haben, m. E. keine Bedeutung, denn Christus ist ja nicht an dem auf die Passahnacht folgenden Tage, d. h. am Mittwoch gekreuzigt, sondern am Freitag, zu dem die vorhergehende Nacht gehörte. Eins darf dagegen nicht fehlen bei der Passion, das ist die τεσσαρεσκαιδεκάτη σελήνης. In bezug auf diesen Punkt herrschte Übereinstimmung unter allen denen, welche Jesus am Passahtage der Juden gekreuzigt sein ließen. Nun gehört Epiphanius zu der Gruppe, welche in dem 14. Nisan den Todestag erblickten. Darum heißt es ganz korrekt: πάσχει ἐν τῇ πρὸ δεκατριῶν καλ. Ἀπρ. .... τοντέστιν ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκαταίας σελήνης, denn Donnerstag Nacht und Freitag Tag gehörten zum 14. Nisan, aber es folgen noch die Worte νυκτερινῇ μέσῃ. Indem er den 14. Nisan als den Passahtag der Juden auffaßt, mischt sich ihm unwillkürlich der Gedanke an das am Abend stattfindende Passah ein, darum redet er nicht mehr von ἡμέρα, sondern von ἑσπέρα in Parallele zu τρίτῃ ἑσπέρας. Die Juden haben irrig das Passah um einen Abend zu früh angesetzt, d. h. sie haben es am Donnerstag Abend statt am Freitag Abend gefeiert. Epiphanius bemerkt aber garnicht, daß diese Einschaltung überhaupt ganz überflüssig ist, denn wenn die Juden das Fest um zwei Tage vorgerückt haben, so fällt schon ohne weiteres das Fest auf Donnerstag Abend zu Freitag. Epiphanius hat ganz übersehen — hierin folgt er seiner Quelle, der Didaskalie —, daß die Juden genau genommen stets am Abend des 15. Nisan das Passah feierten, aber das Mondalter XIV beibehielten, da sie den Monatstag als den 14. bezeichneten. Von dem Passah, nicht von dem Termin des Todes leitet sich auch ab die Hinzufügung von νυκτερινῇ, denn niemals konnte man den Tod auf die Nacht der τεσσαρεσκαιδεκάτη verlegen; Epiphanius scheint ganz vergessen zu haben,

1) Ich glaube, daß die Ergänzung viel zu lang ausgefallen ist, da τοντέστιν ἐν τῇ τεσσ. σελ. viel näher zu ἐν τῇ πρὸ δεκ. καλ. Ἀπρ. stehen muß.

daß er von dem Datum der Passion redet. Aber noch verwickelter wird die Sache durch die Verbindung *νυκτερινῇ μέσῃ*. Was haben wir nun darunter zu verstehen? Soll darunter die *ἰσονυκτία* verstanden werden, die die Juden fälschlich auf die *τεσσαρεσκαιδεκάτη* verlegten, also auf die Nacht von Donnerstag auf Freitag? Dann fiele die *ἰσημερία* auf den Freitag selbst. Nach c. 26, 4 fällt aber die *ἀνάστασις καὶ ἰσημερία* auf *πρὸ ἕνδεκα καλανδῶν Ἀπριλλίων*, dem entspricht in c. 27, 6 die Angabe: *καὶ ἀναστὰς κατ' Αἰγυπτίους Φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι* (= 22. März). *ἥτις ἦν ἰσημερία παρελθούσης νυκτὸς καὶ ἰσονυκτία μετὰ τὴν πέμπτην καὶ εἰκάδα καὶ πρὸ ιβ καλανδῶν Ἀπριλλίων*. Ich fürchte, es ist vergebliche Liebesmüh, in diesen Wirrwarr Licht zu schaffen; die Schuld liegt nicht allein bei der Überlieferung, so leicht auch die Zahlen durch die Schreiber verschrieben sein mögen, sondern bei Epiphanius selbst. Denn er benutzte als Basis für seine Berechnung eine Überlieferung, die von fingierten Annahmen ausging, eine Fiktion, welche geschaffen war, um die Leidenswoche als sechstägiges Wochenfasten zu illustrieren, nicht um eine sichere Datierung für die Berechnung des Todes- resp. Auferstehungstages zu gewinnen. Denn weder hatten die Juden das gesetzliche Passah zwei Tage vorher gefeiert, noch hatten sie überdies einen Tag zu früh die *τεσσαρεσκαιδεκάτη* angesetzt. Die drei Tage, welche der Verfasser der Didaskalie angenommen, beruhten ja auf der gewöhnlichen Wochenrechnung, nicht auf dem jüdischen Mondalter. Dazu kam die Umsetzung der Tage in die Kalenderrechnung nach der jüdischen, lateinischen und ägyptischen Zählung. Auch mit dem Ausdruck *ἐπιφώσκουσα* scheint Epiphanius auf Kriegsfuß zu stehen, denn sonst hätte er erkennen müssen, daß *τρίτῃ ὀψὲ* und *τετρὰς ἐπιφώσκουσα* identisch sind, und ebenso hätte er die *ἐπιφώσκουσα κυριακή* nicht fälschlich mit *πεντεκαιδεκάτη νυκτερινή* statt *ἑκκαιδ. νυκτ.* bezeichnet. Wir hatten auch für die Didaskalie die falsche Auffassung von *ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* konstatiert. Überhaupt steckt hier die eigentliche Konfusion, die wahrscheinlich dem Epiphanius selber zur Last fällt, es sei denn, daß der ganze Text verderbt ist. Denn lassen wir zunächst *ἐπιφώσκουσα κυριακή* beiseite, so ist *πεντεκαιδεκάτη νυκτερινή* die Nacht von Freitag auf Samstag. Auf diese paßt die Bemerkung *ὅπερ*

ἦν φωτισμὸς Ἅιδου. denn die Erleuchtung des Hades wurde auf die zwölfte Stunde, auf die Zeit des Sonnenunterganges resp. des Begräbnisses Jesu verlegt. Als man seinen Leichnam ins Grab legte, da ist die Seele zum Hades hinabgestiegen und ist der Hades erleuchtet worden. Der Text fährt fort καὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας. Kann man auch noch von einer Erleuchtung der Erde und des Himmels reden, die in dem Momente des Herabstieges in die Unterwelt stattfand, so ist dies bei νυκτὸς καὶ ἡμέρας unmöglich. Holl liest mit Recht ⟨ἰσότης⟩ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, diese Bestimmung gehört aber zu ἐπιφώσκουσα κυριακή, zu der Nacht von Samstag auf Sonntag, da die ἰσημερία auf Sonntag fiel. Deshalb müssen m. E. zwei verschiedene Sätze im Text zusammengewürfelt sein, und diese Konfusion hat ihren Grund darin, daß Epiphanius die Bemerkung zu Sonntag wegen der ἡμέρα ὑπέρβατος auf die Nacht zu Samstag verschob. Epiphanius muß also eine Berechnung vor sich gehabt haben, welche nichts von einer falschen Ansetzung der τεσσαρεσκ wußte, sondern sich einfach an die Leidenswoche anschloß. Diese können wir ohne weiteres konstruieren; sie hatte folgendes Schema:

Montag Nacht = ἐνδεκάτη νυκτερινή	= τρίτη τῶν σαββάτων	= 11. Nisan
Dienstag Tag = ἐνδεκ. ἡμερινή		= XVI. Kal. April. = 17. März
Dienstag Nacht = δωδεκ. νυκτ.	= τετρὰς τ. σαββ.	= 12. Nisan
Mittwoch Tag = δωδεκ. ἡμερ.		= XV. Kal. April. = 18. März
Mittwoch Nacht = τρισκαιδ. νυκτ.	= πέμπτη τ. σαββ.	= 13. Nisan
DonnerstagTag = τρισκαιδ.ἡμερ.		= XIV. Kal. April. = 19. März
Donnerst. Nacht = τεσσαρ. νυκτ.	= προσάββατον	= 14. Nisan
FreitagTag = τεσσαρεσκ.ἡμερ.		= XIII. Kal. April. = 20. März
Freitag Nacht = πεντεκ. νυκτ.	= σάββατον	= 15. Nisan
SamstagTag = πεντεκ. ἡμερ.		= XII. Kal. April. = 25. Phamenoth = 21. März
Samst. Nacht = ἑκκαιδ. νυκτ.	= (μία τ. σαββ. resp. κυριακή)	= 16. Nisan
SonntagTag = ἑκκαιδ.ἡμερ.		= XI. Kal. April. = 26. Phamenoth = 22. März.
[Sonntag Nacht]		

Bei dieser Gegenüberstellung wird man verstehen, wie leicht eine Konfusion eintreten mußte, und dies um so mehr, als manche Daten mit gar keinem Inhalt ausgefüllt werden konnten[1]. Denn abgesehen von dem Faktum der Gefangennahme in der Dienstag Nacht, der Kreuzigung am Freitag, des Hinabstieges in den

1) Epiphanius hat daher es vorgezogen, uns nur eine Anzahl von Daten zu geben; sein Schema ist gegenüber dem von mir aufgestellten lückenhaft.

Hades am Freitag Abend und der Auferstehung in der Samstagsnacht fehlen alle sonstigen Notizen, ein beredtes Zeichen, daß für die anderen Zeiten nichts Besonderes zu melden war. Wäre also die Gefangennahme nicht künstlich zurückdatiert, wäre der ganze Apparat überflüssig gewesen, und Epiphanius hätte sich und uns seine chronologischen Experimente ersparen können [1]. Dort, wo er nicht durch solche Tüfteleien beschwert ist wie in Exp. fid. c. 21, gibt er den bestehenden Zustand faßlich zu erkennen. Hier liefert Epiphanius noch einige interessante Notizen über lokale Feiern des Passah, daß z. B. die Christen *ἐν τισιν τόποις τὴν μετὰ τὴν πέμπτην ἀγρυπνοῦσιν ἐπιφώσκουσαν εἰς τὸ προσάββατον καὶ τὴν κυριακὴν μόνας*. Diese *ἀγρυπνία* in der Nacht von Donnerstag auf Freitag läßt darauf schließen, daß man die Feier des Passah mit Einsetzung des Abendmahles und die Gefangennahme auf diese Zeit verlegte [2], wie wir es bei Aphraates feststellen konnten. Es fand demgemäß ein Nachtgottesdienst statt. In diesem Falle war die *ἀγρυπνία* von Freitag Nacht auf Samstag unterbrochen und setzte erst in der Osternacht wieder ein. Vielleicht hängt damit zusammen der Brauch in andern Gegenden, die Eucharistie am Donnerstag um 3 Uhr, also bei Beendigung des Tagesfastens, zu feiern, aber nach Beendigung der Feier wieder die Zeit der *ξηροφαγία* zu beginnen. Dagegen herrscht in andern Gegenden die Praxis, die Eucharistie während der Passahzeit und auch wohl während der Quadrages nur zu feiern *ἐπιφωσκούσης τῆς κυριακῆς, ὅτε ἀπολύει περὶ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ καὶ πανηγύρει μεγάλῃ, ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα, ὡς προστέταχται*. In diesem Brauche trafen die Abweichenden wieder zusammen, wenn auch nicht alle das Osterfasten mit dem Hahnenschrei brachen.

Nach dieser längeren Digression wende ich mich jetzt zu dem dritten Punkt, zu der Behandlung der gottesdienstlichen

1) Über seine Osterberechnung s. o. S. 675 f. 2) Diese Sitte könnte man für syrische Gemeinden voraussetzen, wo man annahm, die Juden feierten ihr Passah stets in der hereinbrechenden Nacht des 14. Nisan, nicht in der hereinbrechenden Nacht des 15. Nisan, wie es tatsächlich der Fall war. Auf die Urwoche übertragen, bedeutet dies, daß Jesus in der Donnerstagnacht das gesetzliche Passah gegessen, am Freitag dem 14. Nisan gekreuzigt sei.

Form der quartodecimanischen Passahfeier. Daß irgendwelche Kontroversen über diesen Punkt stattgefunden haben, hören wir nirgends. Daraus ergibt sich zunächst, daß an der gottesdienstlichen Form die Großkirchler keinen Anstoß genommen haben. Nach unserer Epistola fand die Feier in der Nacht statt, schloß sich mithin an die jüdische Observanz des Passah an, das ja einen pannychischen Charakter trug. Diese Vigilie dauerte bis zum ersten Hahnenschrei, der sogen. *ἀλεκτοροφωνία*, denn es heißt S. 54, 6 = Ko. VIII, 7: „Er (sc. Petrus) wird herausgehen (aus dem Gefängnisse) und zu euch kommen, er wird die Nachtwache mit euch verbringen und bei euch bleiben, bis daß der Hahn kräht." Es ist eine festliche Versammlung, an der die ganze Gemeinde teilnimmt und die sich beim Hahnenschrei auflöst. Über den Beginn der Feier wird nichts gesagt; wir können nur vermuten, daß das Brechen des Fastens mit dem Zeitpunkt eingetreten ist, wann die Juden ihr Passahmahl zu beginnen pflegten, oder wann Jesus in die Ruhe eingegangen war, da es sich ja um sein Gedächtnis handelte. Der Hahnenschrei ist eine Zeitbestimmung, die bereits in den Evangelien als bekannt vorausgesetzt wird, denn nach Marc. 13, 35 wird die Nacht eingeteilt in *ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί*; dies entspricht nun den vier *φυλακαί* der römischen Militärsprache. Gewöhnlich versteht man unter dem ersten Hahnenschrei die dritte Stunde der Nacht. Diese Nachtstunde spielt auch in der Ostervigilie eine große Rolle, weil in diese Stunde die Auferstehung verlegt wurde, denn mit diesem Moment nahm die Osterfeier ihren Anfang. Nach der Didaskalie wird, wie wir gesehen haben, das Fasten nach vorhergehendem feierlichem Gottesdienst in der dritten Stunde der Charsamstagnacht gebrochen (S. 112, 1. 12; 114, 2). Der Verfasser der Apostol. Constit. V, 19, 2. 3 hat diese Berechnung übernommen, indem die kirchliche Versammlung der Passahfeier von Abend bis zum Hahnenschrei andauert[1]. Nicht deutlich ist, auf welche Stunde Aphraates die Auferstehung verlegt hat, denn nach § 4 ist der Herr auferstanden in der Nacht des hereinbrechenden Sonntags, zu der

1) *ἐπιφωσκούσης μιᾶς σαββάτων, ἥτις ἐστὶ κυριακή, ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἀλεκτοροφωνίας ἀγρυπνοῦντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε.* Über die Ostervigilie vgl. Epiph. Expos. fid. c. 21: Lactant., Instit. VII, 9, 3.

Zeit, da er seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern überreicht hatte. Wann aber Jesus das Abendmahl an seine Jünger ausgeteilt, wird nicht gesagt, nur daß es stattgefunden hat nach dem Weggange des Judas; indirekt könnte man aus der Bemerkung, daß Jesus von der Zeit des Hahnenrufes an nicht mehr gegessen und getrunken habe (§ 8), schließen, daß auch Aphraates die Auferstehung auf den Hahnenruf ansetzte. Diese Zeitbestimmung ist nicht überall die gleiche gewesen und infolgedessen herrschte auch inbezug auf die Zeit des Fastenbrechens eine Verschiedenheit. In dem Briefe des Dionysius v. Alex. an Basilides, Bischof der Gemeinden in der Pentapolis[1], lesen wir die Notiz des letzteren: *τινὰς μὲν γὰρ τῶν ἀδελφῶν λέγειν φής, ὅτι χρὴ τοῦτο ποιεῖν πρὸς τὴν ἀλεκτοροφωνίαν, τινὰς δὲ ὅτι ἀφ' ἑσπέρας χρή. οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ ἀδελφοί, ὥς φασι, περιμένουσι τὸν ἀλέκτορα, περὶ δὲ τῶν ἐνταῦθα ἔλεγες ὅτι τάχιον.* Basilides hatte in seiner Anfrage die Anschauung vertreten, daß erst mit dem Momente, da der Herr auferstanden, das Fasten aufhören und die Festesfreude ihren Anfang nehmen dürfe, aber betreffs der Stunde der Auferstehung gäben die Evangelien keine genaue Kunde. Dionysius muß dem nach eingehender Analyse der evangelischen Berichte beipflichten, deshalb will er eine gewisse Freiheit walten lassen, aber das Fasten dürfe nicht vor Mitternacht aufhören[2]. Die Ausdehnung bis zur Frühe des Morgens, d. h. bis zur vierten Nachtwache hält er in dem Falle nicht für eine so große Leistung, wenn die Betreffenden nur die beiden letzten Passahtage streng gefastet haben. Die römische Observanz[3], bis zum Hahnenschrei zu fasten, hat im Osten Anerkennung gefunden[4].

Steht die gottesdienstliche Form der quartodecimanischen Passahfeier in gewisser Parallele zu derjenigen der großkirchlichen Osterfeier, so tritt die Differenz sofort zutage, daß die Quartodecimaner das Fasten schon am Abend brachen, die Groß-

1) Vgl. Routh. Reliq. sacr. III² p. 223 ff. 2) Diesen Termin vertritt das Testament. Dom. nostr. (ed. Rahm.) II, 12: Paschae solutio fiat media nocte, quae sequitur sabbatum. 3) Vgl. Hieronym. in Matth. 25, 6 (Migne Pl. 26, 184 f.). 4) Nach den Osterfestbriefen des Athanasius wurde in Ägypten das Fasten am Abend des Ostersamstags gebrochen, u. zw. im Hause; der eigentliche Ostergottesdienst fand erst am Morgen statt.

kirchler die Vigilie als Vorbereitung auf das Osterfest selbst feierten. Für die ersteren bedeutete der Hahnenschrei das Ende des Passahfestes. Denn die Epistola berichtet: „Wenn aber ihr habt vollendet das Gedächtnis, das stattfindet in bezug auf mich, und die Agape, so wird er wiederum ins Gefängnis geworfen." Hier besitzen wir ein authentisches Zeugnis. Wie man vielfach schon vermutet, trug die Feier einen zwiefachen Charakter wie die ältesten Gemeindegottesdienste überhaupt. Zunächst wurde das Gedächtnis an Christus gefeiert. Diese *ἀνάμνησις* kann in erster Linie nur in der Eucharistie ihren Ausdruck gefunden haben, wobei man feierlichst des Todesleidens und der damit verknüpften Heilsgüter gedachte, hatte doch Christus das Abendmahl *εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ* eingesetzt und sollte in den paulinischen Gemeinden bei der Eucharistie der Tod Jesu verkündet werden[1] (1. Kor. 11, 26). Die Feier der Eucharistie muß von Alters her zum festen Bestande der kleinasiatischen Passahfeier gehört haben, denn darauf deuten die Worte im Briefe des Irenäus an Victor, daß die römischen Presbyter vor Soter den Kleinasiaten in Rom die Eucharistie geschenkt und daß Anicet in seiner Kirche dem Polykarp die Feier der Eucharistie gestattet hätte. Von hier aus wird auch die Osterfeier der quartodecimanischen Gegner in das rechte Licht gerückt, wenn als kirchliches Dogma auf den Synoden festgesetzt wurde, *τὸ μυστήριον τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἐπιτελεῖν*, und zwar stets *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ* (Euseb. h. e. 23, 2; 24, 11)[2]. Daß an diesen beiden Stellen der Ausdruck *μυστήριον* nicht im Sinne einer bloßen Gedächtnisfeier der geheimnisvollen Tatsache der Auferstehung gefaßt werden darf, wird allgemein zugestanden. Dann ist aber mit dem *ἐπιτελεῖν τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον* eine rituelle Handlung, d. h. die Feier des

1) Vgl. Justin, Dial. c. 41; 260 A u. c. 70; 296 D. 2) Denselben Gedanken muß Irenäus in einer an einen Alexandriner gerichteten Abhandlung zum Ausdruck gebracht haben, von dem uns ein syrisch erhaltenes Fragment überliefert ist (Harvey II, p. 456). Aber der dort vorkommende Ausdruck resurrectionis mysterium darf nicht mit Zahn GK I, 182, Anm. 2 im Sinne von Abendmahlsfeier gedeutet werden; es handelt sich um die Auferstehung selbst, wie die parallelen Glieder spes incorruptionis und inchoatio regni aeterni zeigen.

h. Abendmahles im Ostergottesdienst gemeint[1], wie sie sonst regelmäßig am Herrentage stattfand. Es trat also keine Änderung ein, wenn an dem Ostersonntage eine Hochfeier des Abendmahles abgehalten wurde. Deshalb wollten die Großkirchler nur den Sonntag für die Feier des Abendmahles freigeben[2]. Hier lag die Stärke ihrer Position gegenüber den Kleinasiaten, welche ihren Festgottesdienst sehr häufig an einem gewöhnlichen Wochentage abhalten mußten. Nach allgemeiner christlicher Auffassung war jeder Sonntag ein Freudentag, deshalb an diesem Tage weder gefastet noch knieend gebetet werden durfte. Die Quartodecimaner mußten dieses Gebot übertreten, wenn der jüdische 14. Nisan auf einen Sonntag fiel, da der Tag bis zum Abend als Fasttag beobachtet wurde[3]. Dafür lag die

1) Vgl. Weitzel, Passahfeier S. 97; Hilgenfeld, Paschastr. S. 288, Anm.; Schürer, Z. f. hist. Theol. 40, 197. 2) Von hier aus mußte notwendigerweise die Identifizierung von Abendmahl und Passah eintreten und das Osterfest als Jahresfest der sonntäglichen Passahfeier angesehen werden. Dies besagen am deutlichsten die Worte des Eusebius in seiner Schrift *περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς* c. 7 (Mai, Nova patr. bibl. IV [1847]): *ἡμεῖς οἱ τῆς καινῆς διαθήκης ἐφ' ἑκάστης κυριακῆς ἡμέρας τὸ ἑαυτῶν πάσχα τελοῦντες ἀεὶ τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου ἐμφορούμεθα, ἀεὶ τοῦ αἵματος τοῦ προβάτου μεταλαμβάνομεν . . . . καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα τὴν τοῦ πάσχα τοῦ ἡμετέρου ἑορτὴν κατὰ τὴν σωτήριον καὶ κυριακὴν ἡμέραν ἐπιτελοῦμεν, τοῦ ἀληθινοῦ προβάτου, δι' οὗ ἐλυτρώθημεν, τὰ μυστήρια ἀποπληροῦντες.*

3) In dem Passahstreite wird dies nicht besonders erwähnt, ergab sich aber von selbst aus der allgemeinen Formel *ὁπαίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι.* Nur Augustin, de haeresib. c. 29 schreibt von den Tessarescaedecatitae: non nisi quarta decima luna pascha celebrant, quilibet septem dierum occurrat dies et si dies dominicus occurrerit, ipso die ieiunant et vigilant. Der Praedestinatus c. 29 liefert nur ein Plagiat aus Augustin, fügt aber die interessante Notiz hinzu: Hos sanctus Ioannes Constantinopolites episcopus tali ratione in multis civitatibus obtinuit. Abiit cum clero suo et cum eis pascha celebravit, dicens: Sicut nos vobiscum celebravimus pascha, venite et vos nobiscum suscipete. A quibus cum hoc impetravit, coeperunt unum sapere et nobiscum celebrare diem. Probaverunt enim totam fidei regulam sic nos sicut se tenere, sic illos sicut nos credere. Diese Haltung des Chrysostomus war die vernünftigste Kirchenpolitik zur Überwindung der Gegner und hat sicherlich ihre Frucht getragen. Aber der Verfasser verwechselt offenbar die alten Quartodecimaner mit jenen Christen, welche ihr Osterfest nach dem jüdischen Passah berechneten. Gegen diese

Stärke der Kleinasiaten in der engeren Beziehung zu dem Tode Christi, der bei ihrer Feier viel deutlicher zum Ausdruck kam, als bei der Auferstehungsfeier der Gegner. Wie eng verknüpft die Feier der Eucharistie mit dem Tode Jesu war, lehrt uns in der Epistola die Frage der Apostel, die unmittelbar sich an die Einsetzung der Passahfeier anschließt. Sie lautet: „O Herr, ist es denn wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken?“ (S. 54, 9 f. = Ko. VIII, 13 f.) Ich hatte dies früher in dem Sinne aufgefaßt, daß es sich um den Genuß des Weines beim Abendmahle handele, aber schon die eigentümliche Fassung des Äthiopen: „O Herr, hast du denn nicht selbst das Trinken des Passah vollendet? Liegt uns denn ob, daß wir es noch einmal tun?“ hätte auf die richtige Spur des Gedankens führen können. Unter dem *πιεῖν τὸ ποτήριον* haben wir den Todeskelch zu verstehen, von dem Jesus in den Evangelien geredet (Matth. 20, 22. 23; 26, 42; Marc. 10, 38. 39; 14, 36; Luc. 22, 42; Joh. 18, 11). Ihr Meister hat ihn getrunken, daran werden die Apostel resp. die Christen bei seiner Gedächtnisfeier erinnert. Jetzt fragen sie ihn, ob es auch für sie notwendig sein wird, denselben Kelch zu trinken. Der Herr bejaht dies: „Ja, eine Notwendigkeit ist es bis zu dem Tage, wo ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind.“ Erst jetzt wird klar, wie an dieser Stelle die Märtyrer plötzlich auftauchten. Sie gelten als diejenigen, welche in Nachfolge ihres Herrn den Todeskelch Christi getrunken haben[1]. Gerade bei der Gedächtnisfeier des Todes Jesu mußte der Gedanke an die christlichen Blutzeugen lebendig werden. Diesen Verfolgungen wird der Herr bei seiner Parusie ein Ende machen.

Im übrigen schweigen die Quellen über die gottesdienstliche Form der Feier, da sie eben nichts Absonderliches bot; nur Epiphanius redet von *τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες*[2] und Theo-

sogen. Protopaschiten hatte schon Chrysostomus von der Kanzel in Antiochien gewettert (vgl. Schwartz, Ostertaf. S. 120).

1) In seinem Todesgebet gebraucht Polykarp den Ausdruck *ποτήριον* gleichfalls in diesem Sinne: *εὐλογῶ σε ὅτι ἠξίωσάς με . . . τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων, ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ.* Auch Origenes, Comm. in Matth. T. XVI, 6, ed. Lomm. T. IV, p. 18 versteht unter dem *ποτήριον πιεῖν* das Martyrium der beiden Zebedäiden. 2) Preuschen RE³ XIV, S. 727 bezog diese Worte auf Mysteriengottesdienste, wie sie beim Ostergottesdienst nach der Be-

doret haer. fab. III, 4 berichtet von einem *χαιηγυρίζειν*, was ja durch die Epistola bestätigt wird.

Wir hören nun weiter durch die Epistola, daß sich an diese Abendmahlsfeier eine Agape, eine gemeinschaftliche Mahlzeit, angeschlossen hat. Daß es sich um zwei verschiedene Akte der Feier handelt, lehren die Worte: „wenn ihr vollendet habt das Gedächtnis, das stattfindet in bezug auf mich, und die Agape“ [1]. Es wird noch der technische Ausdruck *ἀγάπη* gebraucht. Hatte man also die Eucharistie nach Brechen des Fastens nüchtern empfangen, so ging man dazu über, aus den dargebrachten Opfergaben eine Mahlzeit zu bereiten und gemeinschaftlich zu genießen. Dieses Liebesmahl hielt die Versammelten bis 3 Uhr morgens zusammen. Auch bei der Großkirche trug ja das Osterfest einen pannychischen Charakter und dehnte sich noch über 3 Uhr hinaus, da sich an das Brechen des Fastens ebenfalls eine eucharistische Feier anschloß [2]. Das sind die solemnia paschae, von denen Tertullian ad uxor. II, 4 redet, an denen die Gattin abnoctans teilnimmt. Auch der Verfasser der Didaskalie kennt eine eucharistische Feier in der Osternacht in Form einer gemeinsamen Mahlzeit, wenn er die Gemeindeglieder auffordert S. 112, 23 f.: „Und dann bringt eure Opfergaben dazu und nun esset und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden“, oder S. 114, 3 f.: „und dann, an (dem Tage) der Auferstehung Christi: freuet euch und seid ihretwegen guter Dinge und brechet euer Fasten und den Gewinn eures sechstägigen Fastens bringt Gott, dem Herrn, dar. Ihr, die ihr weltlichen Besitz im Überfluß habt, helft den Armen und Bedürftigen und erquicket sie sorgsam, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde“ [3].

schreibung der Silvia (Itinera Hierosol. ed. Geyer p. 78 sqq.) abgehalten wurden, und leitete davon die These ab, daß die Kleinasiaten Tod und Auferstehung an einem Tage gefeiert hätten (s. o. S. 599).

1) Der Äthiope dreht das Verhältnis um: „wenn . . . ihr meine Agape und mein Gedächtnis vollendet habt“. 2) Nach dem Testamentum Jesu Christi (ed. Rahm.) beginnt die Eucharistie um Mitternacht, wo der Herr auferstanden ist. 3) Zur Zeit des Verfassers sind Agapen nur mit dem Ostergottesdienst verbunden (vgl Apost. Constit. V, 19, 7; Athanasius, Osterfestbriefe ed. Larsow), im übrigen sind es besondere Veranstaltungen, zu denen Einladungen

Mit der Agape hat die kleinasiatische Passahfeier ihren Abschluß gefunden. Ohne Zweifel wird neben der Eucharistie und Agape zu Anfang ein Gottesdienst mit Schriftverlesung und Gesängen stattgefunden haben, wie wir ihn in der Ostervigilie der Großkirche konstatieren konnten[1]. Man kann ferner vermuten, daß die Passahfeier auch für die Taufe der Katechumenen benutzt wurde, da die Großkirche die Osternacht als besonderen Tauftermin bestimmt hatte[2], die Quartodecimaner aber kein Osterfest feierten, so daß sich bei ihnen alles auf den einen Tag zusammendrängen mußte. Die Passahfeier der Kleinasiaten hatte ihren Charakter der Trauer in dem Momente verloren, wo sie zum solennen Gottesdienste am Abend sich versammelten. Der Schrecken des Todes war überwunden, die Passion Christi stand im Zeichen der Erlösung. Jetzt kamen, wie oben bereits gesagt, die johanneischen und paulinischen Gedanken über den Opfertod Christi zum Durchbruch und gaben der ganzen Feier den Charakter eines Freudenfestes. So feierten sie in dem gleichen Hochgefühl wie die Juden, u. zw. gleichzeitig mit ihnen ihr Passah; es waren Stimmungen des Jubels über die Erlösung durch das

erfolgten (S. 46, 4 ff.). Die nächtlichen Agapen sind aufgehoben. Über diese vgl. Tertullian Apolog. c. 39.

1) Nach der Didaskalie ist die Vigilie ausgefüllt mit Gebeten und Fürbitten, mit Schriftvorlesung aus den Propheten, Psalmen und Evangelien (S. 111, 36 f.). Die Apostol. Constit. V, 19, 3 fügen noch hinzu die Vorlesung aus dem Gesetz. Im Testamentum c. 18 p. 139 ed. Rahm. ist die Rede von Gebeten, Gesängen und Schriftvorlesungen. Wahrscheinlich wurde noch eine Predigt gehalten, wie es uns Hieronymus de viris illustr. c. 76 für Alexandrien bezeugt. Nach Chrysostomus (Migne PL 58, 770) wurde „die Passionsgeschichte Matth. 27 verlesen. In den verschiedenen Provinzen werden diese Gottesdienste mannigfaltige Formen angenommen haben. Eusebius h. e. II, 17, 21. 22 hat in der vita contemplativa des Philo die Ostergebräuche bereits entdeckt, wenn er die ἑορτὴ τοῦ σωτηρίου πάθους in Parallele stellt zu den ἀσιτίαι und διανυκτερεύσεις und προσοχαὶ τῶν θείων λόγων bei den Therapeuten, wenn er ferner von den παννυχίδες τῆς μεγάλης ἑορτῆς redet und den damit verbundenen ἀσκήσεις, indem man sich an den betreffenden Tagen auf Stroh schlafen legte, sich jeglicher Fleischspeise gänzlich enthielt, dagegen Wasser als Getränk und als Zuspeise zum Brot Salz und Ysop gebrauchte. Auch erwähnt er die Lobgesänge der Priester mit den Responsorien der Gemeinde. 2) Vgl. die patristischen Zeugnisse im Artikel „Taufe“ von Drews, RE³ XIX, 444.

Blut Christi, wie wir sie von Aphraates trefflich formuliert fanden. Kamen bei ihnen die mit der Auferstehung verknüpften Heilstatsachen zu kurz, so bei ihren Gegnern die mit dem Opfertode verbundenen Heilsgüter. Die Großkirche suchte beide Gedankenreihen in der Ostervigilie zu vereinigen, indem der eine Teil der Trauer, der andere Teil der Freude gewidmet war, daher redet der Verfasser der Vita des Polykarp von einem *κρατεῖν τὸ καινὸν μυστήριον πάθους καὶ ἀναστάσεως*. Zu einer Jahresfeier der Auferstehung konnten die Kleinasiaten sich nicht aufraffen, sie begnügten sich damit, den Sonntag, welcher ihrem Passah folgte, in der gewohnten Weise ohne besondere festliche Veranstaltungen zu feiern. Sie standen völlig abseits. Dies konnte von den Gliedern der übrigen Kirchen als bedeutender Mangel an christlichem Solidaritätsgefühl empfunden werden. Deshalb haben sie sich mit aller Energie für die Einheit der Feier am Ostersonntage eingesetzt. Die quartodecimanische Observanz war infolgedessen verurteilt, über kurz oder lang zu verschwinden, mochten auch die Kleinasiaten sich noch so sehr auf deren apostolischen Ursprung berufen oder gar den Herrn selbst als Stifter einsetzen. Wann aber die Kleinasiaten ihre quartodecimanische Observanz aufgegeben und sich der Großkirche angeschlossen haben, darüber besitzen wir keine Kunde. Freilich glaubt Schwartz, eine diesbezügliche Nachricht in der sogenannten Vita des Polykarp[1] gefunden zu haben, die P. Corssen[2] dem Martyrer Pionius († 250) zugeschrieben hat. Ich halte diese These für eine beklagenswerte Verirrung der philologischen Kritik, welcher leider auch Ed. Schwartz[3] zum Opfer gefallen ist. Wenn auch ihre Meinung bei den Theologen[4] keine Anerkennung gefunden hat, so scheint es nur

1) Ediert in griech. Sprache aus dem Cod. Paris. 1452 zuerst von Duchesne: Vita Sancti Polycarpi Smyrnaeorum episcopi, auctore Pionio, Paris 1881. Derselbe Text bei Lightfoot, Apostol. Fathers, II, 2, p. 1016 ff. und Funk, Patres Apostol. II, p. 319 ff. 2) Vgl. „Die Vita Polycarpi", Z. f. ntliche Wissensch. (1904), V, 266 ff.
3) De Pionio et Polycarpo, Gött. Universitätsprogramm, 1905.
4) Vgl. besonders Hilgenfeld, Eine dreiste Fälschung in alter Zeit, Z. f. wissensch. Theol. (1904). Bd. 48, S. 444 ff. Dazu Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. II², S. 671; Harnack, Mission II³, S. 232, Anm. 4. — Vorher Zahn in seiner Anzeige der Ausgabe von Duchesne in d. Gött. Gelehrt. Anz. 1882, S. 289 ff. — Nur

doch notwendig zu sein, das Problem in den Bereich unserer Untersuchungen zu ziehen, da gerade die Behandlung der Osterfrage in der Vita uns wichtige Fingerzeige über Entstehung und Alter der Schrift an die Hand gibt.

Es war m. E. ein schwerer Fehler, die Diskussion über die Schrift von der Subscriptio aus zu beginnen, welche dem alten Martyrium des Polykarp angehängt ist, das in dem Cod. Parisinus der Vita folgt, während in den vier anderen Hdd. das Martyrium ohne die Vita überliefert ist. Dies verwirrt nur die Sache und hindert uns, die Schrift als Ganzes zu würdigen. Zunächst gilt es, einen Blick in die Fälscherfabrik des Verfassers zu werfen. Denn daß es sich um eine Fälschung handelt, wird wohl weder Corssen noch Schwartz bestreiten wollen. Wenn wir sehen, über wie geringe historische Reminiszenzen die alte Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts verfügt hat, so daß sie sich gezwungen sah, an Stelle der Geschichte die Legende zu setzen, um wieviel weniger hätte ein Verfasser um die Mitte des 3. Jahrhunderts sich des Besitzes gesicherter historischer Überlieferungen rühmen können. In dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob das Fabrikat aus der Mitte des 3. Jahrhunderts oder aus dem 4. Jahrhundert stammt. Es kann uns nur Legenden auftischen. Unsere Aufgabe besteht darin, die Tendenzen im einzelnen aufzudecken, denn die Vita Polycarpi ist, wie wir gleich sehen werden, nicht wie das Martyrium aus der lebendigen Erinnerung, auch nicht aus der Erforschung der Lebensschicksale des Helden geboren, sondern dient ganz bestimmten Absichten, die unverhüllt hervortreten, sobald man den Schlüssel dazu gefunden hat. Was die Zeit der Entstehung anbetrifft, so bildet die äußerste Grenze nach unten Macarius Magnes, der Verfasser des Apokritikos, welcher in III, 24 ed. Blondel Wundererzählungen aus der Vita erwähnt. Macarius ist aber im Jahre 403 auf der sog. Eichensynode als Bischof von Magnesia anwesend gewesen. Corssen erhebt nun die Frage S. 279: „Können sie (sc. die Wundergeschichten) auf keinen Fall 150 und mehr Jahre jünger sein?“ Mit Recht gibt er darauf die Antwort: „Wunder sind weit weniger für Zeiten als für Individuen und Menschenkreise charakteristisch.“ Von

auf Erbes, „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte“, Z. f. Kirchengesch. XXXVI, H. 3. 4, S. 301 haben, soviel ich sehe, die Ausführungen von Corssen Eindruck gemacht.

hier aus wird man zu keinen festen Resultaten gelangen können. Aber ebenso wenig könnte ein durchschlagender Beweis für die Autorschaft der Vita von seiten des Pionius die Tatsache bilden, daß das Martyrium, welches Corssen dem Märtyrer selbst zuschreibt, zahlreiche Berührungen mit der Vita aufweist. Was Corssen in dieser Richtung S. 292 ff. aus den beiden Schriften vorbringt, halte ich für sehr vage; selbst C. gibt S. 291 zu, daß beim Vergleich des Martyriums des Pionius mit dem Verfasser der Vita ohne Zweifel der Pionius des Martyriums ungekünstelter, einfacher und anziehender erscheine. Aber er findet es nur natürlich, daß der Eindruck des Schriftstellers ein anderer ist, wenn er eine wohlüberlegte Studie über einen anderen vorlegt, als wenn er sich selbst in einer ergreifenden Situation darstellt. Man könnte dem entgegenhalten, daß der Verfasser der Vita jenes Martyrium benutzt hätte, um als Namensvetter auftreten zu können. Aber auch dies steht nicht einmal fest, ob wirklich der Verfasser den Namen des Pionius für sich beansprucht hat, da er nirgends mit seinem Namen hervortritt.

Offensichtlich ist der Verfasser der Vita von der Absicht beherrscht, eine Ergänzung zu dem Martyrium des Polykarp zu geben. Diese Urkunde setzt er als bekannt voraus, darum erwähnt er sie mit keiner Silbe, wie er auch das Lebensende überhaupt nicht in seine Vita einbezieht, sondern nur in c. 12 die Verfolgung und sein Martyrium kurz streift. Der Verfasser will für die vorhergehende Lebenszeit seines Helden ein lebendiges Bild von seiner Entwicklung und seiner Wirksamkeit geben. Man müßte also erwarten, daß er die Notizen, welche uns über Polykarp bei andern Schriftstellern überliefert sind, eifrigst gesammelt und verwertet hätte. Und in der Tat berichtet er folgendes c. 12: *πολλὰ δὲ καὶ συγγράμματα καὶ ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαὶ ἦσαν αὐτῷ, ἅτινα ἐν διωγμῷ ἐπ' αὐτοῦ γενομένῳ, ὅτι καὶ ἐμαρτύρησεν, διήρπασάν τινες τῶν ἀνόμων. φανερὰ δὲ ὅπλα ἦν ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων, ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη ἦν. καὶ αὐτὴν ἐντάξομεν ἐν τῷ δέοντι τόπῳ.* Daß Polykarp schriftstellerisch tätig gewesen, schöpft unser Verfasser aber nicht aus der Tradition der smyrnäischen Gemeinde, sondern aus der schriftlichen Überlieferung, wie er sie bei Irenäus vorfand, denn dieser hatte in seinem Briefe an Florinus auf die *διαλέξεις*, auf die *ἐπιστολαί* an Nach-

bargemeinden und einzelne Personen hingewiesen. Daß er nun diesen schriftlichen Nachlaß nicht mehr zur Hand hat, begründet er damit, daß die Schriften bei der Verfolgung in Smyrna geraubt worden sind. Das kann aber den Nagel nicht auf den Kopf treffen, denn mochten die Kopien in den Händen des Polykarp resp. der Gemeinde auch verschwinden, so gab es doch noch die Originale resp. Kopien bei den Adressaten. Also müssen doch andere Ursachen den Verlust der Schriften herbeigeführt haben. Freilich gibt sich der Verfasser den Anschein, als habe er bei seinem Nachforschen noch einzelne Stücke entdeckt, aber das ist nur Renommisterei[1], denn in Wahrheit war ihm wie den damaligen Zeitgenossen nur der Brief an die Philipper bekannt. Nicht einmal er selbst wagt ein selbständiges Urteil abzugeben, sondern schmückt sich mit fremden Federn, denn er spricht von einer *ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη*, und gerade diesen Ausdruck hatte Irenäus adv. haer. III, 4 gebraucht: *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη*. Man hat vielfach daraus geschlossen, daß diese Notiz aus Irenäus direkt geschöpft wäre, aber dabei wird man stutzig, daß auch der Brief des Irenäus an Florinus sich in den Händen des Autors befunden haben müsse. Das möchte ich bezweifeln, vielmehr lebte unser Fälscher von sekundären Quellen; diese war in unserem Falle die Kirchengeschichte des Eusebius (IV, 14, 8 u. V, 20, 8)[2]. Ist aber nicht Irenäus, sondern Eusebius als Quelle benutzt, so ist ein terminus a quo für die Entstehung der Vita gewonnen. Doch wollen wir zunächst noch nicht mit einer bewiesenen Tatsache rechnen und uns nach anderen Anzeichen umsehen. Neben Irenäus resp. Eusebius würde die Bekanntschaft mit Ignatius zu konstatieren sein, denn c. 7 lesen wir die Worte: *τοὺς δὲ κακοὺς καθάπερ κύνας λυσσῶντας ἢ θῆρας ἀγρίους ἢ ἑρπετὰ ἰοβόλα περίστατο*. Das erinnert nämlich an Ign. Ephes. 7. 1:

1) Corssen S. 269 leitet aus den Worten *ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων* die These ab, Pionius habe alles, was er von zerstreuten Schriften Polykarps noch auffinden konnte, zusammengebracht und damit eine Liste der Bischöfe, die Polykarp vorangegangen waren, mit kurzen Notizen über ihr Leben und ihre Bedeutung vereinigt. Dieser Sammlung wäre die Vita Polycarpi vorausgeschickt. — Wäre dies der Fall gewesen, so müßte man sich wundern, daß die spätere Tradition so wenig von dieser authentischen Quelle Gebrauch gemacht hat. 2) So urteilt auch Zahn, Forschungen, VI, 103, Anm.

οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες λαθροδῆκται. In diesem Falle könnte mit Lightfoot auch der Name des Bischofs Λάφνος in Teos c. 25. 26 aus dem Briefe des Ignat. ad Smyrn. c. 13 geflossen sein, da er einen gewissen Λάφνον τὸν ἀσύγκριτον καὶ εὔτεκνον grüßen läßt. Unser Verfasser hätte den Mann von Smyrna nach Teos gebracht.

Sehen wir uns noch weiter unter dem Personale der Vita um, so treffen wir auf den Märtyrer Thraseas, dessen Ruhestätte dem Verfasser bekannt war, denn er redet von einem Myrtenbaum, welcher noch jetzt bei dessen Grabe vorhanden ist, und verlegt das κοιμητήριον πρὸ τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας (vgl. c. 3 die καλουμένη Ἐφεσιακή sc. πύλη), wo der Leichnam des Bischofs Bukolos, des Vorgängers des Polykarp, beigesetzt ist (c. 20). Mag auch hier die Lokaltradition von Smyrna zu Worte kommen, so fand er wieder in dem Briefe des Polykrates, wie er bei Euseb. h. e. V, 24, 3 ihn lesen konnte, die Notiz: καὶ Θρασέας ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται. Er hatte also in Smyrna den Märtyrertod und zugleich sein Grab gefunden, das ist wohl die natürliche Erklärung; denn daß man im 2. Jahrhundert die Gebeine eines Bischofs in eine andere Stadt überführte, zumal die eines Märtyrers, auf den doch die betreffende Stadt den ersten Anspruch erhob, möchte ich bezweifeln. Nach den Angaben des Polykrates hat aber Thraseas später wie Polykarp den Märtyrertod erlitten, da er ihn hinter Polykarp stellt[1], hier dagegen gehört Thraseas zu den frühesten Märtyrern; wenigstens wenn man oberflächlich liest, würde man glauben, Thraseas wäre noch vor Bukolos gestorben. Aber wahrscheinlich ist der Satz doch so aufzufassen, daß bei dem κοιμητήριον des Bukolos später Thraseas beigesetzt wurde und seitdem der Myrtenbaum existiert. Daß aber dem Verfasser Eusebius vorgelegen, zeigt mit aller Deutlichkeit die Erwähnung des Papirius. Denn in dem gleichen Briefe (h. e. V, 24, 3) las er den Namen des Papirius, der neben Melito angeführt wird. Flugs hat sich der Fälscher dieses Namens bemächtigt und ihn zum Nachfolger des Polykarp auf dem Bischofsstuhle zu Smyrna gemacht. Dies wird uns c. 27 berichtet und zugleich, daß Poly-

1) Apollonius erwähnt ihn in seiner Streitschrift wider die Montanisten als einen Märtyrer aus der Zeit der montanistischen Bewegung; vgl. Euseb. h. e. V, 18, 13.

karp bereits auch dessen Nachfolger, einen gewissen *Καμέριος*, zum Diakonen ordiniert hätte. Den Namen des Papirius konnte er leicht annektieren, da in seiner Quelle kein Vermerk über dessen Bistum vorhanden war, deshalb durfte er Sagaris und Melito nicht verwenden. Der Name des Camerius ist frei erfunden, und nicht anders ist m. E. zu urteilen über den Bischof Bukolos[1]. Wie willkürlich der Verfasser mit Personen umspringt, ersieht man bei der Aufnahme neutestamentlicher Persönlichkeiten. Hatte schon der Verfasser der alten Paulusakten die Pastoralbriefe stark geplündert, so müssen sie auch jetzt herhalten. So erscheinen hier die Namen der Lois und ihrer Tochter Eunike, welche, wie der Verfasser selbst angibt, ihm aus 2. Tim. 1, 5 zugeflossen sind. Mit diesen wird nun ein gewisser Strataeas in Verbindung gebracht, indem er zum Bruder des Timotheus erhoben wird. Dieser Strataeas soll ein Zuhörer des Paulus in Pamphylien gewesen sein; unser Verfasser übersieht dabei, daß Timotheus nicht aus Pamphylien, sondern aus Lykaonien nach Act. 16, 1 stammt, aber so etwas ficht ihn nicht weiter an. Es muß eben eine Person untergebracht und mit bekannten Persönlichkeiten des Paulus in Verbindung gesetzt werden. Der Name des Strataeas taucht freilich auch in den Apostol. Constit. VII, 46 auf, hier erscheint Strataeas in dem Bischofsverzeichnis von Smyrna an zweiter Stelle neben Ariston an erster und einem zweiten Ariston an dritter Stelle[2]. Hier aber ist Strataeas nicht der Sohn der Eunike und damit Bruder des Timotheus, sondern Sohn der Lois, also Bruder der Eunike, mithin Onkel des Timotheus. Ein Zusammenhang zwischen der Vita und den Apost. Constit. ist nicht zu leugnen, da der Name des Strataeas singulär ist; nur fragt es sich, ob eine Abhängigkeit des einen von dem andern vorhanden[3] oder ob beide aus

1) Nach Corssen sind die beiden Namen dem Verfasser der Vita von der Tradition geboten. 2) Corssen S. 302 bemerkt, es sei sehr verdächtig, daß ein und derselbe Name an erster und dritter Stelle ohne irgendeinen unterscheidenden Zusatz stehe; das scheine auf eine starke Konfusion zu deuten. Man hat Ariston mit dem bekannten Presbyter Aristion des Papias in Verbindung gebracht. Ich wage keine Vermutung zu äußern. 3) Eine Abhängigkeit der Apostol. Constit. von der Vita wäre aus chronologischen Gründen möglich, wenn erstere erst um 400 verfaßt sind. Aber man würde

einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Leider stehen uns keine Mittel zur Verfügung, um die Frage befriedigend zu lösen. Aber betrachten wir die in c. 46 für die übrigen Kirchen gegebenen Namen der ältesten Bischöfe in den Apost. Constit., so erkennen wir, daß die meisten Namen aus uns bekannten Quellen, d. h. den ntlichen Schriften, der Kirchengeschichte des Eusebius und den Pseudoclementinen entnommen sind; daneben bringen sie auch Sondertraditionen, die dem Verfasser der Apost. Constit. allein zur Last fallen, so z. B. macht er Judas Jacobi zum dritten Bischof von Jerusalem[1], läßt Ignatius durch Paulus ordiniert sein, ebenso den Linus, der als Sohn der Claudia bezeichnet wird. An letzterer Stelle können wir noch die Quelle feststellen; sie war nämlich 2. Tim. 4, 21, wo ein gewisser Linus neben Claudia erwähnt wird. Das haben wir also auf das Konto des Verfassers der Apost. Constit. zu setzen, darum vermute ich auch, daß er sich für Smyrna, wo ihm in dem N. T. keine Namen zur Verfügung standen, nach einer anderen Quelle umgesehen hat, wie er für Caesarea den Namen des Zacchäus, für Tripolis Marthones, für ungenannte kleinasiatische Städte Aquilas und Nicetas aus Pseudo-Clemens bezog.

Es muß eine Schrift gewesen sein, in welcher der Name des Apostels Johannes, aber auch der Name des Polykarp gefehlt hat, statt dessen der Name des Paulus vorkam. Infolgedessen ist Benutzung der alten Johannesakten ausgeschlossen. Wenn nun auch nicht ausdrücklich der Apostel Paulus als Ordinator des Strataeas aufgeführt war[2], so läßt doch seine Einführung als Sohn der Lois auf eine Schrift schließen, welche das Personalverzeichnis der Pastoralbriefe ausplünderte. Das konnten wir bei den alten Paulusakten konstatieren; wir konnten feststellen, daß ihr Verfasser speziell die kurzen Notizen des 2. Timotheusbriefes als herrenloses Gut betrachtet hat, mit dem

nicht erklären können die beiden Aristone, da doch aus der Vita Bukolos und Polykarp zur Verfügung standen.

1) Den Zusatz „Jacobi" hat wohl der Verfasser gemacht, da er bei den zwei vorhergehenden Namen des Jacobus und Simeon nähere Angaben im Genitiv vorfand. Den Namen Judas statt Justus bei Eusebius lesen wir in der jerusalemischen Bischofsliste des Epiphanius.

2) Corssen hat wohl recht, daß der Verfasser der Vita den Strataeas als den Vorsteher und Leiter der Gemeinde habe bezeichnen wollen.

er ungestraft schalten und walten könne[1]. Nun müßten wir annehmen, daß in den Paulusakten auch das Auftreten des Paulus in Smyrna eine besondere Episode bildete. In den von mir entdeckten, aber nur fragmentarisch erhaltenen Akten in koptischer Sprache fehlen die Partien über den Aufenthalt des Paulus in Asia proconsularis[2]. Für die Geschichte der Thekla hatte der Verfasser einen Teil der dort angeführten Namen benutzt, wie Onesiphorus, Demas, Hermogenes (und Titus); in dem Martyrium tauchen die Namen des Titus und des Lukas auf. Es war also die Verwendung der Lois resp. Eunike an anderer Stelle frei. Nun erfahren wir im Eingang der Vita von *ἀρχαῖα ἀντίγραφα*, in denen der Verfasser von einem Aufenthalt des Apostels Paulus in Smyrna Kunde erhalten haben will[3]. Darnach soll Paulus von Galatien nach Smyrna gekommen sein, bevor er von dort nach Jerusalem reisen wollte. Bei dieser Gelegenheit sei er im Hause eines gewissen Strataeas eingekehrt, welcher sein Schüler in Pamphylien gewesen. Derselbe wird als Sohn der Eunike, der Tochter der Lois, auf Grund von 2. Tim. 1, 5 eingeführt; von sich aus bemerkt der Verfasser, daß demgemäß Strataeas ein

---

1) Vgl. meine Acta Pauli, 1905, S. 199 ff. 2) Doch will ich nicht verhehlen, daß gegen die Benutzung der Paulusakten der Umstand spricht, daß deren Verfasser, soviel wir aus den Fragmenten feststellen können, den Paulus nur in den Städten auftreten ließ, in denen er nach den Angaben der Apostelgeschichte wirklich geweilt hat. Ein Aufenthalt in Smyrna ist aber dort nicht erwähnt. Im übrigen stimmt aber die ganze Manier der Komposition zu dem Verfahren des Verfassers der Paulusakten. Die Vorlage für die Reiseroute bildete Act. 18, 23, deshalb kommt Paulus aus Galatien, aber dies leitet nicht den längeren Aufenthalt in Asien, bzw. in Ephesus ein, der seine Fortsetzung in der zweiten Missionsreise nach Hellas findet, sondern Paulus befindet sich auf der Rückreise nach Jerusalem. Da werden wir an die Rückreise von Macedonien über Troas, Assos, Mitylene, Milet erinnert (Act. 20); dort stand auch eine Notiz über die *ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (20, 6), daß nämlich Paulus nach dem Passahfest von Philippi abgesegelt sei. Der Zusatz *μέλλων λοιπὸν ἀπιέναι εἰς Ἱεροσόλυμα* erinnert an die c. 18, 18f. geschilderte Rückreise nach der ersten Missionsreise in Hellas, wo Paulus in Ephesus auf kurze Zeit landet, um von dort nach Jerusalem zu reisen. 3) *Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν, καθὼς εὗρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις, ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον, οὕτως ἀπαντήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν.*

Bruder des Timotheus gewesen[1] (c. 2). Die Vita berichtet dann c. 3 noch folgendes: *Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καὶ τινες τῶν μετ' αὐτόν, ὧν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς ὃ δυνατὸν εὑρίσκειν, οἵτινες καὶ ὁπόσοι ἐγένοντο, ἀναγράψομαι.* Das sieht darnach aus, als ob der Verfasser eine Bischofsliste von Smyrna vor sich gehabt hätte, aber sein Versprechen, diese an passender Stelle vorzuführen, hat er nicht eingelöst. Es stand ihm offensichtlich eine derartige Liste nicht zur Verfügung, nur der Name des Strataeas war ihm neben anderen Namen für die Zeit der Mission des Paulus bekannt. Wir folgern daraus, daß in der Vorlage nur gewisse Namen genannt waren, die zu der paulinischen Gemeinde in Smyrna gehörten. Der Verfasser der Apost. Const. hat aus ihnen nach seiner sonstigen Manier, alle Erstlinge der Gemeinden von den betreffenden Aposteln zu Bischöfen eingesetzt sein zu lassen, Bischöfe gemacht. Bukolos gehörte aber nicht zu den dort angeführten Personen, dieser ist erst von dem Verfasser der Vita erfunden worden[2], deshalb fehlt er auch in der Liste der Apost Const., ebenso Polykarp, der ja ebenfalls erst in der Vita auftaucht. In den Akten des Paulus konnte Polykarp aus natürlichen Gründen keinen Platz finden; selbst ein Presbyter der kleinasiatischen Kirche durfte sich solche Unterschiebung nicht erlauben, da die Tradition den Polykarp ausschließlich mit dem langlebigen Apostel Johannes in Verbindung gesetzt hatte. Deshalb konnte ihn auch der Verfasser der Apost. Const. nicht aufnehmen. Die Zeit des Paulus und infolgedessen des Strataeas liegt vor der Wirksamkeit des Johannes in Ephesus und Kleinasien; darum auch die einleitenden Worte: *ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου χαρουσίας*

1) *ὡς ἐκ τούτου εὑρίσκεσθαι τὸν Στραταίαν ἀδελφὸν Τιμοθέου.* Das zeigt uns an, daß in der Vorlage der Name des Timotheus nicht vorkam, vielmehr erst das Verwandtschaftsverhältnis auf Grund von 2. Tim. 1. 5 erschlossen wurde. Dann hat aber, wie ich glaube, der Verfasser der Apost. Constit. das Richtige aufbewahrt, welcher den Strataeas zum Sohn der Lois macht. In der Vita liegt eine beabsichtigte Korrektur vor. 2) Dasselbe gilt auch von der Kallisto, der Patronin des Polykarp. Die eigene Mache setzt erst mit den Erzählungen über die Schicksale Polykarps ein, daher die Worte: *τὸ δὲ νῦν ἔχον σπεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον* (c. 3).

εἰς Σμύρναν. Daß wirklich der Verfasser der Vita die Acta Pauli unter den ἀρχαῖα ἀντίγραφα verstanden hat, wird m. E. bestätigt durch die Art der Missionstätigkeit. Denn Paulus hält im Hause des Strataeas einen λόγος περὶ τοῦ πάσχα καὶ τῆς πεντηκοστῆς (c. 2). In ähnlicher Weise hält Paulus in der Geschichte der Thekla im Hause des Onesiphorus einen λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως (s. Acta apost. apocr. I, p. 238, 11 ed. Lipsius). Nun ist durchaus nicht von der Hand zu weisen die Annahme, Paulus habe in der Predigt zu Smyrna das Thema von der Passahfeier behandelt, denn das Thema war sicherlich akut, als die πράξεις Παύλου um 180 verfaßt wurden, war doch ihr Verfasser ein Presbyter der Kirche Kleinasiens. Nur braucht man nicht anzunehmen, daß das Thema im Sinne des Verfassers der Vita behandelt war, da der Presbyter die Frage ausschließlich vom quartodecimanischem Standpunkte besprochen haben kann, wie es der Verfasser unserer Epistola getan hat. Aber es ist doch auffällig, daß der Verfasser aus der Predigt des Paulus von sich aus die Schlüsse zieht, statt den Paulus selbst reden zu lassen. Daraus erhellt, daß die Erörterungen über die Passahfeier einen fremden Stoff enthielten, den der Verfasser der Vita sich für die Verhältnisse seiner Zeit zurechtgemacht hat. Aber sollte meine These betreffs der Benutzung der Paulusakten keine Anerkennung finden — sichere Anhaltspunkte sind nicht vorhanden, ich selbst lege daher kein großes Gewicht darauf —, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Strataeas ebensowenig eine historische Persönlichkeit gewesen ist wie Zacchäus, Marthones, Aquilas und Nicetas. Es trägt nicht viel aus, ob der Name aus den Paulusakten oder den Akten des Leucius oder sonst aus einer anderen Quelle geflossen ist; in diesem Falle hat der Verfasser der Vita einen fingierten Namen aufgenommen, statt ihn selbst zu fingieren, und hat er die ganze Pauluspredigt nicht selbst sich ausgedacht, sondern hat das Motiv von außen übernommen. Das Resultat ist in beiden Fällen das gleiche: es handelt sich um Legende.

Nach der Vita hat Paulus einen λόγος περὶ τοῦ πάσχα καὶ τῆς πεντηκοστῆς gehalten. Passahfest und Osterfest bilden eine Einheit, aber deutlich sind beide dem Charakter nach unterschieden. Das Passah ist noch ein Fest mit besonderem Inhalt

gegenüber der Pentekoste, d. h. Passah ist offensichtlich Trauerzeit, Pentekoste Oster- oder Freudenzeit; ihnen entspricht das *καινὸν μυστήριον πάθους καὶ ἀναστάσεως*. Letzteres steht in Paralelle zu der *καινὴ διαθήκη ἄρτου καὶ ποτηρίου προσφορᾶς*, d. h. der Festcharakter wird bestimmt durch die Feier der Eucharistie. Was die Zeit des Festes anbetrifft, so stellt der Apostel folgenden Kanon fest: *ὅτι δεῖ πάντως ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων ἐπιτελεῖν*. Der Termin schließt sich also an die jüdische Berechnung an; in die Tage der jüdischen *ἄζυμα* muß das Passah- und Osterfest fallen. Dies umschreibt der Verfasser der Vita folgendermaßen: *ὅτι οὔτε παρὰ τὸν καιρὸν τῶν ἀζύμων δεῖ ποιεῖν, ὥσπερ οἱ αἱρετικοὶ ποιοῦσι, μάλιστα οἱ Φρύγες, οὔτε μὴν πάλιν ἐξ ἀνάγκης τεσσαρεσκαιδεκάτῃ*. Er begründet seine ablehnende Haltung mit den Worten: *οὐδὲν γὰρ περὶ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης ὠνόμασεν* (sc. *Παῦλος*), *ἀλλὰ ἀζύμων, πάσχα, πεντηκοστῆς, κυρῶν τὸ εὐαγγέλιον*. So viel historischen Sinn hat sich der Verfasser noch bewahrt, daß er den Paulus nicht direkt die Montanisten und Quartodecimaner bekämpfen läßt. Die Häretiker, speziell die Montanisten, werden beschuldigt, zu feiern außerhalb der Zeit der *ἄζυμα*, eine zweite Gruppe, mit Zwang an der *τεσσαρεσκαιδεκάτη* festzuhalten. Darnach feiern die Quartodecimaner nach wie vor ihr Passah am 14. Nisan, kennen also kein Osterfest; die Montanisten dagegen haben sich von der jüdischen Berechnung des Mondlaufes losgesagt, im übrigen scheinen sie das Fest in Übereinstimmung mit der Kirche zu feiern, d. h. sie begehen gemeinsam Passah und Ostern in der Feier der Eucharistie, nur in dem Termin differieren sie. Es ist nun ohne weiteres klar, daß der Verfasser das Thema über die Jahresfeier nur aus polemischer Abzweckung aufgenommen hat. Diese ganze Episode ist nicht so harmlos, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Hätte nicht Paulus in seiner Predigt ein viel wirkungsvolleres Thema wählen können als gerade die Frage der Osterfeier? Will vielleicht der Verfasser der stolzen Kirche von Smyrna einen Hieb versetzen, daß sie in früherer Zeit eine ganz andere Observanz gehabt habe? Trägt er vielleicht die Absicht, seine Osterpraxis als die paulinische gegen die Praxis des Johannes-Polykarp auszuspielen? Montanisten und Quartodecimaner sind Erscheinungen der kleinasiatischen Kirche, wenn man Kleinasien im weiteren Sinne

faßt. Die Montanisten werden als Häretiker bezeichnet, nicht auf derselben Stufe stehen scheinbar die Quartodecimaner. Ohne Zweifel waren dem Verfasser die Passahstreitigkeiten im 2. Jahrhundert aus Eusebius bekannt, hatte er doch aus dem Briefe des Polykrates Namen wie Thraseas und Papirius entlehnt. Unbedingt war ihm bekannt, daß Polykarp, dessen Vita er sich anschickte zu schreiben, ein Vertreter des Quartodecimanismus gewesen war, daß dieser sich auf den Apostel Johannes für die kleinasiatische Observanz berufen hatte. Deshalb hat er diesen Autoritäten stillschweigend die Autorität des Apostels Paulus entgegengehalten; mit bestimmter Absicht betont er, daß Paulus an keiner Stelle seiner Schriften von der τεσσαρεσκαιδεκάτη gesprochen hätte, sondern nur von ἄζυμα, πάσχα, πεντηκοστή. Paulus und Johannes sind auf diesem Gebiete Gegensätze; darum werden auch die mannigfachen Beziehungen des Polykarp zu Johannes, wie sie bei Irenäus überliefert und von Eusebius in seine Kirchengeschichte einverleibt sind, vollständig ignoriert. Dies aber läßt vermuten, daß der Verfasser der Vita kein Glied der smyrnäischen Kirche gewesen sein kann, denn kein Christ der Kirche von Smyrna hätte sich um 250 den Ruhm nehmen lassen, daß Polykarp ein Schüler der Apostel gewesen, speziell zu dem Lieblingsjünger des Herrn in einem besonderen Verhältnis gestanden. In früherer Zeit wäre dies nicht so merkwürdig gewesen, da weder der Brief des Ignatius an Polykarp noch das Martyrium Polykarps irgendwelche Andeutungen darüber machen.

Freilich nimmt Corssen einen ganz entgegengesetzten Standpunkt ein. Da in seinen Augen als der Verfasser der Vita der geschichtliche Pionius gilt[1], stellt er die Behauptung auf, Pionius

1) Nicht darf uns verführen in Bukolos eine historische Persönlichkeit zu erblicken, weil der Interpolator der Acta Johannis des Prochoros meldet, der Apostel Johannes habe bei seinem Besuche in Smyrna den Bukolos zum Vorsteher eingesetzt; er fügt auch den Polykarp hinzu, indem er beide zu Schüler des Johannes macht. Zahn behauptet, daß hier als ältere Überlieferung wahrscheinlich die Legende des Leucius zugrunde läge, indem auch der Verfasser der Vita daraus geschöpft habe (Forsch. VI, 101, Anm. 1; 197, Anm. 2). Aber das alles entbehrt jeder reellen Basis. Denn wenn auch in den heute überlieferten Akten des Johannes gerade die Episode in Smyrna ausgefallen ist (s. Acta apost. apocr. I, 2,

wäre im Besitze einer gesicherten Tradition gewesen, gegen die eine noch so hochverehrte, anders geartete literarische Tradition nicht den leisesten Zweifel hätte aufkommen lassen. In Smyrna hätte man es anders gewußt, und wie man ohne jedes Bedenken sagen dürfe, besser. Deshalb versteigt sich Corssen zu folgenden Worten: „Denn wie hätte wohl die Erinnerung eines Verkehrs ihres Bischofs mit dem Evangelisten Johannes in der Gemeinde so bald untergehen sollen, wie würde nicht vielmehr das Gerücht davon ins Ungemessene gewachsen sein? Und wie hätte wohl ein Fälscher, der die Version des Irenäus kannte, den Bischof, den er verherrlichen wollte, seiner höchsten Autorität, der unmittelbaren Einsetzung durch die Apostel, entkleiden sollen? Aliam nobis texuisset vitam Polycarpi!“ (s. Corssen, S. 300). Pionius soll ferner Nachforschungen trotz der Autorität des Irenäus nach den Vorgängern Polykarps angestellt haben, und Corssen sieht darin ein schönes Zeichen von Selbständigkeit und von geradezu objektiv historischem Interesse. So wird der Vorgänger des Polykarp, Bukolos, zu einer historischen Person; damit soll die Behauptung des Irenäus, daß Polykarp von Aposteln in sein Amt eingesetzt worden sei, gerichtet sein, denn Bukolos hat nach der Erzählung der Vita den Polykarp wegen seiner Jugend zunächst zum Diakonen geweiht[1] (c. 11), darauf ihn nach Bewährung in das Presbyterkollegium aufgenommen[2], freilich erst durch ein Traumgesicht dazu bewogen, und schließlich hat er ihn zu seinem Nachfolger, wiederum auf Grund eines

p. 179 ed. Bonnet), so ersehen wir aus dem Personenverzeichnisse (ibid. p. 180, 4 ff.) beim Weggange des Apostels aus Smyrna, daß Bukolos keine Rolle gespielt hat. Insbesondere kennen die Akten nicht die Manier der Bischofsordinationen. Die Quelle für den Interpolator bildete unsere Vita, dazu hat er von sich aus das Schülerverhältnis zu Johannes hineingebracht.

1) *Ἔγνω* (sc. *Βουκόλος*) *οὖν ὡς ἄξιος εἴη· καὶ κατὰ τὸ παρὸν διὰ τὸ νέον τῆς ἡλικίας τῷ τῶν διακόνων βαθμῷ συνηρίθμησεν πάσης τῆς ἐκκλησίας ἐπιμαρτυρήσης.* 2) Vgl. c. 17: *ἰδὼν οὖν ὁ Βουκόλος ὡς ἱκανὴ μὲν τῷ Πολυκάρπῳ ἡ ἡλικία, ἐκανωτέρα δὲ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐτῶν ἡ κατὰ πάντα τὸν βίον εὐταξία, ἔγνω ὡς ἄρα γένοιτο αὐτῷ σύμβουλός τε ἄριστος τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν λύγων καὶ συλλειτουργὸς κατὰ τὴν διδασκαλίαν, ἐπεσφράγισε δὲ καὶ ἐκύρωσεν αὐτοῦ τὴν βουλὴν ὁ κύριος δι' ὁράματος αὐτῷ κελεύσας· καὶ οὕτως κατέστησεν αὐτὸν εἰς τὸ πρεσβυτέριον, πάσης ὁμοθυμαδὸν τῆς ἐκκλησίας ἐν*

Traumgesichtes des Herrn, bestimmt[3]. Aber ist dies alles nicht nach einem bestimmten Schema entworfen, um die Lücke des Nichtwissens durch solche Schilderungen eines geregelten hierarchischen Aufstieges auszufüllen? Zur Zeit des Polykarp hat man sicherlich andere Maßstäbe für die Wahl der Gemeindebeamten angelegt. Unser Verfasser projektiert einfach die Wahlmethoden seiner Zeit in die nachapostolische Zeit, wenn bei der Wahl des Polykarp die Bischöfe der umliegenden Städte erscheinen, und nicht nur das, sondern auch Laienpublikum strömt aus den Städten, Dörfern und Weilern zu dem Akte herbei. Überhaupt wird der ganze Vorgang bei der Wahl und bei der Einsetzung nach dem späteren Modus geschildert. Also gesetzt auch, wir akzeptieren die These von Corssen, daß Pionius die Vita c. 250 verfaßt habe, so kommen wir damit noch nicht zu einer objektiv historischen Erzählung. Wir sind noch keineswegs berechtigt, aus dem Schweigen des Verfassers über Johannes die folgenschwere Behauptung aufzustellen, daß man überhaupt in Smyrna von irgendwelcher Beziehung des Johannes zu der Gemeinde nichts zu erzählen wußte und daß man in Smyrna auch von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus nichts gewußt oder doch an die ephesinische Legende nicht geglaubt hat (so Corssen S. 301). Es könnte doch auch der Fall vorliegen, daß ein Verfasser aus bestimmten Gründen von diesen Dingen nichts gemeldet hätte.

Aber hat denn wirklich Corssen den Beweis für die Autorschaft des Pionius gebracht? War denn der Verfasser der Vita wirklich ein Glied der smyrnäischen Gemeinde? Corssen beruft sich auf die Spuren lokaler Tradition, welche ganz bestimmt in der Kenntnis von Orten, Verhältnissen und Personen hervortreten. Er weist hin auf die Erwähnung des ephesinischen Tores an zwei Stellen (c. 3 u. 20), das zweitemal wäre damit eine weitere

---

χαρᾷ μεγάλῃ ὑποδεξαμένης, καίπερ ἐκείνου τὸ τοιοῦτον ἐπεγχείρημα δειλιῶντος.

3) Vgl. c. 20: *ὁ μὲν οὖν Βουκόλος, ἅτε δὴ προγνωρίσαντος αὐτῷ πολλάκις δι' ὁράματος τοῦ κυρίου ὅτι σχοίνῃ τοιοῦτον διάδοχον, χαίρων καὶ γεγηθὼς ὡς ἐπὶ σώφρονι κληρονόμῳ, ἀναπαύμενος ἐκοιμήθη οὕτως ὥστε καὶ παρὰ τὴν ὥραν τῆς ἐξόδου ἐπιλαβέσθαι τῆς Πολυκάρπου χειρός, καὶ πρῶτον μὲν ἐπὶ τὸ ἑαυτοῦ στῆθος ἀπερεῖσαι, ἔπειτα τῷ προσώπῳ.*

Ortsbestimmung verbunden, die nur von einem Ortskundigen herrühren könne: er wisse, daß das *κοιμητήριον* des Bukolos *πρὸ τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας*[1] läge und daß an dieser Stelle noch jetzt ein Myrtenbaum vorhanden, der nach der Beisetzung des Märtyrers Thraseas aufgesproßt sei. Er erwähnt ferner, daß Polykarp einst nach Teos zum Besuche des Bischofs Daphnos gekommen wäre. Im Text wird hinzugefügt: *τὴν πρὸς τοῖς θερμοῖς [τοῖς παρὰ* conj. von Lightf.] *πᾶσι καλουμένοις Λεβαδίοις*. Diese Notiz ist wieder ganz unklar gehalten, denn Teos und Lebados waren nach Strabo, Geographica XIV, 1, 29 voneinander 120 Stadien entfernt und beide durch ihre heißen Quellen berühmt (Pausan. VII, 5, 5). Aber vielleicht hat Lightfoot recht, wenn er bemerkt: The springs at Teos may have been called Lebadian, because they possessed the same qualities as those of Lebados or from some local connexion.

Damit ist aber die Lokalkenntnis erschöpft. Das Resultat ist recht mager, und deshalb hat Lightfoot sein Urteil dahin abgegeben: On the whole I should infer that he was not himself a native of or resident in Smyrna, though probably he had a casual knowledge of the place and may have belonged to Proconsular Asia. The Acts of Pionius, evidently emanating from Smyrna itself, show a knowledge of topographical details which is much more striking.

Aber vielleicht gelingt es uns, den Schleier über dem geheimnisvollen Verfasser der Vita etwas zu lüften. Unsere Vita berichtet nämlich, daß Polykarp kein geborener Kleinasiat, noch weniger ein geborener Smyrnäer gewesen sei. Seine Heimat lag in der *ἀνατολή*; von den Eltern erfahren wir gar nichts. Als Sklave soll er scheinbar in der Hafenstadt verkauft werden, und so erhält eine fromme Christin namens Kallisto im Traum-

1) Dieser Ausdruck ist ungeklärt. Corssen nimmt eine schwere Verderbnis des Textes an. Lightfoot denkt an die *ὁδὸς βασιλική* auf Grund einer Inschrift im Corp. Inscr. Graec. 3148 (II p. 712 sq.) Aber diese Stelle ist auch sonst merkwürdig, denn es heißt: *ἀγαγόντες δὲ τὸ σῶμα τοῦ μακαρίου Βουκόλου εἰς Σμύρναν*, als wenn Bukolos außerhalb von Smyrna gestorben und sein Leichnam nach Smyrna gebracht worden wäre. — Eine *βασιλικὴ ὁδὸς ἡ ἐπὶ Λύστραν* wird auch in den Theklaakten (Paulusakten) erwähnt (s. Act. apost. apocr. I, 1, p. 237).

gesicht die Aufforderung: *Καλλιστώ, ἀναστᾶσα πορεύθητι ἐπὶ τὴν καλουμένην Ἐφεσιακὴν καὶ ὀλίγον ἔμπροσθεν προελθούσῃ σοι ὑπαντήσουσιν ἄνδρες δύο, ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν παιδάριον ᾧ ὄνομα Πολύκαρπος. . . . . ἔστι δὲ τοῦτο τῷ γένει ἀπὸ ἀνατολῆς* (c. 3). In dem Hause der Kallisto wächst Polykarp als Diener auf und gewinnt die Gunst der Herrin, die ihn während ihrer gelegentlichen Abwesenheit zum Hauswächter bestellt. Bei ihrer Rückkehr meldet einer der andern Diener folgendes: *Σὺ μέν, ὦ κυρία, πάντας τοὺς οἰκογενεῖς σου οὐδὲν ἡγησαμένη, τῷ παιδαρίῳ τούτῳ ἐξ ἀνατολῆς ἥκοντι πάντα ἐνεχείρισας. ὁ δὲ παρὰ τὴν σὴν ἀποδημίαν ἐκφορήσας πάντα ὅσα ἦν οὐδὲν ὑπελείπετο.* Hat der angebliche Pionius diese orientalische Abkunft des Polykarp auf dem Wege gründlicher Nachforschung erfahren oder war noch zu seiner Zeit dies in der Gemeinde von Smyrna allgemein bekannt? Ich fürchte, daß die Smyrnäer es sich sehr verbeten haben würden, wenn man ihren hochberühmten Bischof und Märtyrer zu einem Orientalen gestempelt hätte. Das konnte sich nur ein Schriftsteller leisten, der mit der Gemeinde von Smyrna nicht eng verwachsen war. Aber noch mehr, der Verfasser scheint aus ganz bestimmter Tendenz diese Geschichte aufgebracht zu haben. Er fühlt sich selbst als Anatole und will gewissermaßen diesen Heros des ältesten Christentums für sich reklamieren. Er fühlt sich ihm stammverwandt, und mit Stolz blickt er auf ihn herab, wenn er c. 6 die Worte gebraucht: *καὶ τῆς ἀνατολικῆς ῥίζης, κατὰ τὸ ἄοκνον τῆς φιλοπονίας, δεῖγμα ἔφερεν ἄνθος. ὡς ἂν εἴποι τις, μέλλοντος ἀγαθοῦ καρποῦ. φιλομαθεῖς γάρ, εἰ καί τινες ἄλλοι, καὶ προσφυεῖς ταῖς θείαις γραφαῖς οἱ τὴν ἀνατολὴν οἰκοῦντες ἄνθρωποι* (c. 6). Diese Stelle ist Corssen nicht entgangen, aber nach ihm klingt sie ganz so, als wenn der Verfasser Land und Leute des Orients aus eigener Anschauung gekannt habe. Wir müssen das Verhältnis aber umdrehen. Hier erlaubt sich ein Vertreter der *ἀνατολή* einen Seitenhieb gegen die Griechen zu führen, die so stolz auf ihre wissenschaftlichen Leistungen sind. Es gibt noch *τινὲς ἄλλοι*, die *φιλομαθεῖς καὶ προσφυεῖς ταῖς θείαις γραφαῖς*, und diese findet man unter den *οἰκοῦντες τὴν ἀνατολήν*. Da tönt uns entgegen der Hochmut eines Syrers, der auf die ruhmvolle Stellung der antiochenischen Schule pocht. Gerade in der Erforschung der heiligen Schriften, in der Exe-

gese beruhte ja die Hauptstärke der Antiochener. Darum wird auch so viel von dem tiefen Verständnis der Schriften und von der exegetischen Kunst des Polykarp geredet (c. 6. 12. 20). Diese Gabe hat er aus seiner Heimat mitgebracht, denn unmittelbar schließen sich die Worte an: *εἰς δὲ τὴν Ἀσίαν ἀχθεὶς καὶ ἐν τῇ Σμύρνῃ κατὰ θεοῦ θέλημα ἐλθών, καταμαθών τε τοὺς τῶν ἐγχωρίων τρόπους καὶ τούτων πολὺ διαστήσας ἑαυτόν, ἔγνω ὡς ἄρα παντὶ δούλῳ θεοῦ πᾶς ὁ κόσμος (πόλις), πατρὶς δὲ ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ· ἐνταῦθα δὲ παροικεῖν, ἀλλ' οὐ κατοικεῖν, ὡς ξένοι καὶ παρεπίδημοι* (1. Petr. 2, 11) *τετάγμεθα.* Entpuppt sich aber unser Verfasser als Bewunderer der Antiochener und sieht in Polykarp gewissermaßen einen Ableger derselben, so erkennen wir in ihm nicht einen Mann des dritten, sondern des vierten Jahrhunderts. Damit wird auch unsere obige Beobachtung bestätigt, daß der Verfasser seine kirchenhistorischen Kenntnisse aus Eusebius entlehnt hat. Also die *ἀνατολή*, besser ausgedrückt Syrien war die Geburtsstätte des Verfassers, und es macht den Eindruck, daß auch er wie sein angeblicher Landsmann Polykarp nach Smyrna verschlagen ist, jedenfalls muß er sich dort etwas länger aufgehalten haben, um eine gewisse Lokalkenntnis zu gewinnen. Die Stadt selbst hat einen großen Eindruck auf ihn gemacht, darum läßt er den Polykarp das Volk also anreden: *Ἄνδρες οἱ τῇδε τῆς περικαλλοῦς πόλεως κάτοικοι, ἐπακούσατέ μου τοῦ παροίκου καὶ παρεπιδήμου, ᾧ πᾶσα πόλις ξένη διὰ τὴν ἐπουράνιον πολιτείαν καὶ πᾶς ὁ κόσμος πόλις διὰ τὴν τοῦ κτίσαντος τὰ πάντα θεοῦ δωρεάν*[1]. Heimisch hat er sich aber in Smyrna nie gefühlt, die *τρόποι τῶν ἐγχωρίων* sind ihm nicht in Fleisch und Blut übergegangen, er ist sich des großen Gegensatzes zwischen griechischer und syro-griechischer Bildung bewußt geblieben. Aber auch in seinem Christentum hat er die heimische Sitte nicht vergessen. Da hören wir von der Sitte der Sabbatgottesdienste, denn an einem Sabbat findet die Wahl zum Bischof statt, und Polykarp gibt eine *ἀνά-*

1) Vgl. die von Lightfoot zu dieser Stelle gesammelten Belege. In dem echten Martyrium des Pionius beginnt die Rede des Pionius an die Smyrnäer mit den Worten: *Ἄνδρες οἱ ἐπὶ τῷ κάλλει Σμύρνης καυχώμενοι.* Möglich daß der Verfasser der Vita sein Lob der Schönheit Smyrnas von dort bezogen hat, aber das war, wie Corssen bemerkt, ein Gemeinplatz in der Kaiserzeit.

γνωσις aus den Briefen des Timotheus und Titus; es heißt c. 22: δεήσεως δὲ τῷ σαββάτῳ καὶ γονυκλισίας ἐπὶ πολὺ γινομένης, ὡς ἔθος ἦν αὐτῷ, ἀνέστη ἀναγνῶναι. Damit soll doch eine entgegengesetzte Sitte abgelehnt werden, die den Sabbat nicht mit dem Sonntag als Freudentag auf eine Linie stellt; Polykarp wird für jene Festsitte als Zeuge angerufen, da ausdrücklich bemerkt wird: ὡς ἔθος ἦν αὐτῷ. Und derselbe Polykarp hält nach seiner Wahl zum Bischof am nächsten Sabbat wiederum eine Predigt (c. 24: τῷ δὲ ἐχομένῳ σαββάτῳ ἔλιγεν. Ἀκούσατέ μου τῆς παρακλήσεως, ἀγαπητὰ τέκνα θεοῦ). Diese Sitte regelmäßiger Gottesdienste am Sabbat und Sonntage mit eucharistischer Feier wird als selbstverständlich betrachtet, da es heißt c. 23: τότε δὴ καὶ οἱ λοιποὶ τὰς δεούσας παρακλήσεις καὶ παραμυθίας ἔν τε τῷ σαββάτῳ καὶ τῇ κυριακῇ ποιησάμενοι, προσφοράς τε καὶ εὐχαριστίας ἀγαλλιασάμενοι καὶ μεταλαβόντες τροφῆς ἐπανήεσαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Steckt dahinter nicht eine bestimmte Absicht, die Sabbatgottesdienste auf die Zeit und Autorität des Polykarp zurückzuführen? Diese Observanz war aber durchaus keine allgemein kirchliche. Im Westen war sie ganz unbekannt[1], ebenso zunächst auch in der griechischen Kirche, wohl aber hatte sie in den orientalischen Kirchen Verbreitung gefunden. Wir besitzen seit der Mitte des 4. Jahrhunderts zahlreiche Zeugnisse[2] über diesen Brauch, indem man in manchen Provinzen nur Predigtgottesdienste hielt, in anderen Kirchen eucharistische Feiern. Besonders in der syrischen Kirche war der Brauch heimisch, von dort wird er sich auch nach Cypern und Kappadozien verpflanzt haben. In den Apostol. Constit. II, 59 lesen wir: μάλιστα δὲ ἐν τῇ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἅπαντες[3] und V, 20, 19: πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς[4] καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συ-

1) Hier war seit Anfang des 3. Jahrh. das österliche Samstagsfasten auf die Woche übertragen; deshalb kannte man einen dem Sonntag gleichwertigen Festtag am Sabbat nicht. 2) Vgl. Theod. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894. S. 326 ff.; Carl Schmidt, Festschrift für Heinrici, 1914, S. 73 f.; Holl, Sitzungsb. d. Akad. 1916, S. 854 f. 3) Vgl. Pseud.-Ignat. ad Magn. c. 9. 4) d. h. abgesehen vom Ostersabbat, an welchem wegen des strengen Fastens keine Gottesdienste stattfinden durften, vgl. VII, 23, 4; Ps.-Ignatius ad Philipp. c. 13.

νόδους εὐφραίνεσθε. Der Sabbat gilt als Gedächtnistag der Schöpfung: *τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως. ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ, τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν, ἀλλ' οὐχ ἑορτάζειν* (VII, 23, 3. 4, dazu V, 14. 20; VIII, 33, 2, wo die Feier am Sabbat als Gebot des Paulus und Petrus eingeführt wird, und VIII, 47, 64)[1]. Daß die kleinasiatische Kirche den Sabbatgottesdienst frühzeitig allgemein eingeführt hat, darüber ist uns nichts bekannt, aber selbst wenn dies der Fall, so könnte dieser Brauch noch nicht in der Mitte des 3. Jahrhunderts geherrscht haben. Schon an diesem einen Punkte scheitert die Autorschaft des Pionius. Unsere Vita kann erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts verfaßt sein, denn die früheste genauere Kunde erhalten wir betreffs Kleinasien erst durch den Kanon 16 der Synode von Laodicea um 360[2]. Die syrische Didaskalie kennt Gottesdienste am Sabbat überhaupt noch nicht. Alles spricht nun dafür, daß der Verfasser der Vita ursprünglich der syrischen Kirche angehört hatte. Wenn man von der *ἀνατολή* redete, so verstand man darunter im allgemeinen Syrien, Palästina und die angrenzenden Teile. Jetzt wird uns auch klar, aus welchen Motiven der *λόγος περὶ πάσχα καὶ πεντηκοστῆς* an den Anfang gesetzt ist, obwohl er mit der Vita in gar keinem Konnex steht. Der Verfasser wollte die Observanz seiner Heimat den Lesern vor die Augen führen. Denn die von ihm vertretene Ansicht soll die Observanz der syrischen Kirche gegenüber der kleinasiatischen als die echt apostolische bestätigen. Bei den Syrern war die Sitte noch im 3. Jahrhundert, wie wir gesehen haben, verbreitet, das Osterfest in den jüdischen *ἄζυμα* zu feiern; bei den Syrern war ferner das Passah noch streng von dem Osterfest geschieden. Bei seinem Aufenthalte in Smyrna befand sich der Verfasser der Vita einem ihm fremden Brauche gegenüber und machte dagegen Opposition. Die Kirche Kleinasiens hatte sich wahrscheinlich zu seiner Zeit der römisch-alexandrinischen Osterberechnung in Übereinstimmung mit den nicänischen Beschlüssen

1) Funk, Apost. Constit. S. 83f. und 93f. 2) Für Epiph. Expos. fid. c. 21 sind sabbatliche Gottesdienste noch eine lokal beschränkte Sitte.

angeschlossen. Und das, was über die eigentümliche Passahfeier der Montanisten berichtet wird, finden wir erst bei Sokrates und in der Osterpredigt vom Jahre 387[1]. Wenn auch deren Observanz auf eine ältere Zeit zurückgeht, so kommen wir schwerlich auf die Zeit vor die Mitte des 3. Jahrhunderts. Und weiter, unserem Verfasser ist das Mönchtum eine bekannte Erscheinung; Polykarp ist in seinem Handeln und Reden ein echter Vertreter der mönchischen Askese (vgl. c. 6. 7. 8. 9. 14. 15). Aber das im einzelnen vorzuführen, würde mich zu weit führen[2]. Nur einen Punkt möchte ich noch kurz berühren, da Corssen l. c. 296 darauf Gewicht legt. In der Vita werden nämlich an verschiedenen Stellen die Juden genannt. Von Polykarp wird berichtet, daß er als Diakon und Presbyter Griechen, Juden und Häretiker widerlegt habe (c. 12. 18), und bei Gelegenheit einer großen Feuersbrunst treten auch zahlreiche Juden zum Löschen auf, ohne etwas ausrichten zu können, so daß der Stratege der Stadt sich an Polykarp wendet. Dabei werden sie beschuldigt, solche Ereignisse zum Plündern der Häuser zu benutzen (c. 28). Nun wird ja auch in dem Martyrium des Polykarp (c. 12. 13) des Hasses der Juden gegen die Christen gedacht, ebenso in der Rede des Pionius (c. 4, 8; c. 13). Aber diese Züge involvieren noch keineswegs die Identität des Pionius mit dem Verfasser der Vita, denn Juden gab es nicht allein in Smyrna; noch besser konnten die Christen sie in Syrien kennen lernen (vgl. die Didaskalie).

Ist nun die Vita von einem Syrer in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verfaßt, so fallen alle von Corssen und Schwartz gegen das Zeugnis des Irenäus vorgebrachten Argumente dahin. Nicht dieses, sondern das Zeugnis des angeblichen Pionius hat sich als dreiste Fälschung herausgestellt. Für die Traditionen der smyrnäischen Gemeinde um 250 liefert die Vita kein Material. Es müssen also stärkere Kanonen aufgefahren werden, um die Überlieferung des Irenäus über Johannes und Polykarp

1) Die Haltung dieses Predigers in bezug auf die Berechnung der Osterfeier stimmt mit dem Verfasser der Vita und den Novatianern Kleinasiens (s. o. S. 645) überein. 2) Es würde eine lohnende Arbeit sein, die Schrift nach allen Seiten hin zu untersuchen.

von Grund aus vernichten zu können[1]. Der Polykarp der Vita ist nicht die historische Persönlichkeit, wie wir sie in dem Briefe der Smyrnäer oder in seinem eigenen Briefe an die Philipper kennen lernen, ebensowenig ist dies ein Polykarp, wie ihn ein Schriftsteller aus der Mitte des 3. Jahrhunderts schildern konnte, vielmehr dieser Polykarp ist eine rein fingierte Schöpfung, welche die Züge des Christentums des 4. Jahrhunderts an der Stirn trägt, und noch genauer, die Züge des syrischen Christentums mit seiner Passahfeier, mit seinen Sabbatgottesdiensten, mit seinem Mönchtum. So fällt die These von Schwartz ohne weiteres dahin, daß die Kleinasiaten um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihre quartodecimanische Observanz aufgegeben hätten. Wir müssen in Ermanglung anderweitiger Nachrichten unser Nichtwissen eingestehen[2].

1) Bei dieser Gelegenheit möchte ich meinerseits bekennen, daß auch ich den Angaben des Irenaus mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehe, aber ihn zu einem bewußten Schwindler zu stempeln, ist eine Versündigung. 2) Herr Kollege Mahling machte mich nachträglich auf eine Arbeit aufmerksam, die im kirchenhistorischen Seminar von Harnack entstanden ist und den Titel trägt: *Τὸ αἴτιον τῶν περὶ τοῦ πάσχα ἐρίδων τοῦ δευτέρου αἰῶνος, ὑπὸ Α. Σ. Ἀλιβιζάτου, ἐν Ἀθήναις* 1911. Diese Arbeit dringt aber nicht tiefer in die Probleme ein.

Anhang zu Exkurs I.

Nachträglich ersehe ich aus Labriolle, La crise Montaniste, Paris 1913, S. 282, Anm. 3, daß der Kommentar des Dionysius Bar Ṣalibi[1]: In Apocalypsim, Actus et Epistolas Catholicas, herausgegeben ist von Sedlaček in dem Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Ser. II, Bd. 101, 1909 (Text) und 1910 (Übersetzung). Der Kommentar ist handschriftlich erhalten im Cod. Mus. Brit. add. 7185, Oxford Bodl. orient. 560, Berlin cod. syr. 181 und Cod. Hierosolym. im Kloster der Jacobit. Syrer aus dem J. 1401; nach der Abschrift des letzteren ist die Ausgabe erfolgt. Der Kommentar zum Evangel. Johannis resp. zu den Evangelien ist dagegen noch unediert[2].

Von besonderem Interesse ist die Einleitung, in der Bar Ṣalibi ein kurzes Referat über die Stellung verschiedener Kirchenschriftsteller zur Verfasserschaft der Apokalypse gibt. Es lautet also: Postquam enim absolvimus expositionem evangelii, o frater noster, fuse et lucidissime[3], parati sumus aggredi explicationem Apocalypsis Johannis evangelistae . . . . .

Initio sermonis dicimus multos magistros dubitavisse de Apocalypsi Johannis et dixisse eam ipsius non esse[4]. Et hoc exponit Eusebius Caesaraeensis in libro eglisiastiqui seu Historiarum ecclesiasticarum. Dicit enim Dionysius, episcopus Alexan-

1) Bar Ṣalibi war 1154 Bischof von Marʿaš, 1155 Bischof von Mabbog (Hierapolis am Euphrat) und seit 1166 Bischof von Amid (Diarbekr). † 1171 daselbst. 2) Neben den o. S. 438, Anm. 1 bezeichneten Hdd. nennt Labriolle, ibid. S. 285 einen Cod. Paris. syr. 67, saec. XII. Über andere Hdd. vgl. Achelis, Hippolytstudien (1897), S. 208 f. 3) Der Kommentar zum Evangelium des Joh. ging also vorher. 4) Vielleicht ist hier an Euseb. h. e. III, 24, 18; 25, 4 gedacht.

driae: Apocalypsis non est Johannis apostoli, sed Johannis alius, presbyteri, qui habitabat in Asia[1]; nam non est similis typus, id est species sermonis[2], Evangelii et Apocalypsis. Et Johannes nullibi in Evangelio commemoravit suum nomen; hic vero, initio et fine Apocalypsis ponit nomen suum[3]. Et a domino nostro accepisse revelationem eum, qui eam scripsit, profitemur. Irenaeus episcopus[4] et Hippolytus Bosrae[5] dicunt Apocalypsim Johannis evangelistae esse et sub finem regni Domitiani ipsi revelatum esse[6]. Etiam Eusebius Caesaraeensis his assentit et statim dicit: Si quis non admittit Apocalypsim esse Johannis apostoli, evangelistae, dicimus: ergo est Johannis presbyteri, qui tempore Johannis apostoli extitit. Et duo sunt sepulcra in Asia, unum evangelistae et alterum Johannis presbyteri.

1) Bar Ṣalibi hat die Ausführungen des Dionysius bei Euseb h. e. VII, 25 im Auge. Dort wird aber § 16 Johannes nicht direkt als Presbyter bezeichnet, sondern nur von zwei verschiedenen Männern des Namens gesprochen, die in Ephesus begraben liegen. Der Presbyter ist aus Euseb. h. e. III, 39, 5. 6 erschlossen. 2) Vgl. Euseb. ibid. § 17 sq. 3) Vgl. Euseb. ibid. § 24 sq. 4) Vgl. Euseb. h. e. III, 18, 2; V, 8, 6. 5) Der Herausgeber scheint an der Bezeichnung „Bosrae" als Bischofssitz des Hippolyt keinen Anstoß genommen zu haben. Diese Notiz geht nämlich zurück auf Euseb. h. e. VI, 20, 2, wo Beryll von Bostra und Hippolyt als Zeitgenossen bezeichnet werden, deren Schriften auf der Bibliothek zu Jerusalem dem Eusebius vorlagen, aber Bar Ṣalibi hat die Stelle nur oberflächlich gelesen, denn ὡσαύτως δὲ καὶ Ἱππόλυτος hat er fälschlich mit dem letzten Satzgliede zu Beryll in Verbindung gesetzt: ἐπίσκοπος δ' οὗτος ἦν τῶν κατὰ Βόστραν Ἀράβων, und hat dabei ganz die Bemerkung bei Hippolyt übersehen: ἑτέρας που καὶ αὐτὸς προειστὼς ἐκκλησίας. Aber diese Konfusion ist nicht direkt aus der Lektüre des Eusebius geflossen, vielmehr benutzt Bar Ṣ. eine besonders im Orient weit verbreitete Tradition, die freilich auf diese falsch aufgefaßte Stelle des Euseb. zurückgeht, daß Hippolyt Bischof von Bosra gewesen sei. Vgl. Döllinger, Hippolytus u. Kallistus (1853), S. 53 f.; G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage (1893), S. 66[1]. — Im übrigen schreibt Bar Ṣ. richtig das Werk gegen Cajus dem Hippolyt aus Rom zu, konnte also diese Notiz in der von ihm benutzten Vorlage lesen. 6) Wenn Bar Ṣ. richtig referiert, daß Hippolyt die Entstehung der Apokalypse an das Ende der Regierung des Domitian verlegt hat, so hat er die These seines Lehrers Irenäus akzeptiert. In diesem Falle könnte die singuläre Datierung der Apokalypse bei Epiph. h. 51, 33, 9 nicht aus der Schrift des Hippolyt geschöpft sein (s. o. S. 432 f.).

Hippolytus Romanus dixit: Apparuit vir, nomine Caius, qui asserebat evangelium non esse Johannis nec Apocalypsim, sed Cerinthi haeretici ea esse. Et contra Caium surrexit Hippolytus et demonstravit aliam esse doctrinam Johannis in Evangelio et in Apocalypsi et aliam Cerinthi.

Ille quidem Cerinthus docebat circumcisionem et iratus est in Paulum, quod non circumciderat Titum et vocat apostolum eiusque discipulos in quadam e suis epistulis »apostolos falsos et operarios fallaces«. Docebat etiam mundum ab angelis creatum esse; et non e virgine dominum nostrum natum esse, et cibum et potum materiales et multas blasphemias. Evangelium et Apocalypsim Johannis mentem scripturarum sequuntur; ergo mendaces sunt qui dicunt Apocalypsim non esse Johannis apostoli. Nos autem Hippolyto assentimur. Etiam Johannis evangelistae esse Apocalypsim testatur s. Cyrillus et Mār Severus et omnes doctores qui adducunt testimonia in libris suis, sed etiam Theologus in oratione valedictoria ab eo adducit argumentum et dicit: »Quemadmodum docet me Johannes per revelationem suam: Auferte viam populo meo; et hoc lapides . . . . .«, cum »lapides« haereticos et doctrinam eorum vocat[1].

Hier besitzen wir den urkundlichen Beweis, daß Hippolyt in seiner Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* die Polemik gegen Cajus gerichtet und daß er die Authentizität des johanneischen Ursprungs der beiden Schriften, abgesehen von andern Argumenten, auf die verschiedene Lehre des Johannes und des Kerinth basiert hatte. Als Lehre des Kerinth werden bezeichnet folgende Punkte: 1) Forderung der Beschneidung, deshalb heftiger Widerspruch gegen Paulus wegen Nichtbeschneidung des Titus und Bezeichnung des Paulus und seiner Mitarbeiter als Pseudoapostel und trügerische Arbeiter (2. Kor. 11, 13). 2) Erschaffung der Welt durch die Engel. 3) Leugnung der Jungfrauengeburt. 4) Materielle Genüsse in Speise und Trank. Positiv wird dargetan, daß Evangelium sowohl wie Apokalypse den Geist der heiligen Schriften an der Stirne tragen; infolgedessen werden diejenigen als Lügner gebrandmarkt, welche die Apokalypse des Joh. verwerfen.

1) Vgl. Gregor von Nazianz or. XLII, *συνακτήριος εἰς τὴν τῶν ρν̄ ἐπισκόπων παρουσίαν*, P. Gr. XXXVI, col. 469.

Ohne Zweifel haben wir ein Referat des Bar Ṣalibi aus einer umfangreicheren Darstellung vor uns, und dieses kann m. E. nur aus der Schrift geflossen sein, welche den Streit zwischen Hippolyt und Cajus behandelte, denn Bar Ṣ. schliebt das Ganze mit den Worten ab: Nos autem Hippolyto assentimur, d. h. er stimmt dem Urteile des Hipp. über die johanneische Verfasserschaft der Apokalypse bei. Vergleichen wir nun dieses Exzerpt mit der Darstellung der Lehre des Epiphanius h. 28, so fällt die merkwürdige Übereinstimmung der beiden Berichte in die Augen. Wir finden hier alles das wieder, was uns Epiphanius über Kerinth cap. 1—4 überliefert, besonders die singuläre Notiz betreffs der Nichtbeschneidung des Titus. Freilich muß Bar Ṣ. seine Vorlage falsch verstanden haben, denn nicht Kerinth hat den Ausspruch 2. Kor. 11, 13 auf Paulus und seine Mitarbeiter angewendet, sondern vielmehr Paulus auf Kerinth, wie richtig Epiph. l. c. 4, 6 angibt: *καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ εἰρημένοι ›ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ‹.* Bar Ṣ. hat dabei ganz übersehen, daß es sich um ein Zitat aus Paulus handelt; statt dessen soll das Zitat in einem der Briefe des Kerinth gestanden haben. Nur eine einzige Lehrmeinung des Kerinth finden wir bei Epiphanius nicht wieder, nämlich den Vorwurf der leiblichen Genusse in Speise und Trank. Davon hören wir aber bei Dionysius, indem er von Kerinth schreibt: *καὶ ὃν αὐτὸς ὠρίγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὑπειροπολεῖν ἔοικεν, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πληρώσεως, τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις* etc. (Euseb. h. e. VII, 25, 3). Ohne Zweifel hat Bar Ṣ. von dort seine Weisheit bezogen.

So sehen wir uns zu der Annahme gezwungen, daß Epiphanius bereits in seiner Bestreitung des Kerinth h. 28 das Werk des Hippolyt gegen Cajus benutzt, wie er es später bei den Alogern als Quelle verwertet hat. Die eigentümliche Vermengung des Gnostikers Kerinth mit dem Judaisten Kerinth ist also nicht, wie ich S. 410 ff. zu erweisen versuchte, auf das Konto des Epiphanius, sondern bereits auf das des Hippolyt zu setzen, indem letzterer seine im Syntagma resp. Elenchos gegebene Darstellung korrigierte[1]. Auf diese Weise besitzen wir glücklich drei resp.

1) Daß Hippolyt in seiner Streitschrift nicht nur die Angriffe des Cajus gegen Einzelstellen zurückwies, sondern auch die Un-

vier verschiedene Kerinthe: 1) den Gnostiker Kerinth in der Epistola, bei Irenäus und Hippolyt im Elenchos, 2) den Gnostiker und Judaisten Kerinth in der Streitschrift des Hippolyt gegen Cajus und bei Epiphanius h. 28, 3) den chiliastisch gestimmten und massiv-sinnlichen Kerinth bei den Alogern, speziell bei Cajus[1] (vgl. den Dialog gegen Proklus und den Bericht des Dionysius von Alex.), 4) den Gnostiker und Judaisten Kerinth des Hippolyt in Verbindung mit dem Kerinth der Aloger bei Bar Ṣalibi. — Man könnte nun vielleicht den

---

gereimtheit der Kerinthischen Autorschaft der beiden johanneischen Schriften vom Standpunkte der Lehrmeinungen beleuchtete, ist selbstverständlich. Aber unmöglich kann er den Vorwurf der grobmassiven eschatologischen Genüsse gegen Kerinth erhoben haben, da diese ja von den Gegnern der Apokalypse des Joh. dem Kerinth untergeschoben wurden, um die kerinthische Verfasserschaft der Apok. zu erweisen. Deshalb berichtet uns auch Epiphanius nichts darüber. Die Hinzufügung bei Bar Ṣ. verrät auch die Stellung dieses Punktes am Schluß.

1) Eine befriedigende Erklärung, wie Eusebius dem Cajus, der doch das Ev. des Joh. verworfen hat, den Ehrennamen eines ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ resp. λογιώτατος beilegen konnte, hat Labriolle, La crise M. S. 283, Anm. 6 nicht gefunden. Er äußert sich darüber folgendermaßen: Je ne puis expliquer cette bizarrerie que de deux façons: ou bien Cajus avait développé ses idées sur le IVe Évangile ailleurs que dans son Dialogue, le seul ouvrage que Eusèbe connaisse de lui; ou bien les critiques de Cajus contre cet Évangile avaient été éliminées de l'exemplaire de ce Dialogue qui était tombé, à Aelia (cf. h. e. VI, 20, 1), entre les mains d'Eusèbe. Letzteres ist ja die Ansicht von Schwartz, s. o. S. 445. — Eine eigentümliche Meinung vertritt Bonwetsch, Gött. Gel. Anz. 1917, H. 17, S. 416, indem er eine von Lightfoot später aufgegebene Vermutung wieder aufnimmt, daß der Verfasser jenes Dialoges gegen Proklus nicht Cajus, sondern Hippolyt sei. Cajus wäre als Unterredner ebenso eingeführt wie Proklus. Im Dialoge, wenigstens in dem Euseb. vorliegenden Teil desselben, hätte dann, da Cajus die Sache der Kirche zu führen hatte, Hippolyt diesem nicht seine Gegnerschaft gegen das Johannesev. Ausdruck geben lassen. — Hippolyt hätte also zweimal die Feder ergriffen und hätte in dem Dialoge jene Argumente gegen die Apokalypse durch Cajus verteidigen lassen, welche er in der zweiten Schrift gegen Cajus direkt perhorresiert. Ich halte die These von Bonwetsch für unmöglich, da ja Hippolyt für die Autorschaft der Apokalypse eintreten, in diesem Falle also den Proklus als Sachwalter der Kirche auftreten lassen mußte.

Ausweg suchen, Bar S. habe den Epiphanius ausgeschrieben, aber das ist m. E. abzulehnen, zumal wenn feststeht, daß Epiphanius bei der Bekämpfung der Aloger h. 51 die Schrift des Hippolyt gegen Cajus vor sich gehabt hat. Denn angesichts der Mitteilungen des Bar S. über Kerinth wird man wohl kaum noch die auf Grund der Zahlenangabe betreffs der Gemeinde von Thyatira nach Holl's Berechnung[1] vorgetragene Ansicht, Epiph. habe in h. 51 nur indirekt aus Hippolyt geschöpft (s. o. S. 429 ff.), aufrechterhalten können. Ich stimme vielmehr der Bemerkung von Labriolle, Sources p. LXXIV zu: En outre, Épiphane a complètement éliminé de sa discussion le nom de Caius. Caius n'était plus guère connu au IVme siècle, et Épiphane a jugé préférable de généraliser et d'impersonnaliser ce débat sur le rapport réciproque des quatre Évangiles. Dann hatte Cajus jenen Angriff betreffs der Gemeinde von Thyatira in Anlehnung an seinen kleinasiatischen alogischen Gewährsmann gemacht und Hippolyt hatte diesen durch seine Behauptung der Bestätigung der Weissagung Apoc. 2, 20 energisch zurückgewiesen. Die Berechnungen stammen also von Hippolyt und nahm diese Epiphanius in seine Polemik auf. Bei dieser Umrechnung von seiten des Epiphanius muß die Konfusion entstanden sein, so daß eine befriedigende Lösung für uns heute nicht mehr möglich ist.

Jene obigen Feststellungen stoßen aber — das möchte ich noch zum Schluß bemerken — keineswegs die Tatsache um, daß die Einführung des Merinth in den Ketzerkatalog h. 28 ein Fündlein des Epiphanius ist. Die φάσις in c. 4 und c. 8 über diesen hat er nicht aus Hippolyt bezogen; das sind seine eigenen Zutaten, die auf eine andere, höchstwahrscheinlich mündliche Überlieferung hinweisen (s. o. S. 412).

1) Über Epiph. h. 51, 33 hat auch Labriolle l. c. S. 576 f. gehandelt, aber er schließt mit dem Eingestandnis: Il me paraît indubitable qu'il s'est produit quelque part dans ce chapitre une confusion de chiffres ou une confusion de mots: je n'ai pas réussi à repérer l'erreur qui l'a gâté, et les rectifications tentées jusqu' ici me semblent médiocrement satisfaisantes.

Koptischer Text.

I

[·ϩ̄·]

ⲕⲟⲣⲡⲟⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲥⲓⲗⲱⲙ ⲁⲩⲉⲓ ⲁ[ⲩ] .....
ⲣⲉ ⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲥⲗⲟⲥ ⲛⲉⲓ ⲁⲉ ⲉⲩⲣⲟⲟⲡ ⲛ̄[ⲭⲁⲭⲉ] ⲁ
ⲡⲛ̄ⲭⲁⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲭⲉ ⲥⲉⲡⲱⲥⲣ ⲛ̄ⲛ̄ⲩⲉ[ⲭⲉ] ⲁⲃⲁⲗ
ⲙⲛ̄ ⲫⲱⲃ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ ⲛⲉ ⲓ̄ⲥ ⲡⲭ̄ⲥ̄· ⲛⲉⲓ ⲥⲉ ⲛ̄[ⲧⲱⲧ]
ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲛⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲭⲉ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ [ⲉⲥ]
ⲣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲣⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲣⲛⲧⲟⲩ ⲁⲟⲩ ⲟⲩⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲭ[ⲱⲣ]
ⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲟ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲛⲁⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲩ [ⲙⲛ̄ ⲧ
ⲣⲁⲉⲓ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲱⲣⲙⲉ ⲛ̄ⲩⲯⲁ ⲁⲛⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲛ̄
ⲡⲓⲭⲏⲟ ⲉⲁⲛⲉⲣⲉⲓ̈ ⲙⲛⲧⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧ[ⲙ]ⲁⲣⲧⲩⲣ[ⲓⲁ]
ⲛ̄ⲛⲛ̄ⲥ̄ⲱⲣ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲛⲉⲧⲁⲥⲉⲟⲩⲉ ⲉⲛⲥⲁⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲱⲥⲓ
ⲁ[ⲟⲩ] ⲉ[ⲧⲉ] ⲁⲛ ⲣⲙ̄ ⲛ̄ⲙⲉⲣⲟⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲃⲏⲩⲉ ⲛⲉⲓ̈
ⲉⲧⲛ̄ⲣ̄[ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ] ⲁϫⲱⲥⲓ ⲭⲉ ⲡⲭⲁⲉⲓⲥ ⲛⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲁⲩ
ⲣ̄ⲥⲧⲁⲩ[ⲣⲟⲩ] ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲣⲓⲧⲛ̄ ⲡⲟⲛⲧⲓⲟⲥ ⲡⲉⲓⲗⲁⲧⲟⲥ·
ⲙⲛ̄ ⲁ[ⲣ]ⲭⲉⲗⲁⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲧⲉ ⲛ̄ⲡⲥⲁⲉⲓⲣ ⲛ̄ⲗⲛⲉⲧⲙ[ⲉ]
ⲁⲟⲩ ⲁ[ⲩⲧⲁⲗⲁⲥ̄ⲥ̄] ⲣⲙ̄ ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲣⲁⲣⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁ

---

1 l. ⲕⲉⲣⲡⲟⲟⲥ st. ⲕⲟⲣⲡⲟⲟⲥ, Verschreibung von ο und ε wie 8, 15 ⲁⲣⲉ st. ⲁⲣⲉ — der Buchstabe hinter ⲁ am Schluß scheint ein ⲛ gewesen zu sein, aber auch ⲩ möglich; vielleicht zu erg. ⲁⲩ ⲣ ⲣⲙⲁⲓ ⲣⲉ „sie haben Wunder getan“ | 2 ⲭⲁⲭⲉ kann mit ⲁ und mit ⲛ construiert werden | 8 ⲛ̄ in ⲛ̄ⲩⲯⲁ übergeschrieben | 14 von dem ρ in ⲁ ⲣⲭⲉⲗⲁⲟⲥ ist noch ein runder Bogen sichtbar. Vielleicht liegt ein Schreibfehler vor; am ersten wäre man versucht zu lesen [ⲙⲛ̄ ⲛ]ⲭⲉⲗⲁⲟⲥ = ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲗⲁⲟⲥ „und auch das Volk (sc. der Juden)“, aber befriedigen tut auch diese Conjectur nicht.

II

[·ⲓ̅·]

ⲣⲁϥ ϫⲉ ⲕⲏⲡ]ⲟⲛ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲁⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲟ ⲉⲩⲙⲁϩ
ϩⲁⲙⲧⲉ ⲛ̅ⲥ]ϩⲓⲙⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲁⲙⲁⲣⲑⲁ ⲁⲟⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲧⲙⲁⲅⲇ]ⲁⲗⲏⲛⲏ ⲁⲩϫⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲥⲁϭⲛⲉ ⲁⲩϣⲟⲩⲱϥ
ⲁϫⲛ̅ ⲡ]ϥ̅ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲩⲣⲓⲙⲉ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲣ̅ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲁϫⲛ̅
ⲡⲉⲧⲁ]ϥϩⲱⲡⲉ ⲧⲁⲣⲟⲩϩⲛⲁⲛ ⲇⲉ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲧⲁ
ⲫⲟⲥ] ⲁⲩⲥⲱⲛⲧ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲡⲟⲩϭ̅ⲛ̅ ⲡⲥⲱⲙⲁ· ⲱ̀ⲥ
ⲉⲩⲣ̅]ⲗⲩⲡⲉⲓ̀ ⲇⲉ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲣⲓⲙⲉ ⲁ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ
ⲛⲉ]ⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲩ ϫⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛ̅ⲣⲓⲙⲉ ⲛ̅ⲛⲓⲙ·
ⲙ]ⲛⲥⲱⲧ̣ ϭ̣ⲉ ⲁⲣⲓⲙⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̅ϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲱϥ
ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉ ⲟⲩⲓ̈ⲉ ϩⲛ̅ⲧⲏⲛⲉ ⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲛⲉⲧⲛ̅ⲥⲛⲏⲩ
ⲥϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲙⲏⲉⲓⲛⲉ ⲁ ⲡⲥⲁϩ ⲧⲱⲛⲉ ϩⲛ̅ ⲛ̣[ⲉⲧⲙ]ⲁⲩ̣ⲧ̣·
ⲁ ⲙⲁⲣⲑⲁ ⲉⲓ ⲁⲥϫⲟⲟⲥ ⲛⲉⲛ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉⲥ ϫ[ⲉ ⲁⲣⲉ
ⲟⲩⲱϩ ⲟ ⲛⲉⲙⲉⲛ ⲱ ⲧⲥ̅ϩⲓⲙⲉ ⲡⲉⲓ̈ [ⲉ]ⲧⲁϥⲙ[ⲟⲩ ⲁⲩ
ⲧⲁⲙⲥ̅ϥ̅· ⲁⲟⲩ ⲛⲉ ⲟ̣ⲩⲛϭⲁⲙ ⲛ̅ⲧϥ̅ⲱⲛϩ ⲛ̅ⲡⲛ̅[ⲣ̅ⲡⲓ
ⲥ]ⲧ̣ⲉⲩⲉ ⲛⲉⲥ ϫⲉ ⲁ ⲡⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅ ⲧⲱⲛⲉ ϩⲛ̅ ⲛⲉⲧⲙⲁⲩ[ⲧ ⲧⲟ

III

·ⲓ̅ⲁ̅·

ⲧⲉ ⲁⲥⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲡⲁϫⲉⲥ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲛ̅ⲡⲉ
ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ϩⲏⲧⲟⲩ ⲣ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉⲓ̈ ϫⲉ ⲁⲕⲱⲛϩ ⲡⲁ
ϫⲉϥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲕⲉⲟⲩⲓ̈ⲉ ϩⲛ̅ⲧⲏⲛⲉ ⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲁⲩ ⲥϫⲟ
ⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲉⲩ· ⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲓ ⲁⲥϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲉⲛ· ⲁⲟⲩ ⲛ̅
ⲡⲛ̅ⲣ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉⲥ ⲁⲥⲛⲁⲩϩ̅ⲥ̅ ϣⲁ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ· ⲁⲥϫⲟ
ⲟⲩⲉ ϩⲟⲩⲟⲩⲥ ⲛⲉϥ ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛ̅ⲙⲁⲣⲓⲁ
ⲙⲛ̅ ⲛⲉⲥⲕ̣ⲉⲥⲱⲛⲉ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲛ̅ⲃⲱⲕ ⲁⲛⲁⲛ ϣⲁ
ⲣⲁⲩ ⲁⲟⲩ ⲁϥⲉⲓ ⲁϥϭⲛ̅ⲧⲛⲉ ⲛ̅ϩⲟⲩⲛ· ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲁ̣ⲣ̣ⲁⲛ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ⲛⲁⲛⲙⲉⲟⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲫⲁⲛ

[II] 1 auch die Ergänzung ⲙⲛⲏⲙⲉⲓ]ⲟⲛ resp. ⲕⲁⲓⲛ]ⲟⲛ wäre möglich | 2 im Ms. muß ⲁⲟⲩ ⲙⲁⲣⲑⲁ ausgefallen sein, wenn ⲧⲁⲙⲁⲣⲑⲁ richtig ist | 3 l. ⲁϣⲟⲩⲱϥ st. ⲁⲩϣⲟⲩⲱϥ

[III] 2 l. ⲗⲁⲁⲩⲉ st. ⲗⲁⲁⲩ

ⲧⲁ]ⲥ̣ⲓ̣ⲁ̣ [ⲧ]ⲉ· ⲛ̄ⲡⲛ̄ⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲧⲟⲧⲉ
ⲡⲁϫⲉϥ] ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲙⲏⲉⲓⲛⲉ ⲙⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟϩⲉ ⲁⲛⲁⲕ
ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ] ⲡⲉⲓ̈ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲉⲧⲁⲕⲣ̄
ⲁⲣⲛⲁ ⲛ̄]ⲙ̣ⲁϥ ⲛ̄ϩⲁⲙⲧ ⲛ̄ⲥⲁⲡ ⲁⲟⲩ ⲁⲛ ϯⲛⲟⲩ ⲕⲣ̄
ⲁⲣ]ⲛ̣ⲁ ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ⲁⲛⲉⲓ ϣⲁⲣⲁϥ ⲉⲛⲣ̄ⲇⲓⲥⲧⲁⲍⲉ ϩ̣[ⲛ̄
ⲡⲛ̄]ϩⲏⲧ· ϫⲉ ⲙⲉϩⲉⲕ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛ[ⲉⲛ

IV

·ⲓ̅ⲃ̅·

ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲇⲓⲥⲧⲁⲍⲉ ⲉⲧⲓ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁ
ϩⲧⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ̈ ⲉⲧⲁϩϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁ
ⲥⲁⲣⲝ̣ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲙⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲧⲱⲛⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲧⲉ
ⲧⲛⲁⲙ̄ⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ· ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲧⲱⲕⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕ
ϯⲃⲉ ⲁⲛⲉⲓϥⲧ ⲛ̄ⲛⲁϭⲓϫ ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ϩⲟⲩⲟⲩⲕ ⲑⲱ
ⲙⲁⲥ ⲧⲱⲕⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕϯⲃⲉ ⲁⲛⲥϩⲛ̄ⲗⲟⲅⲭⲏ ⲛ̄ⲡⲁ
ⲥⲡⲓⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲇⲉ ⲁⲛⲇⲣⲉⲁⲥ ⲙⲟⲩϩ ⲁⲛⲁⲟⲩⲣⲏⲧⲉ
ⲕⲛⲟ ϫⲉ ⲥⲉⲧⲱⲙⲉ ⲉⲛ ⲁⲡⲕⲁϩ ϥⲥⲏϩ ⲅⲁⲣ ϩⲛ̄ ⲡⲡⲣⲟ
ⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲙⲁ[ⲣⲉ
ⲣⲉⲧ̄ϥ̄ ⲧⲟⲩⲙⲉ ϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲛⲁⲛ ⲇⲉ ⲁ̣[ⲛϭⲁⲙ
ϭⲙⲉ ⲁⲣⲁϥ ϫⲁⲛⲁⲙ̄ⲙⲉ ⲛⲁⲙⲓⲉ ϫⲉⲛⲉ ⲁ[ϥⲧⲱⲛⲉ
ϩⲛ̄ ⲥⲁⲣⲝ̣ ⲁⲟⲩ ⲁⲛⲡⲁϩⲧⲛⲉ ⲁϫⲛ̄ [ⲡ]ⲛ̣̄[ϩⲟ ⲉⲛⲣ̄
ⲉⲝ̣ⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲁⲃⲉ ϫⲉ ⲁⲛϩⲱⲡⲉ ⲛ̣̄[ⲁⲧⲛⲁ
ϩⲧⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲡⲛ̄ⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄ ⲡⲁϫⲉϥ ϫⲉ ⲧⲱ̣[ⲛⲉ

V

[·ⲓ̅ⲅ̅·]

ⲁ]ⲟⲩ ϯⲛⲁϭⲱⲗ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲥⲁ[ϩ
ⲣ̣ⲉ̣ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧϩⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛ̄
ⲁ̣ⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁ ⲡⲁⲉⲓ

[III] 11 l. ⲣ̄ϩⲛⲟϩⲉ st. ⲣ̄ⲛⲟϩⲉ
[IV] 7 ⲙⲟⲩϩ ist m. E. ⲙⲟⲩϩⲧ = ψηλαφᾶν | 8 ϫ in ϫⲉ aus ⲕ corrigiert — das erste ⲡ in ⲡⲡⲣⲟⲫ. übergeschrieben
[V] 1 l. ϯⲛⲁϭⲱⲗⲡ st. ϯⲛⲁϭⲱⲗ

ωτ] ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲁⲧⲁϫⲓ-ⲧⲏⲛⲉ ⲁϩⲣⲏⲓ̈
5 ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲛⲉⲧⲁϥϭⲁⲗⲡⲟⲩ ⲇⲉ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛⲉⲓ̈ ⲛⲉⲧϥ̄ϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ: ⲁⲥϩⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲧⲁⲣⲓⲉⲓ
ⲉⲓ ⲉⲉⲓⲛⲏⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲁⲉⲓⲣ̄
ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲓ̈ϯ ϩⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲓ̣
ⲱⲧ· ⲁⲟⲩ ⲁⲓ̈ϯ ϩⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ⲡϥ̄ϫⲓⲛ· ⲁⲓ̣̈
10 ϩⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ· ⲁⲟⲩ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄
ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲁⲓ̈ⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲱⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲁⲕ
ⲟⲩⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ· ⲁⲓ̈ϫⲁ
ⲃⲟⲩ ⲉⲟⲩⲛⲧⲉⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲟ ⲛ̄ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ·
ⲡⲁⲣⲭⲓⲥⲧⲣⲁⲧⲏⲅⲟⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ
15 ⲙⲛ̄ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲓⲏⲗ ⲙⲛ̄ ⲣⲁⲫⲁⲏⲗ· ⲛ̄ⲧⲁⲩ

VI

[·ⲓ̅ⲇ̅·]

ⲇ]ⲉ ⲁⲩⲟⲩⲁϩⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲓ̈ ϣⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁⲡⲙⲁϩϯⲟⲩ ⲛ̄
ⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲉⲩⲙⲉⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ ϫⲉ̣
ⲁⲛⲁⲕ ⲟⲩⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲁ ⲡⲓⲱⲧ ⲇⲉ ϯ ⲛⲉⲓ̈ ⲛ̄ϯ
ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ϯⲁⲉⲓⲉⲓⲥ· ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙ[ⲟ
5 ⲁⲓ̈ⲧⲥⲉⲛⲟ ⲛ̄ϩ̣ⲉ̇ⲛ̄ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲣⲁⲩ ⲛ̄
ⲙⲁⲓ̈ϩⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏ
ⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲡⲓⲱⲧ ⲥⲟⲩⲣ̄ⲩ̈ⲡⲏⲣⲉⲧⲉⲓ ⲁⲟⲩ ⲥⲉϫⲱⲕ ⲁ
ⲃ̣ⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ ϣⲁϯⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲁϥ ⲧⲉⲓ̈ ⲧⲉ
ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲉⲉⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲁⲛⲁⲕ
10 ⲅⲁⲣ ⲁⲓ̈ϩⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ̄· ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ϫⲉ
ⲕⲁⲁⲥ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲡⲉⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲁϩ
ⲧⲉⲟⲩⲁⲉⲓ ⲧⲁϫⲁⲕϥ̄ ⲁⲃⲁⲗ· ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲁϥ ⲧⲉ

[V] 7 das ⲉⲓ am Anfang als Dittographie zu streichen

[VI] 5 ϩⲉ ist durch 2 Punkte oberhalb getilgt | 10 l. ⲛ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄ st. ϩⲛ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ; vgl. 7, 4 | 11 es fehlt das von ϫⲉⲕⲁⲁⲥ abhängige Verbum, daher ergänze mit dem Lateiner (= laudem) [ⲁⲉⲓⲛⲁⲥⲙⲟⲩ ⲁ] ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ u. l. ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲁⲩ

ⲧⲛ̄ⲥⲁⲩⲛⲉ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲁ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲓⲛⲉ
ⲛ̄ⲡϣⲙ̄ⲛⲟⲩϥⲉ ⲛ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ· ⲁⲛⲟⲩⲱϣⲃⲉ ϩⲟⲩⲛⲉ

VII

·ⲓ̅ⲉ̅·

ϫⲉ ⲁ]ϩⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ· ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ
ϫⲉ] ⲙ̣ⲏ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲡⲙⲉⲩⲉ ⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲓ̈ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ
ϩⲓ]ⲧⲉϩⲓ̈ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲧⲉ ϩⲏⲙ ϫⲉ ⲁⲓ̈ϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉ
ⲗⲟⲥ] ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲁⲓⲣ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ·
ⲡⲁ]ϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲁϩⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ· ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣ
ⲃⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϩⲛ̄ ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲁⲓ̈
ϫⲓ ⲧⲙⲟⲣⲫⲏ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲁⲓ̈ⲟⲩⲱⲛϩ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁⲟⲩ ⲁ̣ⲓ̈ϣ̣[ⲉϫ]ⲉ̣ ⲛ̣ⲉⲙⲉⲥ ⲁ ⲡⲥϩⲏⲧ
ϣⲁⲡⲧ ⲁⲣⲁⲥ ⲁⲥⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲓ̈ⲣ̣̄ⲡ̣[ⲗ]ⲁ̣ⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈
ⲁⲓ̈ⲃⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲁⲓϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲝ̣· ⲉⲡⲉⲓ
ⲛⲁⲓ̈ϩⲱⲡⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲟⲩⲁⲉⲧ ⲛ̄ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ· ϣⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲓⲥⲑⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲧⲉⲓ̈ ⲧⲉ ⲧϩⲉ
ⲉϯⲛⲁⲉⲥ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲉ ⲡⲧⲁⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲟⲩ ⲛ̄
ⲧⲱⲧⲛⲉ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲡⲁⲙⲟⲩ ⲟⲧⲁⲛ ϭⲉ ⲁ
ϣⲁ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ϩⲱⲡⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ⲧⲏⲛⲉ·

VIII

·ⲓ̅ⲋ̅·

ⲉⲩⲛⲁⲧⲉⲕϥ̄ ⲁⲡϣ̄ⲧⲉⲕⲟ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲣⲉⲛ ⲁⲟⲩ ϥ[ⲛⲁϩⲱ
ⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲗⲩⲡⲏ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲣⲁⲩϣ ϫⲉ ⲛⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲣ̣[ⲉ ⲛ̄ⲡ
ⲡⲁⲥⲭⲁ· ⲉϥϩⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲡϣⲧⲉⲕⲟ· ⲁⲟⲩ ⲉϥⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄[ⲃⲁⲗ
ϥⲛⲁⲣ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲉⲛ ⲛ̄ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ [ⲛⲉ
ⲙⲏⲧⲛⲉ ϯⲛⲁⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲡ̣[ⲉⲓ
ⲛⲉ ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲉⲛ ⲛ̄ϭⲓ

[VII] 2 l. ⲁⲓ̈ϫⲟⲟⲥ st. ⲁⲓϫⲟⲉⲓⲥ | 4 ϩ in ϩⲛ̄ ⲁⲅⲅⲉⲗ. übergeschrieben | 6 ϫⲉ vor ϩⲛ̄ ⲫⲟⲟⲩⲉ ausgelassen | 7 l. ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ | 9 st. ⲁⲓ̈ⲣ̄ⲡⲗⲁⲥⲥⲉ auch ⲁⲥⲣ̄ⲡⲗ. möglich | 13 l. ⲉϯⲛⲁⲉⲉⲥ — ⲁ in ⲡⲧⲁⲃⲱⲕ aus ⲛ̄ corrigiert
[VIII] 4 l. ϫⲉ st. ⲛ̄ϫⲉ

ⲛ̄ⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲉϣⲧⲉⲕⲟ ϥⲛⲏⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϥⲓ ϣⲁⲣⲱⲧⲛⲉ
ϥⲣ̄-ⲟⲩϩⲓ ⲛ̄ⲣⲁⲉⲓⲥ ⲛⲉⲙ[ⲏⲧⲛⲉ] ϥϭⲟⲩ ϩⲁϩⲧⲉⲧⲏⲛⲉ
ϣⲁⲧⲉ ⲡⲁⲗⲉⲕⲧ[ⲱⲣ] ⲙ̣ⲟⲩⲧⲉ ⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲁϣⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲱⲕ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲡⲣ̄ⲡⲙⲉⲩⲉ ⲉⲧϩⲟⲟⲡ ϣⲁⲣⲁⲓ̈ ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ
ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲥⲉⲛⲁⲧⲉⲕϥ̄ ⲁⲡϣⲧⲉⲕⲟ ⲁⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ
ϣⲁⲧϥ̄ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲙⲟ ϥⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲓ̈ⲧⲉ
ⲉⲩⲉ ⲁⲧⲉⲧⲏⲛⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲙⲏ
ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲁⲧⲛ̄ⲭⲓ ⲛ̄ⲡⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ
ⲧⲛ̄ⲥⲟⲩ· ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲁϩⲟ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ

IX

·ⲓ̅ⲍ̅·

ϣⲁ ⲫⲟⲟⲩⲉ ⲉϯⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁⲩϩⲁⲧⲃⲟⲩ ⲉⲧⲃⲏⲧ·
ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛⲉⲧⲁⲕϭⲁⲗⲡⲟⲩ ⲅⲁⲣ
ⲛⲉⲛ ⲛ̄ϩⲁⲣⲡ ϩⲉⲛⲛⲁϭ ⲛⲉ ⲉⲓⲁ ⲕⲛ̄ⲛⲏⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲁⲙ
ⲛ̄ⲉϩ ⲛ̄ⲙⲓⲛⲉ· ⲏ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲁⲓⲥⲑⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲉϩ ⲛ̄ϩⲉ ⲁϥⲟⲩ
ⲱϣⲃⲉ ⲇⲉ ⲉϥϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲅⲁⲣ ϯ
ϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ϯⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧϩⲉ ⲛ̄ⲡⲣⲓ ⲉⲧ
ⲡⲣ̄ⲓⲱⲟⲩ ⲁⲟⲩ ⲉⲉⲓⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁϩϥ ⲛ̄ⲕⲱⲃ ⲡⲁ
ⲣⲁⲣⲁϥ ϩⲛ̄ ⲡⲁⲉⲁⲩ ⲉⲛⲧⲛ̄ϩ ⲛ̄ⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ϩ̣ⲓ̣[ⲟⲩⲥ]ⲁⲡ(?)ϩⲁⲣⲁⲓ̈
ϩⲛ̄ ⲟⲩⲉⲁⲩ ⲉⲡⲥⲏⲙⲉⲓⲟ̣ⲛ̣ [ⲛ̄ⲡⲥ]ⲧ̣ⲁⲩ̣ⲣⲟⲥ ϩⲓⲧⲁⲉϩⲓ
ⲁⲟⲩ ϯⲛⲏⲩ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁϫⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲁϯϩⲉⲡ ⲁⲛⲉⲧⲁⲛϩ
ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲁⲩⲧ· ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲙⲛ̄
ⲛ̄ⲥⲉ ⲕⲉⲟⲩⲏⲣ ⲛ̄ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲁ ⲛⲉⲓ̈ ⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ
ϫⲉ ⲁϣⲁ ⲡⲟⲩⲱⲛ ⲛ̄ϣⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲟⲩⲱⲛ ϫⲟⲩⲱⲧ· ϫⲱⲕ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲉ
ⲛ̄ⲡⲁⲧⲥⲉⲉⲣⲉ ⲥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ϫⲉ ⲧⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ·

[VIII] 7 ϥⲓ = ϥⲉⲓ | 14 l. ⲁⲧⲛ̄ϫⲓ st. ⲁⲧⲛ̄ⲭⲓ, vgl. 35, 5 | 15 l. ⲁϩⲉ st. ⲁϩⲟ

[IX] 3 ϩⲉ in ϩⲉⲛⲛⲁϭ aus ⲛ̄ corrigiert | 7 ⲉⲓ in ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ aus ⲛ corrigiert | 8 ϩ in ⲛⲧⲛ̄ϩ übergeschrieben | 12 ⲉⲓ̈ in ⲛⲉⲓ̈ aus ⲁ corrigiert | 13 l. ⲛ̄ϫⲟⲩⲱⲧ | 14 im Ms. ⲛ̄ⲡⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ, darauf das erste ⲡ ausgestrichen und ⲧ übergeschrieben | 15 st. ϫⲉ l. ϭⲉ = ⲛ̄ϭⲓ

X

·ⲓ̅ⲏ̅·

ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ϯⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲟ ⲡⲉⲧⲁⲕϫⲟⲟϥ ⲛⲉⲛ·
ϫⲉ ϯⲛⲏⲩ ⲁⲟⲩ ⲡⲱⲥ ⲉⲕϫⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϩⲧⲛ̅
ⲛⲁⲩⲧ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ· ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲧⲏⲣⲧ
ϯϩⲛ̅ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲁⲟⲩ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ϩⲟⲟⲡ ⲛ̅ϩⲏⲧ· ⲁⲃⲁⲗ
ϩⲛ̅ ⲡⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲙⲟⲣⲫⲏ ⲙⲛ̅ ⲡϫⲓⲛ ⲙⲛ̅ ⲡⲙⲟⲩϩ ⲙⲛ̅
ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲁⲟⲩ ⲡϩⲓ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁ̀ⲃⲁⲗ ⲙⲛ̅ ⲡϩⲣⲁⲩ
ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲓ̈ϩⲱⲡⲉ ⲛⲉϥ ⲛ̅ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲧⲉ
ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ [ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲙⲉ]ⲩⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ· ϩⲛ̅ ⲡⲧⲩ
ⲡⲟⲥ· ⲁⲉⲓϩⲱⲡⲉ ϩⲛ̅ [ⲡⲙⲁ]ϩϩⲙⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉ ⲧⲕⲩⲣⲓⲁ
ⲕⲏ ⲧⲉ ⲡϫⲱⲕ ⲇⲉ ⲧⲏⲣϥ̅ ⲛ̅ⲡϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ ⲧⲉⲧⲛⲁ
ⲛⲟ ⲁⲣⲁϥ ϩⲓⲧⲛ̅ ⲡⲥⲱⲧⲉ ⲉⲧⲁϩϩⲱⲡⲉ ϣⲁⲣⲁⲓ̈ ⲁⲟⲩ
ⲧⲉⲧⲛⲁⲛⲟ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲉⲓ̈ⲛⲁ ⲁⲧⲡⲉ ϣⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉⲧ
ϩⲟⲟⲡ ϩⲛ̅ ⲛ̅ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲥⲧⲉ ϭⲉ ϯϯ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲛ̅
ⲟⲩⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̅ⲃⲣ̅ⲣⲉ ϫⲉ ⲙⲣ̅ⲣⲉ ⲛⲉⲧⲛ̅ⲉⲣⲏⲩ ⲁⲟⲩ

* * * * * * * * (1 Blatt fehlt) * * * * * * * *

XI

[·ⲕ̅ⲁ̅·]

ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉ]ⲛ̣ ϫⲉ ⲧⲉ̣ⲧ̣ⲛⲁⲛⲟ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲟⲩⲁ[ⲉⲓⲛⲉ . . . .
. . . . . ⲉϥ]ϫⲁⲥⲉ ⲁ̣ⲡⲉⲧⲣ̅ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ . . . . . .
. . . . . ⲡϫⲱⲕ̣ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ ϩ[ⲛ̅ . . .]ⲟⲛ·
. . . . . ⲁⲗ]ⲗ̣ⲁ? ⲁⲛⲁⲕ ⲧⲏⲣⲧ ⲧⲉ ⲧⲟⲩ[ⲥⲓⲁ?] ⲛ̅ⲡⲓ
[ⲱⲧ . . . . .]ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲟⲩϩ ⲡⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ
ⲛⲉϥ· ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓ]ⲥ̣ ϩ̣ⲛ̣̅ [ϩⲱⲃ] ⲛⲓⲙ ⲁⲕϩⲱⲡⲉ ⲛⲉⲛ
ⲛ̅ⲟⲩⲣⲉϥⲣ̅ⲕⲟ]ⲓ̣ⲛⲱ̣ⲛ̣[ⲟⲥ? ⲁⲕ]ⲧⲁϣⲉ̣ⲁ̣ⲉ̣ⲓ̣ϣ ⲛⲉⲛ ⲛ̅
ⲛ̅ϣⲉϫⲉ ⲛⲉ]ⲓ̈ ⲛ̅ϯⲙⲓⲛ[ⲉ] ⲡⲁϫⲉϥ ⲛ[ⲉ]ⲛ ϫⲉ ⲧⲱⲕ ⲛ̅
ϩⲏⲧ ⲁⲟ]ⲩ ⲧⲉⲧⲛ̅ⲙ̅ⲧ[ⲁ]ⲛ ⲛ̅ϩ̣ⲏ̣ⲧ̣ [ϩⲁⲙ]ⲏⲛ ϯϫⲟⲩ ⲙ̅
ⲙⲁ]ⲥ̣ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛ̅ⲁⲛⲁⲡⲁ̣[ⲩ]ⲥⲓⲥ ⲛⲁϩⲱⲡⲉ
ⲛ̅ⲧⲡ]ⲉ ⲡⲙⲁ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲱ̣ⲙ̣ ⲟⲩⲧⲉ ⲥⲟⲩ ⲟⲩ

[X] 6 ⲙ in ⲙⲛ̅ aus ⲡ corrigiert

те те]ϩιṇ[ϩ] ϙтте ϩ[ɜп]ει отте тєко ⲛⲓетⲡϩрнї
ⲛϩрнт ⲛⲧωти]е ϲϩ[р] [те]тⲡⲣкоⲓⲱⲟⲩει ⲉⲛⲁ
. . . . . ϙтⲁⲁⲧ ⲁⲃⲁϩ ϩⲡ̄ ⲧⲁⲓⲡ̄т
. . . . . ⲛ̇ ϩ(ⲛ) ϙооⲩ ⲛϩрнтⲥ̄ те

XII

[·ⲓⲃ̄·]

тⲡ̄ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ϙ]оⲩⲧⲙⲉ ⲛϩрнт [п]ϩ̣ϩ̣ⲓⲛ п[ⲁϣⲉⲛ
[ⲛⲉϥ ϣⲉ ⲁⲛⲓⲛⲧ] ϙⲓⲧⲉ ⲛⲧϙⲉ ⲛⲛⲁⲩⲩⲉⲗⲟⲥ ⲙ [ϩⲡ̄
ⲙⲉ[ⲥⲙⲁⲧ ⲁϥⲟⲩ]ⲱⲩⲃⲉ ⲡⲁϣⲉϥ ⲙⲉⲛ ϣⲉ ⲉ[ⲥⲧⲉ
ϯⲧⲉ [ⲧⲁ]ϩ̣ⲣ̄ϩ̣ ϙⲓⲱⲱⲧ теї ⲉⲧⲁⲩⲧⲣⲛ̇[ⲁї
ⲁⲟⲩ ⲁⲩⲣ̄ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲩ ⲙⲙⲁї ⲛϩрнт[ⲥ ⲁⲟⲩ ⲁї
тωⲙⲉ ⲁⲃⲁϩ ϙⲓⲧⲛ̄ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉⲧ[ⲁϙⲧⲛ̄ⲁⲩⲧ
ϣⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁ[ⲥ]ⲛ̇ⲁϣⲱⲕ ⲁⲃ[ⲁϩ ⲛ̄]ⲥⲓ тⲡⲣⲟⲫ[ⲏтⲓⲁ ⲛ̄
ⲁⲁⲧⲉⲓⲁ п[ро]ⲫητⲓⲥ ⲉт[ⲃⲉ] ⲙⲉтⲁϙⲧⲁ[ⲱⲉⲁⲉⲓⲱ
ⲁϣⲱⲓ ⲙⲛ̄ⲛ̄ ⲡ̇[ⲁ]ⲗⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲛ̄ ⲧⲁⲁ̇ⲡⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉ[ⲉϣⲟⲩ
ⲙⲙⲁⲥ ϣⲉ [1]ⲡϣ[ⲁ]ⲉⲓⲥ ⲁⲧⲁⲱⲉⲉⲓⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲓ ⲙⲉⲧ[ϯ]тωⲛ
ⲙⲙⲁї ⲁⲟⲩ ϙⲁ[ϙ] ⲁⲧⲧⲱⲙⲉ ⲁϙⲣⲛⲏ ⲁ̇ϣ̇ⲱⲓ [2]⟨ⲁⲛ̄
ϙⲁϙ ϣⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲧⲁⲱⲩ[ϫⲛ] ϣⲉ ⲙⲛ̄[ⲧⲉϥ ⲟⲧϣⲉⲓ
ⲛⲁⲩ ⲛⲁϙⲣⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩ[ⲧⲉ [3]ⲛⲧⲁⲕ ϣⲉ ⲡϣⲁⲉⲓⲥ ⲛⲧⲛ̄
ⲡⲁⲣⲉϥⲱⲁⲛⲧ ⲁⲣⲁⲕ [ⲛⲧⲛ̄ ⲡⲁⲉⲁⲩ ⲁⲟⲩ ⲉⲧϫⲓⲥⲉ
ⲛⲧⲁⲁⲡⲉ· [4]ϙⲛ̄ ⲡⲁϙ[ⲣⲁⲩ ⲁⲓϫⲱⲕⲁⲕ ⲁϙⲣⲛⲏ ⲁ

XIII

·ⲓⲍ̄·

ⲡϣⲁⲉⲓⲥ ⲁϥⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲁⲓ [5]ⲁⲛⲁⲕ ⲁⲓⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ ⲁⲓϙⲱⲣ[ⲡ
ⲁⲓⲧⲱⲙⲉ ϣⲉ ⲛⲧⲁⲕ ⲡϣⲁⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲉϥⲱⲁⲛⲧ ⲁ
ⲣⲁⲕ· [6]ϯⲛⲁⲣ̄ϙⲛⲟϙⲉ ⲉⲛ ϙⲛⲧⲥ̄ ⲛⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲗⲁⲟⲥ
ⲉⲧϯ ⲟⲧⲃⲏⲓ ⲛⲡⲁⲕⲱⲧⲉ [7]тωⲙⲉ ⲡϣⲁⲉⲓⲥ ⲙⲁⲧⲟⲩ
ϣⲁⲓ ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲉ ⲁⲕⲱⲟⲩⲥⲉ ⲛⲟⲩⲁⲛ ⲙⲙⲁ ⲉⲧⲉ

[XI] 13 st. ⲛϩрнт auch ⲛϩрнтⲥ̄ möglich
[XII] 8 l. ⲡⲣ[ро]фητⲓⲥ

ⲛ̄ϫⲁϫⲉ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲁⲡϫⲓⲛϫⲓ· ⲛ̄ⲁⲃϩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲁ
ⲃⲉ ⲁⲕϩⲁϣϥⲟⲩ [8] ⲡⲁⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲡⲟⲩϫⲉⲓ̈ ⲁⲟⲩ ⲡϥ̄ⲟⲩⲱϩⲉ ⲁ
ϫⲛ̄ ⲡϥ̄ⲗⲁⲟⲥ· ⲉⲓϩⲡⲉ ⲛ̄ϣⲉϫⲉ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲩ
ϫⲟⲟⲩⲉ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩϫⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ· ϩⲓ
10 ⲧⲟⲟⲧ ⲁⲛⲁⲕ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲁⲓ̈[ϩ]ⲟ̣ⲟ̣ⲡ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲓⲁ
ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲛⲉϯϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲟⲛ
ⲧⲱⲥ ⲛⲉϯϫⲟⲩ ⲙⲙⲁ̣ⲩ ⲥ[ⲉ]ⲛⲁϩⲱⲡⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ
ⲡⲉⲧⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ ⲁϥⲛ[ⲁ]ϫⲓⲉⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲏ̣ⲛⲉ
ⲙⲛ̄ ⲛ]ⲉⲧ[ⲣ̄ⲡⲓ]ⲥ̣ⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥϫⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲇⲉ
15 ⲛⲉⲛ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉ]ϥ̣ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲁⲕ

XIV

·ⲕ̅ⲇ̅·

ⲛⲁⲉ ⲛⲉⲛ ⲁⲟⲩ ⲁⲕⲧⲟⲩϫⲁⲛ ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ
ⲛⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲓ ⲁⲛ ⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϩⲉ ⲁϣⲛ̄ⲧⲕ̄
ⲁⲕϣⲁⲕⲁⲁⲛⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ
ϯⲥⲁⲩⲛⲉ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϥⲓ ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧ ⲧⲏⲧ· ⲉⲧⲉ
5 ⲧⲛ̄ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϩϥ̄ ⲇⲉ ϣⲛ̄ⲧ
ⲁⲣⲁϥ ⲁⲟⲩ ϯⲛⲁϣⲉϫⲉ ⲛⲉⲙⲏⲧⲛⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ϩⲁⲙⲏⲛ
ⲅⲁⲣ ϯϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ
ⲧⲟⲩⲛⲁⲥⲧ' ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲁⲩⲧ ⲧⲉⲓ̈ ⲧⲉ ⲧϩⲉ ϩⲓⲧⲏⲛⲉ ⲁⲛ
ⲧⲉⲧⲛⲁⲧⲱⲛⲉ ⲥⲉϫⲓⲧⲏⲛⲉ ⲁⲡϩⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ
10 ⲁⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁⲓ̈ϫⲟⲟϥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲛ̄ ⲛ̄ϩⲁⲣⲡ ⲁⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁϥ
ⲥⲃ̄ⲧⲱⲧϥ̄ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ· ⲁⲟⲩ
ⲧⲉⲓ̈ ⲧⲉ ⲧϩⲉ ⲉⲉⲓⲛⲁϫⲱ[ⲕ] ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ
ⲛⲓⲙ· ⲉⲉⲓϩⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲁⲧⲧϩⲡ̣ⲟ ⲉⲁⲩⲧϩⲡⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣ̣ⲱ̣
ⲙⲉ ⲉⲁⲛⲁⲕ ⲟⲩⲁⲧⲥⲁⲣⲝ̣ ⲁⲓ̈ⲣ̄ⲫⲟⲣⲉ̣ⲓ ⲛ̣̄[ⲧ]ⲥⲁ̣ⲣ[ⲝ̣ ϫⲉ
15 ⲛⲁⲓ̈ⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲓ̈ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲱⲧ̣[ⲛⲉ . . . . . .

[XIII] 7 ⲡⲉ ⲡⲟⲩϫⲉⲓ̈ im Ms. übergeschrieben
[XIV] 13 das zweite ⲧ in ⲛ̄ⲁⲧⲧϩⲡⲟ übergeschrieben, ferner ⲓ̈ in ⲉⲁⲩⲧϩⲡⲁⲓ̈ aus ⲩ corrigiert

XV

[κε]?

. . . . . ⲥ]ⲁⲣⲝ . . . . . .
. . . . . ⲉϥ]ϫⲟⲩ ⲙ̄[ⲙⲁⲥ ϫⲉ . . . . . .
. . . . . ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲛ̄ . . . . . .
ϩ]ⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ [ⲟⲩ]ⲕⲉⲕⲉ ⲁϊ . . . . . .

XVI

[κϛ]?

. . . . . .
. . . . . ⲉ]ϥϫ̣[ⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ . . . . . .
. . . . . ⲥⲁⲣⲝ . . . . . .
. . . . . [ϩⲁⲉⲓⲛⲉ] ⲙⲉⲛ ⲥⲉⲛ[ⲁ . . . . . .
. . . . . ⲉ ϩⲛ̄ⲕⲉⲕ[ⲉⲩⲉ] ⲇⲉ ⲥ̣ⲉ̣[ⲛⲁ
. . . . . ϩⲉ ⲉⲩⲁ[ⲛϩ] ⲡⲁϫⲉϥ ⲇ[ⲉ

XVII

·κζ·

ⲛⲉⲛ ϫⲉ ϣⲁ ⲉϩ ⲛ̄[ϩⲟⲟ]ⲩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲁⲟⲩ
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲱⲧⲉ ⲡⲁⲗⲓⲛ̣ [ⲁⲛ] ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁ
ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲛ ⲧⲉ ⲁⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓ
ⲧⲟⲟⲧⲕ· ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲕⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲉⲛ ⲁⲧⲛ̄ⲧⲁϣⲉⲁ
5 ⲉⲓϣ· ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲛⲛⲁⲙ̄ⲙⲉ ϩⲟⲩⲟⲩⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲱⲣϫ
ⲁ]ⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ ⲁⲟⲩ ⲧⲛ̄ϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲉϥ
ⲣ̄ϣⲉⲩ ⲁⲟⲩ ⲛⲉⲧⲛⲁⲧⲥⲉⲃⲟ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛⲉ ⲥⲉ
ϩⲱⲡⲉ ⲉⲩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁⲕ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓ̈ ⲧⲁⲣⲛ̄ϣⲛ̄ⲧⲕ
ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲁⲡ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲛⲉⲛ ⲉϥϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ
10 ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ
ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲉⲧⲯⲩⲭⲏ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲙⲛ̄ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄

[XVII] 6 l. ⲉⲩⲣ̄ϣⲉⲩ st. ⲉϥⲣ̄ϣⲉⲩ | 11 im Ms. ursprünglich ⲛⲁⲧⲱⲛⲉ, ⲧ u. ⲛ durchgestrichen und ϩ u. ⲡ übergeschrieben — l. ⲡⲡⲛ̄ⲁ̄ st. ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ — ⲯ im Ms. stets ϯ geschrieben

ⲁ̣ⲟⲩ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁ̣ⲉⲓⲥ ⲙⲏ ⲟⲩⲛϭⲁⲙ ⲛ̄
ⲡⲉⲧⲁϩⲃⲱⲗ ⲁⲃⲁⲗ ⲉⲁ̣[ϥⲧ]ⲉ̣ⲕⲟ ϥⲟⲩϫⲉⲓ̈ⲧⲉ ⲟⲩⲭⲱⲥ
ⲉⲛⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲛ[ϫ]ⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲕ ⲏ ⲉⲙⲛ̄ϭⲁⲙ
ⲛ̄ⲙⲁⲕ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛⲧⲱⲥ [ⲉ]ⲛⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲕϫⲟⲩ

XVIII

·ⲕⲏ̄·

ⲛ̄ⲙⲁϥ ϥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲁⲟⲩ [ⲁϥⲃ]ⲱⲗⲕ ⲁⲣⲁⲛ ⲉϥϫⲟⲩ ⲙ̄
ⲙⲁⲥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲱ ⲛⲁⲧⲡⲓ[ⲥⲧⲓⲥ]ϩⲏⲙ ϣⲁ ⲉϩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϩϥ̄ ⲁϫⲓⲥ ⲁⲣⲁⲓ̈
ⲁⲟⲩ ⲁⲛⲁⲕ ϩⲟⲩⲟⲩⲧ ϯⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ⲟⲩϣⲛ̄
ⲣ̄ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲣⲏϩ ⲁⲛⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛ̄
ⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϯϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲁⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲕⲱ
ⲧⲉ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϩⲟ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲛ̄ⲗⲁⲟⲩⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲛⲁⲕ ϩⲟⲩ
ⲟⲩⲧ ⲛⲁⲕⲧⲉ ⲡⲁϩⲟ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩ
ϣⲛ̄ϫⲛⲟ ⲁⲟⲩ ⲟⲩϣⲛ̄ϫⲓϣⲓⲡⲉ̣ (ϫⲉ ⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲙ̄)
(ⲙⲁⲕ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲁⲡ ⲁⲟⲩ ⲧⲛ̄ⲣ̄ⲃⲁⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲙⲁⲕ ⲧⲟⲧⲉ)
(ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ) ⲟⲩϣⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧϫⲓ̣ϩⲟ ⲁⲣⲓⲇⲓⲁⲕⲟⲛ[ⲉⲓ
ⲛ̄ⲡϩⲟ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲁⲛⲧ ⲁⲟⲩ ⲉⲧϭⲏⲩ· ⲟⲩⲁⲛ ⲉⲧⲗⲁϫϩ̄
ⲧⲉⲉⲓ ⲧⲉ ⲧϩⲉ ϩⲟⲩⲟⲩϥ· ⲛ̄ⲡ[ⲁ]ⲉⲓⲱⲧ· ϥⲛⲁⲧⲉⲗⲏⲗ ⲁϩⲣⲏ̣[ⲓ̈
ⲁϫⲛ̄-ⲧⲏⲛⲉ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲁϫ[ⲉⲛ] ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ·

XIX

[·ⲕⲑ̄·]

ⲏϫⲏ ⲅⲁⲣ ⲧⲛ̄ϣⲓⲡⲉ ϫⲉ ⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄[ⲙⲁⲕ ⲛ̄
ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲁⲡ ⲁⲟⲩ ⲧⲛ̄ⲣ̄ⲃⲁⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲙⲁⲕ· ⲧⲟ[ⲧⲉ ⲁϥⲟⲩ
ⲱϣϥⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ϯⲥⲁⲩⲛⲉ ⲅⲁⲣ ϫ[ⲉ ϩⲛ̄
ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲁⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧ ⲧⲏⲣ[ϥ̄ ⲧⲉ
ⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲁ[ⲓ̈ ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓ̈ ϯⲣⲉϣⲉ ⲁϫⲛ̣̄ [ⲧⲏⲛⲉ

[XVIII] 3 c in ⲁϫⲓⲥ aus ⲩ corrigiert | 7 l. ⲛ̄ⲗⲁⲟⲩⲉ st. ⲙⲛ̄ⲗⲁⲟⲩⲉ | 8 im Ms. ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛⲉ, aber ⲛ̄ ausgestrichen | 9 f die Worte von ϫⲉ bis ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ durch Klammern eingeschlossen, da der Schreiber aus Versehen den Text von 19, 1 f abgeschrieben

[XIX] 3 l. [ⲁϥⲟⲩ]ⲱϣⲃⲉ | 4 ⲧ¹ in ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧ aus ⲛ corrigiert

ⲁⲙⲙⲛ ⲅⲁⲣ ϯ[ⲭ]ⲟⲥ ⲙ̅ⲙⲁⲥ ⲙⲛⲧⲙⲉ ⲭⲉ ϯ[ⲣⲁⲣⲡ ⲛ̅
ⲣⲛⲧ ⲙⲛ̅ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲣⲛⲧ ⲭⲉ [ⲧⲉⲧⲛ̅
ⲯⲙⲉ ⲛ̅ⲙⲁⲓ ⲧⲉⲧⲛ̅ⲙⲛ̅ⲧⲁⲧⲯⲙⲉ ⲁⲉ [ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲓ
ⲛ̅ⲟⲩⲧⲉⲗⲏⲗ· ⲁⲟⲩ ⲥⲧⲉ ⲙⲛⲧⲙⲉ ⲣⲟⲩⲧⲛ[ⲙⲉ ⲛ̅ⲣⲟⲩⲟ?
ⲛ̅ⲧⲁⲣⲉⲥⲭⲉ ⲛⲉⲓ ⲁⲉ ⲛⲉⲙ ⲁⲙ̅ⲣ[ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁⲍⲉ
ⲁⲛⲭⲛⲟⲩⲥ· ⲁⲟⲩ ⲡⲁϫⲉⲙ ⲛⲉⲥ [ⲭⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲣ̅ⲛ̅ ⲣⲱⲃ
ⲙⲙⲁ· ⲙⲧ̅ⲣⲟ ⲛ̅ⲙⲁⲁⲛ ⲁⲟⲩ ⲕ̈ⲛ̈ⲁ̈ⲉ̈ [ⲙⲉⲙ ϯⲛⲟⲩ
ⲥⲉ ⲁⲙⲙⲁⲧⲁⲙⲁⲁⲛ ⲁⲙⲉⲧⲙⲁϫ̈ⲓ̈ⲟ̈ⲩ̈[ⲕ ⲙ̅ⲙⲁ]ⲁ[ⲩ ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲡⲁϫⲉⲥ ⲙⲉⲙ ⲭⲉ ⲉⲓⲁ [ⲥⲧⲉ]ⲕ̈ⲁⲉⲓⲧ? ⲧⲥⲁⲣ[ⲍ ⲉⲧ
ⲣ̅ⲛ̅ ⲙ̅ⲙⲁ ⲡⲉ ⲡⲁϫⲉⲓ̈ [ⲛ]ⲉⲥ ⲭⲉ ⲧⲥⲁⲣⲍ ⲧⲉⲕ̈[ⲁⲉⲓⲧ?

XX

[·ⲕ̅·]

ⲧⲟⲧⲉ ⲡ]ⲁϫⲉⲥ ⲙⲉⲙ ⲭⲉ ⲁⲣⲁ ⲡⲉⲧⲁⲣⲣⲉⲉⲓⲉ ⲥⲙⲁ
ⲧⲱⲙⲉ ⲁ]ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲥⲁⲣⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲥⲙ̅ⲧⲏ̅ ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧⲥⲟ
ⲟⲃⲉ ⲥⲙ]ⲁⲟⲩϫⲉⲓ̈ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲣ̅ⲛ̅ ⲙⲉⲓ̈ ⲛ̅ϯⲙⲙⲉ ⲁⲥ
ⲙⲁⲟⲩⲱ]ⲙⲣ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̅ⲥⲓ ⲡⲉⲁⲩ ⲙ̅ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ· ⲙ̅ⲧⲣⲉ
ⲉⲧⲁⲥ]ⲉⲉⲥ ⲣⲓⲱⲱⲧ· ⲁⲛⲁⲕ ⲣ[ⲟⲩ]ⲧ ⲁⲛ ϯⲙⲁⲉⲉⲥ ⲣⲓ
ⲱⲧⲙⲛ]ⲉ ⲁⲩⲥⲉ ⲙⲉⲧⲣ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲣⲁ[ⲙ]ⲙⲛ ⲁⲉ ϯⲭⲟⲩ
ⲙ̅ⲙⲁⲥ ⲛ]ⲙⲧⲙⲉ ⲭⲉ ⲧⲥⲁⲣⲍ ⲛⲁⲧⲱⲙⲉ ⲙⲛ̅ ⲧⲯⲩⲭⲏ
ⲙⲛ̅ ⲙ̅ⲙⲁ ⲭ]ⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲥⲛⲁⲣⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲥⲓ ⲧⲟⲩⲁⲡⲟⲗⲟ
ⲥⲓⲁ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩⲉ] ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲟ ⲉⲧⲃⲉ ⲙⲉⲧⲁⲩⲉⲟⲩⲉ ⲉⲓⲧⲉ
ⲡⲉⲧⲛⲁⲟ]ⲩⲥ ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲉⲑⲁⲩ· ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲥⲛⲁⲣⲱ
ⲡⲉ ⲙ̅ⲥⲓ ⲟⲩ]ⲉⲕⲗⲟⲅⲏ ⲙ̅ⲙ̅ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲁⲩⲣ̅-ⲙⲉⲛ
ⲧⲟⲗⲏ] ⲙ̅ⲙ̅[ⲁⲉⲓ]ⲱⲧ ⲉⲧⲁⲣⲧⲉⲟⲩⲁⲉⲓ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲉⲓ ⲧⲉ ⲧⲣⲉ
ⲉⲧⲥⲏ]ⲁⲣⲱⲡⲉ ⲙ̅ⲥⲓ ⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲣ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲱⲟⲩⲟⲩⲧ ⲁ
ⲃⲁⲗ· ⲡⲁϫⲉⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲓ̈ [ⲙ̅]ⲥⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲭⲉ ⲡⲁⲱⲏ

[XIX] 14 die Ergänzungen hier und in Z. 15 sehr zweifelhaft

XXI

[·λα̅·]

ρε ϱ̅ϊ̅ φοοτε ναρ ϊ̈τκρισις ο[ττε κναϣπε
εϊ ϱητ̅ϥ̅ ϊ̈ϊ̈ρ̅ϯ̅ϻⲁⲁⲉι οττε κναϊ[ⲁε ϊ̈
ϊ̈ϱηκε ⲁλλⲁ κατⲁ πναβε ϊ̈ποτε ποτε κναϊ[ρ̅παρⲁ
ⲁιⲁοτ ϯ̅ϻⲁϥ ⲁτκολⲁσις ϊ̈ϣⲁ ⲁννϱε [ⲛⲁ
ⲙ̅ρ̅ρειτ ⲁε ϊ̈τⲁϥ ϵ̈τⲁϱειρε ϊ̈ⲉντολη ϊ̈[ⲡⲁει
ωτ· ⲡεϊ̈ ετ[ⲁϱ]ϯ̈ⲡⲁττ ϯⲛⲁτε ⲛⲉⲧ ϊ̈[οτⲁⲛⲁ
ⲡⲁγσις ϊ̈ϣⲛϱ ϱ̅ϊ̅ ⲧⲙⲙϯ̅ρ̅ρο ϊ̈ⲡⲁ[ⲉιωτ ⲉτρ̅ϊ̈
ϊ̈ⲡⲛⲧⲉ ⲁοτ ⲥⲉⲛⲁⲛο ⲁⲛⲉⲧⲁ[ϥ̅ρ̅χⲁ̣[ριⲍⲉ ϯ̅ϻⲁⲧ
ⲛⲉϊ̈ ⲁοτ ⲁϥⲧⲉ ⲛⲉϊ̈ ϯ̈τⲉ̣ϩ̣οτσια ⲝ[ⲉⲛⲁⲁⲥ ⲉιⲡⲁ
ⲉιρε ϊ̈ⲡⲉϯ̈οτⲁρϱ̅ϥ̅· ⲁοτ ⲧⲁⲧⲉ ⲙⲛ[ⲉⲧⲁϊ̈ϣⲡωⲡ
ⲙⲙ̅ϊ̈ ⲛⲉⲧⲁϊ̈ϣⲁϫⲙⲉ ⲁⲧⲉ ⲛⲉⲧ ⲁοτ ⲁ̣[ϱ̅χⲁριⲍⲉ
ⲛⲉⲧ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϊ̈ ναρ ⲁϊ̈ⲉι ⲁϱρⲛϊ̈ ϣⲁ [ⲡⲙⲁ ϊ̈
ⲗⲁⲍⲁρος ⲁοτ ⲁϊ̈ⲧⲁϣⲉⲁⲉιϣ [ϊ̈ϊ̈ⲁι]ⲕⲁ̣[ιος ⲙⲙ̅ϊ̈
ϊ̈ⲡροφιτης ⲁτοτⲉι ⲁⲃⲁⲗ ϱ̅ϊ̅ ⲧⲁⲡⲁⲛ̣[ⲁτσις
ϊ̈ⲡⲥⲁϱⲣⲉ ⲥⲉⲃⲱⲛ ⲁϱρⲛϊ̈ ⲁⲧⲉⲧⲣⲟ[ⲟⲡ ϊ̈ⲡⲥⲁϱⲣⲉ

XXII

[·λϐ̅·]

ⲉιⲡⲱϱ̅ϩ̅ ϊ̈ⲧⲁⲥι]ⲭ ϊ̈οⲩⲛⲉⲙ ⲁϱρⲛϊ̈ ⲁϫⲱοτ
ϱ̅ϊ̅ οτϯ̅ⲧⲁⲛ] ϊ̈ⲱⲛϱ ⲁοτ οτⲛοτ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲙ̅ϊ̈ οτⲥⲱ
τε ϱ̅ϊ̅ ⲡεο]ⲁ̣ⲩ ⲙⲙⲁ τρε ⲉⲧⲁϊ̈ⲉⲉⲥ ⲛⲓⲧⲛⲉ ⲙⲙ̅ϊ̈
ⲛⲉⲧ̅ρ̅]ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁϊ̈· ⲁϣⲁ οτε ⲁⲉ ρ̅ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲁⲣⲁϊ̈ ⲥ]ϯ̈ⲧⲁⲙⲙⲉιρε ϊ̈ⲡⲁⲉⲛϯ̈[ⲟⲗ]ⲏ ⲉⲁ[ⲗⲣ̅ρⲟⲙⲙⲟ
ⲗⲟⲩⲉι ⲛ̈]ⲡⲁρⲉⲛ ⲥⲣ̅ⲱⲫⲉⲗⲉι ⲉ[ⲛ] ⲛ̈ⲗⲁⲁⲩⲉ ⲁϥ
ⲡⲱⲧ ϱ̅ϊ̅ ο]ⲩⲡⲱⲧ ⲉ[ⲙⲙⲟⲩⲉιτ· ⲛⲉϊ̈ ναρ ⲛ̈ϯⲙⲓ
ⲙⲉ ϊ̈ⲧⲁϥ ⲥⲉ]ⲛⲁϱⲱⲡⲉ ϱ̅ϊ̅ οτⲥⲱⲣⲙⲉ ⲙⲙ̅ϊ̈ ⲟⲧ
ⲧⲉⲕⲟ ⲁⲉ ⲁⲩ̅ρ̅ⲡ]ⲁⲣⲁⲡⲟⲙⲉι ⲛ̈ⲡⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̈

[XXI] 2 st. ϱητ̅ϥ̅ l. ϱητοτ vgl. 40, 9 | 3 das zweite ποτε übergeschrieben

[XXII] 3 wohl besser zu lesen τεϊ̈ τε τρε od. ⲛ̈τρε | 6 im Ms. ursprünglich ρ̅ⲫⲉⲗⲉι, ο ausgestrichen und ω übergeschrieben

ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲱ]ⲧⲛⲉ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲱⲛϩ ⲁ̈ⲓⲥⲱⲧ[ⲉ
ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛⲉ ⲁⲃ]ⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲕⲁⲕⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲁⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄
ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄]ⲛ̣ⲁ̣ⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲣ̄ⲡⲓ
ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣ]ⲁ̈ⲓ ⲁⲃⲁⲗ [ϩⲓ]ⲧⲉⲧⲏⲛⲉ ⲛⲉⲧⲁ̈ⲓϣⲡⲱⲡ ⲅⲁⲣ
ⲛⲏⲧⲛⲉ ϯ]ⲛⲁⲧⲉⲟⲩⲉ ⲛⲉⲩ ϩⲟⲩⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲩϣⲁⲉⲓ
ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲉ]ϣ̣ⲧ̣ⲉⲕⲟ ⲙⲛ̄ ⲛ̣ⲧ̣ⲙ̄ⲣ̄ⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ

XXIII

[·ⲗ̅ⲅ̅·]

ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲱϩ̅ⲧ̅ ⲉⲧⲛⲁϩⲧ· ⲁⲛⲁⲛ [ⲁⲛⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ
ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲁⲕϯ-ⲙ̄ⲧⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲛ̄[ⲱⲛϩ ⲛⲉⲩ
ⲁⲟⲩ ⲁⲕϯ ⲛⲁ[ⲛ]ⲉ̈ⲓ? ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲙⲁ̈ⲓϩⲉ ⲁ[ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄
ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲉ̈ⲓ ϭⲉ ϩⲟⲩⲟⲩⲉ ⲉⲕⲛⲁⲧⲁϣ̣[ⲉⲁⲉⲓϣ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲉ[ⲛ ⲉⲡⲉ]ⲓ̣ ⲁⲕⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲛ̄[ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ
ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲣ[ⲟ]ⲫ̣ⲏⲧⲏⲥ ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛ̣[ⲉⲛ ϫⲉ
ϩⲁⲙⲏⲛ ⲅ̣ⲁⲣ ϯϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧ[ⲛⲉ ϫⲉ ⲟⲩ
ⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲁϩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁ̈ⲓ ⲁ[ⲟⲩ ⲉⲧⲁϩ
ⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲡⲉⲧⲁϩⲧⲉⲟⲩⲁ̈ⲓ ϯⲛ[ⲁϫⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁ
ϩⲣⲏ̈ⲓ ⲁⲛⲡⲏⲩⲉ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱ̣[ⲧ ⲥ̅ⲃ̅ⲧⲱⲧϥ̄
ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲡⲉⲓ ⲁⲟⲩ ϯⲛⲁⲧⲉ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲛ̄ⲧ[ⲙⲛ̄]ⲧ̣ⲣ̄ⲣⲟ
ⲉⲧⲥⲁⲧⲡ· ϩⲛ̄ ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲱⲛϩ ⲛ̣̄[ϣⲁ
ⲁⲛⲏϩⲉ ⲛⲉⲧⲁϩⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲛⲟ̣ⲙⲉⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛ̄[ⲉⲛⲧⲟ
ⲗⲏ ⲁⲟⲩ ⲁⲩϯⲥⲃⲟⲩ ϩ[ⲛ̄] ϩⲛ̄ⲕⲉⲥⲃⲟⲩ [ⲛ̄ⲡⲃ̅ⲗ̅
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲥⲏϩ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲟⲩⲱϩ ⲁ[ϫⲱⲟⲩ . . . . . .

XXIV

[·ⲗ̅ⲇ̅·]

. . . . . ⲟⲩⲁ]ⲉⲧⲟⲩ ⲉⲩϯⲥⲃⲟⲩ ϩⲛ̄ ϩⲛ̄ⲕⲉϣⲉϫⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲣ̄ⲡ]ⲓ̣ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁ̈ⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲥⲁⲩⲧⲛⲉ ⲉϩⲱ

[XXII] 14 es fehlt der von ϫⲉⲕⲁⲁⲥ abhängige Satz, oder ist st. ⲁⲩϣⲁⲉⲓ zu lesen ⲁⲩⲛⲁⲉⲓ? | 15 l. ⲧⲙⲣ̄ⲣⲉ st. ⲛ̄ⲧⲙⲣ̄ⲣⲉ

[XXIII] 3 die Ergänzung von ⲁ[ⲛ]ⲉ̈ⲓ zweifelhaft

пе аущат]ριο ⲙⲙⲁⲧ ⲁⲃⲁⲗ ρⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲙⲉ
сенаⲭⲓ] ⲛⲟⲩⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲩⲁ ⲁⲛⲛⲣⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ
ϫⲉ ⲛⲉⲥ] ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲙⲁⲛ ⲟⲩⲛ̄ [ρⲛ̄ⲥ]ⲃⲟⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲕⲉ
ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲁ]ρⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲃⲗ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁ[ⲕ]ϫⲟⲟⲧⲉ ⲛⲉⲙ
ⲡⲁϫⲉⲥ] ⲛⲉ]ⲙ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲧⲟⲩⲣⲱⲡⲉ ⲥⲁⲣ ⲡⲉ ⲓⲛⲁ
ⲁⲣⲉ ⲛⲉⲧⲣ̄]ⲡⲥⲉⲟⲁⲧ ⲙⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲁⲛⲟⲧⲟⲩ ⲛⲁ
ⲟⲧⲱⲛⲥ ⲁⲃ]ⲁⲗ· ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲧⲣⲉ ⲉⲧⲥⲛⲁⲟⲧⲱⲛⲥ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲥⲓ] ⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲃⲛⲧⲉ ⲁⲟⲩ
ⲕ]ⲁⲧⲁ ⲛ[ⲟⲩ]ⲥⲃⲛⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁ†ⲣⲉⲡ ⲁⲣⲁⲩ· ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁ
ⲣⲡ]ⲁⲣⲁϫⲓⲁⲟⲩ ⲙⲙⲁⲧ ⲁⲧⲛ̄-ⲡⲁⲟⲩ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲁ
ϫⲉⲛ] ⲛⲉⲥ ϫⲉ ⲡϫ[ⲁ]ⲉⲓⲥ ⲁⲛⲁⲛ ⲣⲛ̄ⲗⲗⲁⲛⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲛⲉ ϫⲉ ⲧⲛ̄ⲛⲟ ⲁ]ⲣⲁⲕ ⲁⲟⲩ ⲧ̣ⲛ̄ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲁⲕ ⲉⲕ
ϫⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓⲱⲉϫⲉ] ⲛ̄†ⲁⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲁ ⲙⲙⲛ̄ⲃⲉⲗ ⲛⲟ ⲁⲛⲓ

XXV

[·λε·]

ⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲁ̈ⲓⲣⲉ ⲉⲧⲁⲕⲉⲟⲩⲉ· ⲁⲓⲟⲩ[ⲱⲱⲃⲉ ⲡⲁϫⲉⲥ
ⲛⲉⲙ ϫⲉ ⲣⲛ̄ⲗⲗⲁⲛⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲛ̄ⲣⲟ[ⲩⲟ ⲥⲁⲣ ⲛ̄
ⲥⲓ ⲛⲉⲧⲉ ⲙⲛⲟⲩⲛⲟ ⲁⲧⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ [ⲛⲉⲉⲓ
ⲛ̄†ⲁⲓⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩ[ⲧ]ⲉ ⲁⲣⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲱ[ⲓⲣⲉ ⲛ̄
ⲧⲗⲁⲓⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲁ[ⲟⲩ ⲥⲉ]ⲛ̣ⲁⲣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓ[ⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲓ
ⲡⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁ̣[ⲟⲩ] †ⲛⲁⲣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛ[ⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲟϥ
ⲣⲛ̄ ⲧⲗⲁⲓⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ· ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡ[ⲁϫⲉⲛ ⲛⲉⲥ
ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲉⲣ ⲛ̄ⲣⲉ ⲉⲧⲛⲁⲣⲣ̄ⲡⲓⲥⲧ[ⲉⲩⲉ ⲉⲕ
ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲕⲁⲁⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ· ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲉⲧⲕϫ[ⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ
ⲛⲉⲙ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲣⲟⲟⲩⲉ ⲙⲛⲧ ⲙ[ⲛ̄ ⲟⲧⲟⲩⲛⲟⲩ
ⲧⲁⲃⲱⲕ ⲁⲣⲣⲓⲏ̈ ⲱⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ· ⲡⲁϫ[ⲉⲥ] ⲁ̣ⲉ ⲛ[ⲉⲙ
ϫⲉ ⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲙⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲱⲉⲗⲉⲓⲱ ⲛ̄ⲧⲗⲛ̄

[XXIV] 7 über das Wort ⲫⲁⲓ vgl. die Bemerkung von Rösch, Grammatik der achmimischen Mundart p. 186 f | 8 l. ⲛⲥⲟⲁⲧ st. ⲙⲥⲟⲁⲧ
[XXV] 9 l. ⲕⲁⲁⲛⲉ st. ⲕⲁⲁⲛⲉ — ⲕ in ⲉⲧⲕϫⲟⲩ übergeschrieben

ⲧⲥ̄ⲛⲁⲩⲥ ⲛ̄ⲫⲩⲗⲏ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲛ̄ⲛ̄
ⲕⲉϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲛ̄ⲡ̣ⲓⲏⲗ̄ ϫⲛ̄ ⲛ̄

XXVI

[·ⲗ̄ⲋ̄·]

ⲛⲥⲁⲛϩⲁⲉ] ϣⲁ ⲛⲥⲁⲛϩⲱⲧⲡ· ⲁⲟⲩ ϫⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲥⲁ
ⲣⲏⲥ ϣⲁ ⲡ]ⲥ̣ⲁⲙϩⲓⲧ· ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲓⲉⲓϣⲉ ⲛⲁⲣ̄ⲡⲓ
ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲡ]ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ
ϫⲉ ⲡϫⲁ]ⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ̣ⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉ̣ⲛ ⲏ
5 ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧ]ⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲁⲛ [ⲏ ⲛⲓⲙ ⲡ]ⲉϯⲥⲃⲟⲩ ⲧⲟ
. . . ⲛ̄ⲛ̄ϭ]ⲁⲙ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲙⲉⲉⲓⲛⲉ ⲉ[ⲧⲁⲕ]ⲉⲟⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛ̄
ⲙⲁⲓ̈ϩⲉ ⲧ]ⲟⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲡⲁϫ[ⲉ]ϥ ⲛⲉⲛ· ϫⲉ
ⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲱ]ⲧⲛⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲛ
ϩⲧⲏϥ ⲛ̄ⲡⲁ]ⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲟⲩ ⲛⲉⲧⲁϥⲉⲟⲩⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ
10 ϯⲛⲁⲉⲟⲩⲉ ϩⲟ]ⲩⲧ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲉⲧⲏⲛⲉ ⲉⲉⲓϩⲱⲡ̣[ⲉ
ϩ̣ⲛ̄ⲧⲏⲛ[ⲉ ⲁⲟ]ⲩ̣ ϯ̣ⲛⲁⲧⲉ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲉⲓⲣⲏⲛⲏ
ⲁⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ̣ ϩ̣ⲛ̣̄ ⲡ̣ⲁⲡⲛ̄ⲁ̄ ϯⲛⲁⲧⲉ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩϭⲁⲙ
ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲡⲣⲟⲫⲏ̣ⲧⲉⲩⲉ ⲛⲉⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̄ϣⲁ ⲁ
ⲛⲏϩⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲕ̣[ⲉ]ⲩⲉ ⲇⲉ ϩⲟⲩⲉ ⲁⲛ ϯⲛⲁⲧⲉ ⲛⲉⲩ ⲛ̄
15 ⲧⲁⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ [ⲥ]ⲉϯⲥⲃⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲑⲛⲟⲥ
* * * * * * Lücke von 7 Blättern * * * * * *

XXVII

·ⲛ̄ⲁ̄·

ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ϥⲁϩϥ ⲁⲣⲁϥ ⲁⲟⲩ ϥⲣ̄ⲁⲡⲟ
ⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁϥ· ⲛⲉⲧⲣ̄ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲉⲥⲑⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϩⲛ̄
ⲟⲩⲙⲓⲉ ⲁⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲁⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲩⲛ̄
ⲧⲉⲩ ⲙ̄ⲙⲟ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ϣⲁⲣⲁⲓ̈ ⲁⲩⲣ̄ⲩⲡⲟⲙⲉⲓⲛⲉ

[XXV] 14 ⲛ̄ⲡⲓⲏⲗ̄ ist m. E. auf Z. 13 hinter ⲛ̄ⲫⲩⲗⲏ zu setzen
[XXVI] 3 ⲇⲉ im Ms. übergeschrieben | 13 st. ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ l. ⲁⲩⲱⲛϩ oder ⲁⲧⲟⲩⲱⲛϩ
[XXVII] 1 die Lesung ⲡⲟ unsicher; vielleicht ϥⲣ̄ⲁⲡⲟ⟨ⲥⲧⲉ⟩ⲣⲉⲓ zu ergänzen

5 ⲅⲁⲣ ϩⲁ ϩⲉⲛⲧⲃⲣⲓⲥ ⲥⲉⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲉⲩⲃⲁⲁⲃⲉ ⲛ̄
ⲙⲁⲩ ⲉⲩⲙⲁⲁϩⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϩⲏⲕⲉ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲣ̄
ⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ ϩⲁ ⲛⲉⲧⲙⲁ̣ⲥⲧⲉ̣ ⲛ̣̄ⲙ[ⲁⲩ ⲙⲛ̄] ⲛⲉⲧ
ⲛⲁϭⲛⲉϭ ⲛ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩ̣[ϯⲙ̄ⲕⲁ]ϩ̣ ⲛⲙⲁⲩ ⲉⲩⲕⲁ
ⲁⲕⲁϩⲏⲟⲩ ⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲉⲓⲉ ⲛ̄ϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ ⲁϩⲣⲏⲓ̈
10 ⲁϫⲱⲟⲩ ⲉⲩⲙⲁⲁϩⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲕⲟ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲉⲓⲃⲉ ⲁⲗⲗⲁ
ⲉⲡⲉⲓ ⲁⲩⲣ̄ⲩⲡⲟⲙⲉⲓⲛⲉ ϩⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛ̄
ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲥⲉⲛⲁϩⲱⲡⲉ ϩⲟⲩⲟⲩⲉ ⲛⲉⲙⲉⲓ̈ ϣⲁ ⲁ
ⲛⲏϩⲉ ⲟⲩⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲙⲁⲁϩⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ
ⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲃⲁⲃⲉⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲧⲟⲩϩⲁ

XXVIII

·ⲛⲃ̄·

ⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲥⲱⲣⲙⲉ· ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ
ⲡⲱⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ̈ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛⲉⲕⲕⲁⲁⲛⲉ ⲁⲉⲓ ⲁϩⲣⲏⲓ̈
ⲁϫⲱⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱϣ ⲇⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲣⲉ
ⲧⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉϩ ⲛ̄ϩⲉ ⲏ ⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲏ
5 ⲡⲁⲇⲓⲕⲟⲥ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲫⲟ
ⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ ⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲉⲕ ϫⲉ ⲛ̄ⲡⲕⲡⲱⲧ
ⲥⲉ ⲧⲇⲓⲕ[ⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ] ⲙ̣ⲛ̣̄ [ⲧ]ⲁⲇⲓⲕⲓⲁ ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ
ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲡⲕⲁⲕ̣[ⲟ]ⲛ̣ [ⲙ]ⲛ̄ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ· ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁ
ϫⲉϥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲛⲉⲩ· ⲉⲓ̈ϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲁ
10 ⲇⲁⲙ ⲁⲩϯ-ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲉϥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁϥⲛⲁⲥⲱⲧⲡ
ⲛ̄ⲟⲩⲉ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲟ ⲁϥⲥⲱⲧⲡ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ
ⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁϫⲱϥ ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲇⲉ ⲁϥ
ⲕⲁⲁϥ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲁϥⲧⲉⲕϥ̄ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁϥ· ⲧⲉⲓ̈ ⲧⲉ ⲧϩⲉ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉⲩ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲙⲟ ⲁⲧⲟⲩⲣ̄

[XXVII] 9 ⲟ in ⲁⲕⲁϩⲏⲟⲩ aus ⲩ corrigiert
[XXVIII] 1 ⲡ in ⲡⲥⲱⲣⲙⲉ aus ⲥ corrigiert | 3 ϫ in ⲁϫⲱⲟⲩ ursprünglich verschrieben — l. ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ st. ⲁϥⲟⲩⲱϣ

XXIX

·ⲛ̅ⲅ̅·

ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲱ[ⲛϩ
ⲁⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲁϩⲧⲛ̄ⲛⲁⲩⲧ ⲟⲩⲁⲛ
ⲇⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉϯⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄
ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲥⲉⲛⲁⲱⲛϩ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ· ⲉⲓ
ϩⲡⲉ ⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲣ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ϫⲉ ϥⲏⲡ ⲁⲡⲟⲩ
ⲁⲉⲓⲛⲉ ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲡⲉⲉⲓ
ⲛ̄ϯⲙⲓⲛⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲉϥ ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲙⲟ ⲁϫ̣ⲟⲩ· ⲟⲩ
ⲧⲉ ϥⲛⲁϩϥⲓ ⲡϥ̄ϩⲟ ⲉⲛ ⲁ[ϩⲣⲏⲓ̈ ⲟⲩⲃⲉ ⲡ]ϣⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲁⲛ̣[ⲁⲕ ⲡⲉ] ϯⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉϥ
[ϫ]ⲉ ⲧⲁⲣⲉⲕϣⲓⲛⲉ ⲁⲕϭⲓⲛⲉ ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲣⲉⲕⲣ̄ⲁⲓⲧⲉⲓ
ⲁⲕϫⲓ ⲛⲁⲕⲣ̄ⲕⲁⲧⲁⲅⲓⲛⲱⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲟ ⲱ ⲡⲣⲱ
ⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ⲁⲕⲛ̄ⲧⲕ̄ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲁⲟⲩ ⲁⲕⲣ̄ⲁⲣⲛⲁ
ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲁⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ⲁⲕⲣ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲁⲟⲩ
ⲁⲕⲣ̄ⲁⲣⲛⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲁⲣⲁ ⲟⲩⲛ ⲡⲟⲩⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲉϥ
ⲉⲍⲟⲩⲥⲓⲁ ⲁⲱⲛϩ ⲁⲟⲩ ⲁⲙⲟⲩ· ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲏϩⲧⲉ ϭⲉ

XXX

·ⲛ̅ⲇ̅·

ⲁⲛⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ϥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲁⲉⲓ
ⲛⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧϩⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧ
ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲧⲉⲕⲟ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲁϣⲉϫⲉ ⲁⲓ̈ⲉⲓ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ⲁ
ⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲡⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲓ̈ϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲣⲍ̣
ⲉⲉⲓϣ̄ⲡ̄ⲙ̄ⲕⲁϩ ⲉⲉⲓϯⲥⲃⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲧⲁϩⲙⲉ ⲁⲩ
ⲛⲁⲟⲩϫⲉⲓ̈ ⲁⲟⲩ ⲛⲉⲧⲥⲁⲣⲙⲉ ⲁⲩⲛⲁⲥⲱⲣⲙⲉ ⲛ̄ϣⲁ
ⲁⲛⲏϩⲉ [ⲥⲉⲙⲟⲩ]ⲕ̣ϩ̣ ⲛ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲩⲁⲛϩ· ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲣ̄ⲕⲟ
ⲗⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩ[ⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥ]ⲁ̣ⲣ̣ⲍ̣ ⲙⲛ̄ ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲡⲁ̣
ϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉ̣ⲓⲥ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲧⲛ̄ϥⲓⲣⲁⲩ̣[ϣ
ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ ⲡⲁϫⲉϥ ⲇⲉ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧ̣[ⲉ

[XXIX] 11 ϩ in ϩⲛ̄ aus ⲉ corrigiert

ⲧⲛ̄ⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲙⲁⲥ ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϩⲁⲣⲟⲩϥⲓⲣⲁⲩϣ
ϩⲁ ⲛⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲁⲃⲉ ⲁⲟⲩ ϩⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ ϩⲁⲣⲁⲩ· ⲉⲩⲥⲁⲡⲥ̄ⲡ̄
ⲛ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ
ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ϭⲉ ⲙⲛ̄ⲗⲁⲁⲩⲉ ϣⲓⲡⲉ ϩⲏⲧⲕ ⲡⲁϫⲉϥ ⲇⲉ

XXXI

·ⲡⲉ̄·

ⲛ̣ⲉⲛ ϫⲉ ⲥⲉ ϯⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲡϣⲗⲏⲗ ⲛ̣̄ⲛ̣̄ⲇ̣ⲓ[ⲕⲁⲓ
ⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ ϩⲁⲣⲁⲩ ⲧⲁⲣⲉϥϫⲉ ⲛⲉⲓ̈
ⲇⲉ ⲛⲉⲛ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ϩⲱⲃ
ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲁⲕⲧⲥⲉⲃⲉ ⲉⲓⲉⲧⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲟⲩ ⲁⲕⲛⲁⲉ
5 ⲛⲉⲛ ⲁⲕⲧⲟⲩϫⲁⲛ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲁⲛⲁⲣ̄ⲕⲏⲣⲩⲥⲥⲉ
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲟⲩϫⲉⲓ̈ ⲁⲟⲩ ⲧⲛ̄ⲧϩⲡⲟ ⲛⲉⲛ
ⲛ̄ⲟⲩⲃⲉⲕⲉ ϩⲁϩⲧⲏⲕ ⲁϥⲟⲩⲱ[ϣⲃⲉ ⲇⲉ] ⲡⲁϫⲉϥ
ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲃⲱⲕ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁϣ̣[ⲉⲁⲉⲓϣ ⲁⲟⲩ] ⲧⲉⲧⲛⲁ
ϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ̣ [ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲁ]ⲟⲩ ⲛ̄ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ
10 ⲡⲁϫⲉⲛ̣ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧ̣ⲁⲕ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁϣⲉⲁⲉⲓϣ
ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲛⲉⲛ ⲉϥϫⲟⲩ
ⲙ̄ⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲙⲛ̄-ⲣ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩϭⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̄-ⲣ̄ⲥⲁϩ
ⲁⲩϭⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲡⲉⲧⲁⲕ
ϫⲟⲟⲥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲙⲛ̄-ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲉⲓⲱⲧ ⲛⲏⲧⲛⲉ
15 ϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ ϫⲉ ⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧ

XXXII

[·ⲡⲍ̄·]

ϩⲛ̄ ⲛ̄]ⲡ̣ⲏ̣[ⲩ]ⲉ ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲥⲁϩ ⲉⲧⲃⲉ ⲟ ⲁⲛ ⲉⲕϫⲟⲩ ⲙ̣̄
ⲙⲁⲥ ⲛⲉⲛ ϯⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ
ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲁϩ
ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲇⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁ
5 ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲟⲟⲥ ⲁⲙⲏⲛ ⲅⲁⲣ ϯϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛⲉ

[XXXII] 2 ϩ in ϩⲱⲡⲉ aus ϫ corrigiert

ϫⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ⲁⲟⲩ ϥⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲁⲣⲁⲓ̈ ϥⲛ[ⲁϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲧ]ⲏⲛⲉ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲫⲣⲁ
ⲅⲓⲥ ⲁⲃⲁ[ⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ] ⲁⲟⲩ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲁⲃⲁⲗ
ϩⲓⲧⲟⲟⲧ ⲧⲉⲧⲛⲁϩ̣[ⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲓ]ⲱⲧ ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲇⲓⲁⲕⲟ
ⲛⲟⲥ ⲟⲩⲁⲛ ⲥⲁϩ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ
ⲛ̄ⲉϩ ϭⲉ ⲛ̄ϩⲉ ⲁⲧⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲛⲉ ⲣ̄-ⲡⲓ
ϩⲁⲙⲧ· ⲡⲁϫⲉϥ ⲇⲉ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ
ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲛ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲉⲓ
ⲱⲧ ⲉⲡⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲣ̄ϣⲉⲩ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ
ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϭⲱⲗⲡ ⲁⲃⲁⲗ ⲛⲉⲩ· ⲛ̄ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲧⲣ̄

XXXIII

·ⲛ̄ⲍ̄·

ⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ· ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ ϫⲉ
ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁϫⲓ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲛ̄
ⲡⲱⲛϩ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛⲁⲃⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲁ
ϭⲓϫ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲉⲧⲏⲛⲉ ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲱ
ⲧⲛⲉ ϫⲉ ⲥⲁϩ ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϯ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲉⲩ
ⲟⲩϣⲛ̄ⲣ̄ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲩⲑⲉⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲡⲓⲁⲩ ⲁⲩⲛⲁⲩϩⲟⲩ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϣⲓ
ⲡⲉ ϩⲏⲧ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁ̣[ⲟ ⲁⲟⲩ ϩⲏ]ⲧ̄ϥ̄ ⲛ̄ⲡⲟⲩ
ϩⲟ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲣⲏϩⲧ̣[ⲉ ⲁⲛⲉⲛⲧⲟ]ⲗ̣ⲏ̣ [ⲛ̄]ⲡ̣ⲁⲉⲓⲱⲧ·
ⲁⲟⲩ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲟⲩⲉ· ⲉ̣[ⲩ]ⲛ̣ [ⲟⲩⲛ]ⲁϭ ⲛ̄ⲃⲉⲕⲉ ⲛⲁϩⲱ
ⲡⲉ ⲛⲏⲧⲛⲉ ϩⲁϩⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲁⲟⲩ
ⲡⲕⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲁⲃⲉ ϥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ
ⲁⲟⲩ ⲟⲩⲱⲛϩ ϣⲁ ⲁⲛⲏϩⲉ· ⲁⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱ
ⲛⲉⲓ ⲁⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ
ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲕⲁⲛ ⲉⲟⲩⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲛ

[XXXII] 10 ⲟⲩⲁⲛ = ⲁⲟⲩ ⲁⲛ vgl. 18, 12 | 13 im Ms. ⲥⲁⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ, ⲁ ausgestrichen und ⲉ übergeschrieben | 14 ⲣ̄ in ⲉϥⲣ̄ϣⲉⲩ übergeschrieben

XXXIV

·ⲙⲏ·

ⲟⲩⲧⲃⲁ ⲡⲗⲉⲥ ⲁⲧⲫⲱⲥⲉ ⲧⲡⲛⲁⲣⲣⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓ
ⲙⲉⲛ ⲉⲛ ⲉⲕⲱⲡⲱⲙ ⲙⲉⲛ ⲡⲛⲉⲓ ⲡⲧⲙⲙⲉ· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲱⲃⲉ ⲉϥⲭⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲙⲉⲛ ⲭⲉ ⲙⲟⲛⲟⲛ
ⲙⲉⲧⲭⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛⲧⲙⲉ ⲁⲣⲓⲥⲟⲩ· ⲡⲧⲣⲉ ⲣⲟⲩⲧ
ⲁⲛ ⲉⲧⲁⲓⲉⲟⲩⲉ ⲁⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛⲁⲣⲱⲙⲉ ⲡⲧⲣⲉ ⲡⲡⲛⲁⲣ
ⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲣⲙⲡⲣⲣⲟ ⲉⲧⲁⲩⲣⲁⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲛⲕⲁ
ⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ [ⲁⲩⲉⲓ] ⲁⲃⲁⲗ ⲣⲁⲣⲉⲧⲏ ⲡⲛⲭⲁⲉⲓⲥ· ⲁⲙⲙⲁⲛ
ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ [ⲛⲥⲉⲥⲉⲟⲩⲉ] ⲁⲉ ⲣⲟⲩⲉ ⲛⲛⲟⲩⲣⲥⲙ
ⲥⲁⲙ ⲡⲣⲁⲉⲓⲥ ⲁⲗⲗ[ⲁ ⲁⲧⲙⲛ]ⲁⲧⲉ ⲡⲁⲭⲉⲛ ⲁⲉ ⲛⲉⲥ
ⲭⲉ ⲡⲭⲁⲉⲓⲥ ⲉⲣ ⲛⲉ ⲡⲣⲙⲡⲣⲉⲧⲉ ⲁⲟⲩ ⲉⲣ ⲛⲉ ⲙ
ⲥⲉⲥⲉⲟⲩⲉ ⲡⲁⲭⲉⲥ ⲛⲉⲙ ⲭⲉ ⲧⲉ ⲡⲣⲙⲡⲣⲛⲧ·
ⲙⲙⲁⲛ ⲧⲉ ⲛⲥⲉⲥⲓ ⲛⲉⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲁ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲱⲉ
ⲭⲉ ⲁⲣⲁⲧ ⲭⲉ ⲙⲙⲱⲣⲉ ⲛⲛⲓⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉ· ⲥⲱⲧⲙⲉ
ⲥⲉ ⲁⲛⲟⲩⲣⲉⲙ ⲁⲛⲁⲙ ⲁⲉ ⲛⲁⲓⲣⲓⲙⲉ ⲛⲉ ⲁⲟⲩ ⲙⲁⲙ

XXXV

·ⲙⲑ·

ⲙⲁⲣⲝ ⲡⲣⲙⲡⲣⲛⲧ ⲛⲉ ⲁⲭⲙ ⲛⲉⲧⲁⲧⲙⲕⲁⲧⲉ ⲡⲁⲭⲉⲛ
ⲛⲉⲙ ⲭⲉ ⲧⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲣⲙⲡⲣⲛⲧ ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲁⲟⲩ ⲧⲁ
ⲅⲁⲡⲏ ⲙⲙⲁ ⲧⲭⲁⲣⲓⲥ ⲧⲣⲓⲛⲏ ⲙⲙⲁ ⲧⲣⲉⲗⲡⲓⲥ· ⲛⲉ
ⲧⲉ ⲟⲩⲏⲧⲉⲩ ⲛⲉⲓ ⲁⲉ ⲣⲙ ⲛⲉⲧⲣⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ· ⲛⲉⲓ ⲛⲁ
ⲣⲱⲡⲉ ⲡⲭⲁⲓⲙⲁⲉⲓⲧ ⲡⲛⲉⲧⲁⲣⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲣⲁⲓ
ⲙⲙⲁ ⲛⲉⲧⲁⲣⲧⲉⲧⲁⲉⲓ· ⲁⲛⲁⲕ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲛⲧⲁⲉⲓⲥ ⲁⲟⲩ
ⲁⲛⲁⲕ ⲛⲉ ⲡⲡⲁⲧⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⲉⲧⲁⲩⲱⲟⲩⲛ ⲁⲣⲁⲥ· ⲁⲟⲩ
ⲁⲧⲃⲱⲟⲩ ⲁⲣⲟⲧⲟⲩ ⲁⲡⲛⲏ ⲡⲡⲛ[ⲁⲧⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⲁ]ⲩⲧⲉⲛⲟⲩ
ⲛⲉⲙⲉⲏ ⲣⲙ ⲡⲁⲗⲗⲁⲛ[ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ ⲉⲩⲣⲉⲱⲉ?] ⲧⲧⲉ ⲁⲉ
ⲣⲟⲩⲟⲩⲥ ⲛⲥⲉⲥⲓ ⲧ[ⲁ]ⲣ[ⲟⲩⲛ]ⲁⲧⲉ ⲁⲧⲛⲉⲣⲥⲉ ⲁⲩ

[XXXIV] 12 l. ⲡⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ st. ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ

[XXXV] 5 l. ⲡⲭⲁⲓⲙⲁⲉⲓⲧ st. ⲡⲭⲁⲓⲙⲁⲉⲓⲧ | 8 das zweite ⲛ in ⲡⲡⲛ[ⲁⲧⲱ. übergeschrieben

ⲉⲓ ⲁϩⲓⲣⲛ̄ ⲡⲣⲟ ⲛ̄ⲡⲙⲁⲛϣⲉⲗⲉⲉⲧ· ⲁⲩⲧⲱϩⲙⲉ ⲁ
ϩⲟⲩⲛ ⲛⲉ ⲁⲩⲱⲣϫ ⲅⲁⲣ ⲁⲣⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲣⲓ
ⲙⲉ ⲁⲟⲩ ⲁⲩⲣ̄ⲡⲉⲛⲑⲉⲓ ϫⲉ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲉⲟⲩⲉⲛ ⲛⲉⲩ· ⲡⲁ
ϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲁⲟⲩ ⲛⲟⲩⲥⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲣⲙ̄
ⲛ̄ϩⲉⲧⲉ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲛ̄ϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ·

XXXVI

·ⲝ̄·

[ⲁ]ⲩϭⲟⲩ ⲡⲉ ⲟⲩϣⲛ̄-ⲉⲟⲩⲉⲛ ⲛⲉⲩ ⲁⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲟⲩ
ⲣ̄ⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ ⲏ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲡ̄ⲥⲡ̄ ⲡⲁⲧϣⲉ
ⲗ̣ⲉⲉⲧ ⲉ̇ⲧ̇ⲃ̇ⲏ̇ⲧ̇ⲟ̇ⲩ̇ ⲁⲧ̄ϥ̄ⲉⲟⲩⲉⲛ ⲛⲉⲩ· ⲁϥⲟⲩϣⲃⲉ
ⲉϥϫⲟⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲡⲁⲧⲟⲩϭⲛ̄ϭⲁⲙ ⲛ̄ϫⲓ
ϩⲙⲁⲧ ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ ⲡⲁϫⲉⲛ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲛ̄
ⲉϩ ϭⲉ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲟⲩ
ⲥⲱⲛⲉ ⲧ̣[ⲟⲧⲉ] ⲡ̣ⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲛⲁⲩϩⲱϫ̄ϭ̄ ⲉ̇ⲛ̇
ⲁⲣⲛ̄ ⲡⲉ̣ⲩ̇[. . . . . .] ⲡⲁϫⲉⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ
ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ⲡⲓϣⲉ̣[ϫⲉ ⲁⲛⲣ̄ⲛⲟⲓ̈ⲉ ⲙ̄ⲙⲁϥ] ⲛ̣ⲓⲙ ϭⲉ ⲛⲉ ⲛ
ⲥⲉϭⲉⲟⲩⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲛⲉⲛ ϫⲉ ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲛⲟⲩ̣ⲣⲉⲛ
ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲧⲉ ⲁⲟⲩ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲛ̄ϩⲏⲧ· ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥⲙⲏⲧ·
ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲣϣⲏⲧ· ⲙⲛ̄ ⲡⲛⲁⲉ· ⲛⲉⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲁϩⲛ̄
ⲕⲁⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲁϩⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲟⲩ ⲁⲩⲣ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ
ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲡⲟⲩⲉⲓⲣⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ϩⲓⲧⲛ̄
ⲛⲉⲧⲁⲩⲛ̄ⲕⲁⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁϭⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲡⲃ̄ⲗ̄ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣ̄

XXXVII

·ⲝ̄ⲁ̄·

ⲣⲟ ⲁⲟⲩ ⲧⲁⲩⲗⲏ ⲛ̄ⲡ[ϣⲱ]ⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉϥⲉⲥⲁⲩ ⲡⲉⲧⲛ[ⲁ
ϭⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲡⲃ̄ⲗ̄ ⲛ̄[ⲧⲁⲩⲗ]ⲏ̣ ⲛ̄ⲉⲥⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲛϣ ⲛⲁ

[XXXV] 15 l. ⲛ̄ⲡⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ

[XXXVI] 2 l. ⲡⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ | 3 ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ durch Punkte oben ausgetilgt — l. ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ | 5 ϫ in ⲡϫⲁⲉⲓⲥ aus ⲁ verbessert | 7 im Ms. steht ⲉⲛ hinter ϩⲱϫ̄ϭ̄, aber ausgetilgt. Das Wort ϩⲱϫ̄ϭ̄ „verschließen“ lesen wir in der Apok. des Elias 43, 7 ed. Steindorff S. 105 | 10 ϥ in ⲡⲁϫⲉϥ aus ⲛ corrigiert | 11 l. ⲧⲅⲛⲱⲥⲓⲥ st. ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ

отаммѣ̄ аот ⲥⲛⲁⲡ[. . . .]ⲁⲛ ⲉⲥⲙⲟⲩ ⲛⲟⲩⲣⲓⲥⲉ
ⲉⲛⲁⲱⲟⲩ ⲙⲙⲏ ⲟⲩ[ⲙⲁⲧⲙ]ⲉⲥ ⲙⲙⲏ ⲟⲩⲣⲩⲡⲟⲙⲟ
ⲙⲙ ⲛⲁⲣⲱⲡⲉ ⲛ̄[ⲣⲣⲙⲓ ⲛ̄ⲣ]ⲛⲧⲉ̄ⲩ аот ⲥⲉ[ⲛⲁ]ⲧⲣⲁⲕⲟ
ⲛⲁⲁⲩ ⲕⲁⲕ ⲙⲁ ⲁⲥ[ⲛⲁ . . аот ⲥⲉⲛⲁⲣⲕⲟⲗⲁⲍⲉ]
ⲛⲁⲁⲩ ⲣⲙ̄ ⲣⲛⲛⲁⲥ [ⲛⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ аот ⲥⲛⲁ]ⲣⲱ
ⲡⲉ ⲣⲁ ⲃⲁⲥⲁⲡⲟⲥ ⲡ[ⲁϫⲉⲙ ϫⲉ ⲛⲉⲥ ϫⲉ] ⲡϩⲁⲉⲓⲥ
ⲛⲁⲗⲱⲥ ⲁⲕⲥⲱⲗⲡ ⲛ̣[ⲉⲙ ⲁⲃⲁ]ⲗ ⲛⲣⲱⲃ ⲙⲙⲁ· ⲧⲟ
ⲧⲉ ⲁⲥⲟⲧⲱⲩⲃⲉ ⲉⲥ[ϫⲟ]ⲩ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲉⲙ ϫⲉ ⲧⲉ
ⲧⲙ̄ⲣⲛⲟⲩⲉ̣ ⲉⲙ ⲛⲙⲱⲩⲉϫⲉ ⲡⲁϫⲉⲙ ⲛⲉⲥ ϫⲉ ⲥⲉ
ⲡϩⲁⲉⲓⲥ ⲁⲃⲁⲗ ⲣⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲧⲉ ⲥⲉⲙⲛⲧ ⲁⲣⲟⲩⲙ
ⲁⲧⲙⲙⲁⲛ̄ⲧⲣⲣⲟ ⲙⲉⲛⲧⲟⲓⲱⲉ ⲛⲉⲧⲁⲧⲣⲁⲉⲓⲥ ⲁⲧ
ⲣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲙⲙⲉⲕ ⲡϩⲁⲉⲓⲥ аот ⲡⲛⲁⲧⲱⲉⲗⲉ
ⲉⲧ аот ⲣϫⲉ ⲥⲉⲣⲉⲱⲉ ⲉⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲩⲛ̄ⲛⲁ

XXXVIII

·ⲥⲏ̄·

т]ⲉ ⲡⲁϫⲉⲥ ⲛⲉⲙ ϫⲉ ⲥⲉ[ⲣⲉⲱⲉ] ⲙⲉⲙ ϫⲉ ⲁⲩⲃⲱⲕ
ⲁⲣⲟⲩⲙ ⲙⲙⲏ ⲡⲙⲁⲧⲱⲉ[ⲗⲉⲉⲧ] ⲛ̣ϩⲁⲉⲓⲥ аот ⲥⲉⲣ̄
ⲗⲁⲡⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲧⲁⲩⲛ̄ⲛ̣ⲁⲧⲉ] ϫⲉ ⲛⲟⲩⲥⲱⲡⲉ ⲛⲉ
ⲧⲙⲓⲥⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲱⲉⲉⲣ[ⲉ ⲉⲛⲁⲡ]ⲛ̣ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛⲉ
[ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲁ]ϫⲉⲙ ⲛⲉⲥ ϫ[ⲉ ⲡϩⲁⲉ]ⲓⲥ ⲡⲱⲕ ⲛⲉ ⲁⲧⲕ̄ⲣ
[. . . . . .]ⲛⲉ ⲡⲁϫⲉⲥ ⲛⲉⲙ
ϫⲉ [. . . . . .] ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲛⲉⲧⲁⲣ
ⲧⲉⲟⲧⲁⲉⲓ ⲛⲉ ⲁ̣[ⲟⲧ ⲁⲛⲁⲕ ⲣⲟ]ⲧⲧ ⲉⲉⲓⲣⲥⲧⲛⲉⲩⲁⲟ
ⲛⲉⲓ ⲛⲉⲙⲙⲉⲥ· ⲛ̄ⲧⲱⲧ[ⲛⲉ ⲁ]ⲉ ⲣⲙ̄ ⲟⲩ[ⲥ]ⲁⲧⲧⲛⲉ
ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲱⲉⲁⲉⲱⲩ ⲁⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲥⲃⲟⲩ
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲛ ⲣⲙⲧⲉ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲁⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄
ⲣⲣⲛⲟⲣⲉ ⲉⲛ ⲣⲙⲧⲉ̄ ⲛ̄ⲗⲁⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲣⲟⲩⲟ ϫⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲓ

[XXXVII] 6 как ist wohl zu какωс zu ergänzen | 8 wohl besser ⲣⲁ ⲣⲉⲛⲃⲁⲥⲁⲡⲟⲥ | 14 das zweite п in ⲡⲡⲁⲧⲱⲉⲗⲉⲉⲧ aus ⲁ corrigiert

ⲙⲁⲁⲉⲓ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲙ̅ⲙⲟ ⲅⲁⲣ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲉⲛ ⲛ̅ⲛⲁⲉⲛ
ⲧⲟⲗⲏ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲃ̅ⲗ̅ⲁⲗⲉ ϩⲛ̅ ⲧⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲣⲙ̅ⲙⲁⲟ· ⲡⲁ

XXXIX

·ⲝ̅ⲅ̅·

ϫⲉ]ⲛ ⲇⲉ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲡϫⲁⲉⲓⲥ ϫⲉⲛⲉ ⲛⲣⲙ̅ⲙⲁⲟ
ⲛⲁϩ]ⲡ̣ⲟⲩⲛⲉ· ⲁ̣ϥⲟⲩⲱϣⲃⲉ ⲉϥϫⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲁⲥ
ϫⲉ ⲉϩⲱⲡⲉ ⲟ]ⲩⲉ ⲉⲩⲣⲙ̅ⲙⲁⲟ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲩⲛ̅
ⲧϥ̅ ⲛ̅ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ] ⲛⲡⲃⲓⲟⲥ ϥϯ ⲛ̅ⲛⲉⲧ̣ϣⲁⲁⲧ
ⲙⲛ̅ ⲛ̅ϩⲏⲕⲉ ⲁ] ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁϥ
ϫⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲣ̅ⲡⲉⲧ]ⲛⲁⲛⲟⲩϥ· ⲁϥϣⲁϩⲉⲉⲓⲉ ⲇⲉ
ⲟⲩⲉ ⲁⲣⲁϥ ϩⲁ ⲟⲩⲉ]ⲧⲡⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲃⲉ ⲉⲧⲁϥ
ⲉⲟⲩⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧϩⲓ]ⲧⲟⲩⲱϥ ϫⲡⲓⲁϥ ⲁ[ⲛ]ⲧⲓ ⲛ̅
ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉⲧ]ⲁϥⲉⲟⲩⲉ ⲛ̅ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ·
ⲉϩⲱⲡⲉ ⲁϥϫⲡⲓ]ⲁϥ ⲛ̅ϭⲓ ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ· ϥⲛⲁⲩϩϥ
ϥⲛⲁⲟⲩϫⲉ̣[ⲉⲓ] ⲡ̣ⲉⲧⲁϩϫⲡⲓⲁϥ ϥⲛⲁϫⲓⲃⲉⲕⲉ
ϥⲱⲛϩ ϣ[ⲁ ⲁⲛⲏϩ]ⲉ ⲟⲩⲣ̣ⲱ̣ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉϥϣⲁⲁⲧ ⲁϥ
ϣⲁⲛⲟ ⲁⲡⲉ̣ⲧ̣[ⲁ]ϩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲉϥ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
ⲉϥⲣ̅ⲛⲁⲃ̣[ⲉ] ⲁⲟⲩ ϥⲧⲙ̅ϫⲡⲓⲁϥ ⲥⲉⲛⲁϯϩⲉⲡ ⲁⲣⲁϥ

XL

·ⲝ̅ⲇ̅·

ϩⲛ̅ ⲟⲩⲕⲣⲓⲙⲁ ⲉϥϩⲁⲩ ⲟⲩⲃ̅ⲗ̅ⲗⲉ ⲇⲉ ⲉϥⲥⲱⲕ
ⲛ̅ⲟⲩⲃ̅ⲗ̅ⲗⲉ ϩⲁⲣⲟⲩϩⲉⲉⲓⲉ ⲛ̅ⲡ[ⲥⲛⲟ] ⲁ̣ϩ̣ⲣ̣[ⲏⲓ̈ ⲁⲩ
ϩⲓⲉⲓⲧ· ⲁⲟⲩ ⲡⲉⲧϫⲓϩⲟ ⲉⲧⲃ̣ⲏⲧ̣[ⲟⲩ ϥⲛⲁⲣ̅ⲧϩⲉ
ⲛ̅ⲡⲥⲛⲟ̣ ⲕⲁⲧⲁ ⲧϩⲉ ⲉⲧⲁ ⲡⲣⲟ[ⲫ̣ⲏⲧⲏⲥ ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ
ⲟⲩⲁⲉⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲧϫⲓϩⲟ ⲁⲟⲩ ⲉⲩⲧ[ⲙⲁⲓ̈ⲉ ⲡⲁⲥⲉⲃⲏⲥ

[XXXVIII] 14 das mir unbekannte Verbum ⲃⲗⲁⲗⲉ bringe ich in Verbindung mit ⲃⲗⲗⲉ „blind“

[XXXIX] 10 ϥⲛⲁⲩϩϥ am Rande beigefügt | 12 ⲉ in ⲉϥϣⲁⲁⲧ aus ⲁ corrigiert

[XL] 4 l. ⲡⲡⲣⲟ[ⲫⲏⲧⲏⲥ st. ⲡⲣⲟ[ⲫⲏⲧⲏⲥ | 5 das zweite ⲛ in ⲛ̅ⲛⲉⲧϫⲓϩⲟ aus ⲡ corrigiert

ⲉⲧⲃⲉ ϩⲛ̄ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲛⲉⲓ̈ ⲉⲧⲉ[ⲣⲉ ⲡⲙⲟⲩ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ̈ ⲛ̄
ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲟ ϭⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲕⲧⲓⲥⲓⲥ̣ [. . . . . .
ϩⲁⲙⲏⲛ [ⲅ]ⲁⲣ ϯϫⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲥ [ⲛⲏⲧⲛⲉ ϫⲉ ϩⲛ̄ ⲫⲟ
ⲟⲩⲉ ⲉⲧ[ⲙ̄]ⲙⲟ ⲟⲩⲧⲉ ϯⲛⲁϣⲓⲡ̣[ⲉ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄
ⲣⲙ̄]ⲙ̣ⲁⲟ ⲟⲩⲧⲉ ϯⲛⲁⲛⲁⲉ ⲛ̄ⲛ̄[ϩⲏⲕⲉ ⲉϩ]ⲱ̣ⲡⲉ
ⲁⲕϣⲁⲛⲟ ⲁⲩⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲁⲃⲉ ϫ[ⲡⲓⲁϥ ⲟⲩ]ⲧⲱⲕ ⲟⲩ
ⲧⲱϥ ⲁϥⲧⲙ̄ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲇⲉ ⲛ̣̄ⲥⲱ[ⲕ ϫⲓ ⲛ̄]ⲕⲉⲟⲩⲉ
ⲛⲉⲙⲉⲕ ϣⲁ ϩⲁⲙⲧ ⲕϯⲥⲃⲟⲩ ⲛⲡⲕⲥⲁⲛ ⲡⲁⲗⲓⲛ
ⲁϥⲧⲙ̄ⲥⲱⲧⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲕ ⲕⲁⲁϥ ⲛⲁϩⲣ[ⲉ]ⲕ ⲛ̄ⲧϩⲉ
* * * * * * * * Schluß fehlt * * * * * * * *

Fragmente[1].

a[1])

. . . . . ⲛⲟⲩ̣ . . .
. . . . . ⲛⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫ . . .
. . . ⲟ]ⲩⲱϩⲉ ⲇⲉ ⲛⲧ̣́ . . .
. . . ⲧ́ ⲛⲉⲉⲓ ⲥⲉⲛ[ⲁ . . .
. . . ⲉ̣ⲩ̣ⲣ̄ⲛⲁ . . . .

a[2])

. . . . ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉ̣ⲧ̣[ⲙ̄ⲙⲟ . . .
. . . . ⲣ̄ⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲛ[ⲙ̄ . . .
. . . ϩ]ⲁⲉⲓⲛⲉ[2] ⲥⲉⲛⲁ . . .
. . . . ⲁⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲏⲣ ⲛ[ⲁ . . .

b[1])

. . ϩ]ⲓⲧⲟⲩⲱⲟⲩ· ϥ . . .
. . . . . ⲛ̣̄ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲩ̣́ . . .
. . . . . ⲉⲡϣⲏⲣⲉ . . . .
. . . . . ϫ̣ⲁ̣ . . . .

b[2])

. . . . . .
. . . . . ⲉⲓⲧ ⲁⲟⲩ ⲉⲩϯ . . .
. . . ⲟ]ⲩⲙⲓⲉⲓϣⲉ ⲛ . . .
. . . ϩ̣ⲁⲓⲁⲥ̣ . . . . . .

c[1])

ⲉⲁ̣ ?ϩ . . . . . .
ϥⲛⲁⲙⲁⲥⲧⲉ . . . .

c[2])

. . . . . .
. . . ⲛⲧⲁⲩ ϩⲟⲩ[3]

[XL] 7 ⲕⲧⲓⲥⲓⲥ wohl aus ⲕⲣⲓⲥⲓⲥ verschrieben

1) Die Fragmente sind so gedruckt, daß als Recto die wagerechte Faserung angenommen ist. Zwei kleinere Stücke, die nur halbe Buchstaben liefern, sind nicht berücksichtigt

2) st. [ϩ]ⲁⲉⲓⲛⲉ auch [ⲟⲩ]ⲁⲉⲓⲛⲉ zu ergänzen möglich

3) Fragm. c bildet das Eckstück am Ende eines Blattes

Fragmente.

d[1])	d[2])
ⲛⲫ[ⲟⲟⲩⲉ	. . . . . ⲛ̣
ⲉⲉ	. . . . . ⲁⲥ]

e[1])	e[2])
. . . ⲉ]ⲱⲡⲉ[1]	. . . ⲛ̄ⲧⲱ]ⲧⲛⲉ ⲥⲉ̣ . . . .

1) Fragm. e bildet das Oberstück eines Blattes. st. [ⲉ]ωne kann man auch [ⲉⲉ]ωne ergänzen

Indices.

A. Index der koptischen Wörter.

ⲁ

ⲁ- Hilfszeitwort des Perfektums I; mit Suff.: ⲁⲓ- (ⲁⲉⲓ-), ⲁⲛ-, ⲁⲩ- etc.

ⲁ- Hilfszeitwort des Präsens II (S. ϣ-, B. ⲁ-); mit Suff.: ⲁⲣⲉ- 2. fem., ⲁⲛ-, ⲁⲧⲉⲧⲛ̄-.

ⲁ- Präposition (S. B. M. ϩ-); vor Suff. ⲁⲣⲁ- (S. B. ϩⲣⲟ-, M. ⲉⲗⲁ-): ⲁⲣⲁⲓ, ⲁⲣⲁⲕ, ⲁⲣⲁϥ, ⲁⲣⲁⲥ, ⲁⲣⲁⲛ, ⲁⲣⲱⲧⲛⲉ, ⲁⲣⲁⲩ.

ⲁⲃⲁⲗ s. ⲃⲁⲗ.

ⲁⲃⲉ m. Zahn (S. ⲟⲃⲉ) 13, 6.

ⲁⲉⲓⲉⲓⲥ f. Größe (Achm. ⲁⲓⲉⲓ u. ⲁⲉⲓⲥ, S. ⲁⲉⲓⲙⲉ) 6, 4.

ⲁⲙⲏⲉⲓⲙⲉ kommt! (S. ⲁⲙⲓⲧⲛ̄, B. ⲁⲙⲱⲓⲙⲓ, M. ⲁⲙⲟⲙⲓ) 2, 11; 3, 11.

ⲁⲛ wiederum, ferner (S. B. ⲟⲛ, M. ⲁⲛ) passim — ⲟⲩⲁⲛ = ⲁⲟⲩ ⲁⲛ 18, 12; 32, 10.

ⲁⲛⲁⲛ ich (S. B. ⲁⲛⲟⲛ, M. ⲁⲛⲁⲛ).

ⲁⲛⲁⲛ wir (S. B. ⲁⲛⲟⲛ, M. ⲁⲛⲁⲛ).

ⲁⲛⲉⲓ? m. Gefallen (S. B. ⲁⲛⲁⲓ) 23, 3.

ⲁⲛⲛⲟⲉ Ewigkeit (S. B. M. ⲉⲛⲉϩ) 1, 8; 21, 4; 23, 13; 24, 13; 26, 13; 27, 12; 30, 7; 33, 13; 39, (12).

ⲁⲛⲉ f. Haupt (S. ⲁⲛⲉ, B. ⲁϥⲉ, M. ⲁⲛⲏ) 12, 15.

ⲁⲣⲓ- s. ⲉⲓⲣⲉ.

ⲁⲧ- negatives Präfix (S. B. M. ⲁⲧ-) 4, 1. (13); 9, 15; 14, 13. 14; 18, 2.

ⲁⲧⲥⲉⲉⲣⲉ m. Ungesäuertes 9, 15.

ⲁⲟⲩ und (S. M. ⲁⲧⲱ, B. ⲟⲧⲟϩ) passim.

ⲁⲧⲥⲉ alle 20, 6; 31, 12. 13.

ⲁϣⲉⲉⲓ (ⲧⲉ) viel werden (S. B. ⲁϣⲁⲓ, M. ⲁϣⲉⲓ) 12, 10.

ⲁϩⲉ ja! (S. ⲁϩⲉ, B. ⲁϩⲁ, ⲁϩⲏ) 7, 1; 8, 15 (ⲁϩⲟ).

ⲁϩⲟⲩⲛ s. ϩⲟⲩⲛ.

ⲁϩⲣⲏⲓ s. ϩⲣⲏⲓ.

ⲁϩⲣⲏⲓ s. ϩⲣⲏⲓ.

ⲁϫⲏ̄ auf, über (S. ⲉϫⲏ̄, B. ⲉϫⲉⲛ, M. ⲁϫⲉⲛ) passim; mit Suff. ⲁϫⲱⲥ.

ⲁϫⲓⲥ s. ϫⲟⲩ.

ⲃ

ⲃⲁⲁⲃⲉ stolz sein, sich rühmen (S. ⲃⲁⲃⲉ, ⲃⲁⲁⲃⲉ) 27, 5 — ⲃⲁⲃⲉⲣⲱⲙⲉ 27, 14.

ⲃⲱⲕ gehen (S. ⲃⲱⲕ) 2, 1. 10; 3, 1. 3. 7; 6, 8. 12; 7, 13; 25, 9;

26, (8); 29, 12; 31, 8. — ⲃⲱⲕ ⲁϩⲟⲩⲛ hineingehen 6, 6; 7, 10; 35, 8; 36, 6; 38, 1. — ⲃⲱⲕ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ hinaufgehen 21, 15; 29, 11.

ⲃⲉⲕⲉ m. Lohn (S. ⲃⲉⲕⲉ, B. ⲃⲉⲭⲉ) 31, 7; 33, 10; 39, 11.

*ⲃⲁⲗ außen 8, (3). — ⲁⲃⲁⲗ (S. B. ⲉⲃⲟⲗ, M. ⲉⲃⲁⲗ) passim.

*ⲃⲉⲗ außen: ⲛ̄ⲡⲃ̄ⲗ̄ außerhalb 23, (14); 24, 6; 36, 7; 37, 2.

ⲃⲉⲗ m. Auge (S. B. ⲃⲁⲗ, M. ⲃⲉⲗ) 24, 15.

ⲃⲱⲗ ⲁⲃⲁⲗ auflösen (S. B. M. ⲃⲱⲗ) 17, 13.

[ⲃ]ⲱⲗⲕ cc. ⲁ zürnen 18, 1.

ⲃ̄ⲗⲗⲉ blind (S. ⲃ̄ⲗ̄ⲗⲉ, B. ⲃⲉⲗⲗⲉ) 40, 1. 2.

ⲃ̄ⲗ̄ⲁⲗⲉ blind sein? 38, 14.

ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ neu (S. M. ⲃ̄ⲣ̄ⲣⲉ, B. ⲃⲉⲣⲓ) 10, 14.

ⲉ

ⲉ- Hilfszeitwort zur Bildung von Zustandssätzen; mit Suff.: ⲉⲓ̈-, ⲉⲕ-, ⲉϥ- etc., Futur.: ⲉⲓ̈ⲛⲁ-, Perf.: ⲉⲁⲓ̈-, Praes. cons.: ⲉϩⲁⲣ-.

ⲉ sein, partic. von ⲉⲓⲣⲉ (S. ⲟ, B. ⲟⲓ) als Infin. gebraucht 4, 1; 9, 7; 17, 14. — ⲉⲉⲓⲉ 27, 9.

ⲉⲛ Negation: nicht (S. B. ⲁⲛ, M. ⲉⲛ) passim.

ⲉⲣⲏⲩ Genossen (S. ⲉⲣⲏⲩ, B. ⲉⲣⲏⲟⲩ) 10, 14.

ⲉⲣⲏϩ cc. ⲁ halten (S. ϩⲁⲣⲉϩ, B. ⲁⲣⲉϩ, M. ⲁⲗⲉϩ) 18, 5. — ⲉⲣⲏϩⲧⲉ 29, 15; 33, 9.

ⲉⲥⲧⲉ siehe 10, 13.

ⲉⲥⲁⲩ m. Schaf (S. ⲉⲥⲟⲟⲩ, B. ⲉⲥⲱⲟⲩ, M. ⲉⲥⲁⲩ) 37, 1. 2.

ⲉⲧ-, ⲉⲧⲉ- Relativpartikel passim.

ⲉⲧⲁ- Relativ des Perfektums I (S. ⲉⲛⲧⲁ-, ⲛ̄ⲧⲁ-, B. ⲉⲧⲁ-): ⲉⲧⲁⲓ̈-, ⲉⲧⲁⲕ-, ⲉⲧⲁϥ-, ⲉⲧⲁⲩ-.

ⲉⲧⲃⲉ wegen (S. M. ⲉⲧⲃⲉ, B. ⲉⲑⲃⲉ) passim. — mit Suff. ⲉⲧⲃⲏⲧ- 9, 1; 30, 10; 36, 2. 5; 40, 3.

ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ jener (S. ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ, B. ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ, M. ⲉⲧⲙ̄ⲙⲉⲩ) 2, 1; 6, 4; 7, 6; 20, 9; 28, 6; 33, 12; 38, 13; 40, 9.

ⲉⲧⲡⲟⲩ f. Last (S. ⲉⲧⲡⲱ, B. ⲉⲧⲫⲱ) 39, 7.

ⲉⲧⲁϩ- Relativ mit perfektischer Bedeutung, besonders bei Wiedergabe von griech. Partic. Aoristi 4, 2; 5, 13; 6, 11; 10, 2. 11; 12, (6). 8; 13, 13; 14, 11; 17, 13; 20, 1. 12; 21, 5; 23, 8. 9. 13; 29, 2. 15; 35, 5. 6; 36, 12. 13; 38, 7; 39, 11. 13.

ⲉⲁⲩ m. Ruhm, Herrlichkeit (S. B. ⲉⲟⲟⲩ, M. ⲉⲁⲩ) 6, 11; 9, 8. 9; 12, (14); 20, 4. — ϫⲓ-ⲉⲁⲩ verherrlicht werden 13, 13.

ⲉϩ welcher (S. B. M. ⲁϣ) 9, 4; 17, 1; 18, 2; 25, 8; 28, 4; 32, 11; 34, 10; 36, 6.

ⲉϩⲱⲡⲉ wenn (S. ⲉϣⲱⲡⲉ, B. ⲉϣⲱⲡ, M. ⲉϣⲱⲡⲓ) 24, 2; 40, 10.

ⲏ

ⲏⲓ̈ m. Haus (S. B. M. ⲏⲓ̈) 35, 8. 15.

ⲉⲓ

ⲉⲓ(ⲓ) kommen (S. M. ⲉⲓ, B. ⲓ) 1, 1; 2, 12; 3, 4. 8. 14; 5, 6; 8, 7; 14, 15; 35, 11. — ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ herauskommen 8, 12; 21, 14;

34, (7). — ει ⲁϩⲣⲏⲓ̈ hinabkommen 21, 12; 28, 2.
ⲉⲓⲁ so (S. ⲉⲓⲉ, B. ⲉ) 9, 3; 13, 10; 19. 14.
ⲉⲓϧⲉ dürsten (S. ⲉⲓϧⲉ, B. ⲁϧⲓ) subst. m. Durst 27, 10.
ⲉⲓⲙⲉ cc. ⲛ̄ bringen (S. ⲉⲓⲙⲉ, B. M. ⲙⲓ) 6, 13; 28, 12. — ⲙ̄- 1, 5. ⲙ̄ⲡ= 29, 12.
ⲉⲓⲙⲉ (ⲙⲉ) m. Ähnlichkeit, Gestalt (S. ⲉⲓⲙⲉ, B. M. ⲉⲙⲓ, ⲙⲓ) 5, 11; 6, 9; 7, 12; 8, (5); 10, 5.
ⲉⲓⲣⲉ machen, tun (S. ⲉⲓⲣⲉ, B. ⲓⲣⲓ, M. ⲓⲗⲓ) passim. — ⲣ̄- passim. — ⲉⲉ= (ⲉ) 1, 10; 6, 9; 7, 13; 20, 5. 9; 22, 3; 25, 1; 26, 6. 9. (10); 33, 10; 34, 5; 39, (8). 9. — Imp. ⲁⲣⲟ- 7, 14; 18, 11; ⲁⲣⲟ=ⲥⲟⲩ 34, 4.
ⲉⲓⲉⲧ= Blick (S. ⲉⲓⲁⲧ=, B. ⲓⲁⲧ=) 31, 4.
ⲉⲓⲱⲧ (ⲓ̈ⲱⲧ) m. Vater (S. ⲉⲓⲱⲧ, ⲓ̈ⲱⲧ, M. B. ⲓ̈ⲱⲧ) passim.
ⲉⲓϥⲧ Nagel, Nägelmal (S. ⲉⲓϥⲧ, ⲉⲓϧⲧ, B. ⲓϥⲧ) 4, 5.
ⲉⲓϣⲛⲉ wenn (S. ⲉⲓϣϫⲉ, B. ⲓⲥϫⲉ) 13, 8; 29, 4.

ⲕ

ⲕⲉ auch, anderer (S. B. M. ⲕⲉ) 3. 3. 7; 9, 12; 12, 3; 23, 14; 24, 1; 25, 14; 40, 12. — pl. ⲛⲉⲛⲉⲩⲧⲉ (S. ⲛⲉⲛⲟⲟⲩⲧⲉ, B. ⲛⲉϫⲱⲟⲩⲧⲛ, M. ⲛⲉⲛⲁⲩⲧ) 16, 4; 24, 5; 26, 14. — ⲛⲉⲥⲉⲉⲛⲉ s. ⲥⲉⲉⲛⲉ.
ⲕⲱϧ mal 9, 7.
ⲕⲟⲩ stellen, setzen, legen (S. M. ⲕⲱ, B. ϫⲱ). — ⲛⲟⲩ ⲁϩⲁⲗ m. Vergebung 22, 1; 33, 3. 12. — ⲛⲁⲁ= (S. ⲛⲁⲁ=, M. ⲛⲉ=, B. ϫⲁ=) 14, 3; 25, 9; 28, 2. 13; 40, 14.
*ⲕⲱⲕ ⲁϥⲛⲟⲩ entkleiden. — ⲛⲁⲁⲕ ⲁϥⲛⲟⲩ nackt 27, 8.
ⲕⲉⲛⲉ m. Finsternis (S. ⲕⲁⲛⲉ, B. ϫⲁⲛⲓ) 15, 4; 28, 8. 12; 29, 6.
ⲕⲗⲟⲟⲗⲉ f. Wolke (S. ⲕⲗⲟⲟⲗⲉ, B. ϧⲗⲟⲗ) 9, 8.
ⲕⲱⲧⲉ umgeben (S. ⲕⲱⲧⲉ, B. M. ⲕⲱϯ) 17, 2 (forschen); 18, 6. — subst. m. 13, 4.
*ⲕⲧⲟ zurückwenden, zurückkehren (S. ⲕⲧⲟ): ⲕⲧⲉ- 18, 8.
ⲕⲁϧ m. Land, Erde (S. ⲕⲁϧ, B. ⲕⲁϩⲓ, M. ⲕⲉϩⲓ) 4, 8. 10; 9, 10; 25, 14; 31, 15.
ⲕⲟⲟϧ Ecke (S. B. ⲕⲟⲟϧ) 25, (6).
ⲕⲱϩⲧ m. Feuer (S. M. ⲕⲱϩⲧ) 23, 1.

ⲗ

ⲗⲉⲥ m. Zunge (S. B. ⲗⲁⲥ, M. ⲗⲉⲥ) 34, 1.
ⲗⲁⲁⲧⲉ, ⲗⲁⲟⲩⲉ, irgendein, neg. niemand, kein (S. M. ⲗⲁⲁⲩ, B. ϧⲗⲓ) 3, 2; 18, 7; 22, 6; 30, 14; 38, 11. 12.
*ⲗⲱϫϩ zerreiben, zerbrechen, quälen (S. ⲗⲱϫϩ), part. ⲗⲁϫϩ bedrängt, eng, schmal 18, 12.

ⲙ

ⲙⲁ- Imper. von ϯ geben (S. ⲙⲁ-, B. ⲙⲟⲓ̈) 13, 4.
ⲙⲁ m. Ort (S. B. ⲙⲁ, M. ⲙⲉ) 2, 1; 11, 11; 14, 10; 23, 10. — ⲙⲁ ⲛ̄ 34, 7; 35, 9. 11.
ⲙⲟⲩ sterben (S. B. M. ⲙⲟⲩ) 2, (13); 29, 15; 37, 3. — part. ⲙⲁⲩⲧ (S. ⲙⲟⲟⲩⲧ, M. ⲙⲁⲟⲩⲧ, B. ⲙⲱⲟⲩⲧ)

2, 11. 15; 9, 11; 14, 8. — subst. ⲙⲟⲩ m. Tod 1, 5; 4, 3; 7, 14; 12, 9; 24, 12; 40, (6).

ⲙⲉⲓ̈ⲉ lieben (S. ⲙⲉ, B. M. ⲙⲉⲓ). — ⲙ̄ⲣⲣⲉ- 10, 14. — partic. ⲙ̄ⲣⲣⲉⲓⲧ (S. ⲙⲉⲣⲓⲧ, B. ⲙⲉⲛⲣⲓⲧ, M. ⲙⲉⲗⲓⲧ) 21, 5.

ⲙⲓⲉ f. Wahrheit (S. ⲙⲉ, B. M. ⲙⲏⲓ̈) 27, 3. — adv. ⲛ̄ⲁⲙⲓⲉ wahrhaftig 4, 11.

ⲙ̄ⲕⲁϩ m. Betrübnis, Leid (S. B. ⲙ̄ⲕⲁϩ, M. ⲉⲙⲕⲉϩ). — ϯⲙ̄ⲕⲁϩ cc. ⲛ̄ 27, (8). — ϣⲡⲙ̄ⲕⲁϩ 30, 5.

ⲙⲟⲩⲕϩ betrüben, quälen cc. ⲛ̄ (S. M. ⲙⲟⲩⲕϩ) 30, (7). — part. ⲙⲁⲕϩ (ⲛ̄ϩⲏⲧ) 35, 1.

ⲙ̄ⲙⲉ wissen (S. ⲉⲓⲙⲉ, B. ⲉⲙⲓ, M. ⲓⲙⲓ) 4, 4. 11; 17, 5.

ⲙ̄ⲙⲟ (ⲛ̄ⲙⲟ) dort (S. B. ⲙ̄ⲙⲁⲩ, M. ⲙ̄ⲙⲉⲩ) 5, 13; 7, 12; 12, 13; 27, 4; 28, 14; 29, 7. — ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ s. o.

ⲙⲛ̄ mit, und (S. M. ⲙⲛ̄, B. ⲛⲉⲙ) passim, vor Suff. ⲛⲉⲙⲉ= (S. ⲛⲙ̄ⲙⲁ=, B. ⲛⲉⲙⲁ=, M. ⲛⲉⲙⲉ=); ⲛⲉⲙⲉⲓ̈, ⲛⲉⲙⲉⲕ, ⲛⲉⲙⲉϥ, ⲛⲉⲙⲏⲧⲛⲉ; daneben ⲛⲙⲙⲁⲓ̈ 12, 11, ⲛⲙⲙⲁⲩ 5, 12.

ⲙⲛ̄- er ist nicht (S. ⲙⲛ̄-, B. ⲙ̄ⲙⲟⲛ-, M. ⲙⲉⲛ-) 11, 11; 17, 14; 30, 14. — ⲙⲛ̄ⲧ= nicht haben 12, (12); 29, 7.

ⲙⲛ̄- Hilfszeitwort beim negat. Imperativ (S. ⲙ̄ⲡⲣ̄-, B. ⲙ̄ⲡⲉⲣ-, M. ⲙ̄ⲡⲉⲗ-) 2, 9; 3, 11; 18, 6; 31, 12. 14.

ⲙⲓⲛⲉ f. Art (S. ⲙⲓⲛⲉ, M. ⲙⲓⲛⲓ) 9, 4; 11, 8; 20, 3; 22, 7; 24, 3. 15; 25, 4; 29, 7; 34, 2.

ⲙⲉⲉⲓⲛⲉ m. Zeichen (S. ⲙⲁⲉⲓⲛ, B. ⲙⲏⲓⲛⲓ, M. ⲙⲏⲓⲛ) 26, 6.

ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲉ s. ⲥⲉ.

ⲙⲛ̄ⲧ- Nominalpräfix (S. ⲙⲛ̄ⲧ-, B. ⲙⲉⲧ-, ⲙⲉⲑ-, M. ⲙⲉⲧ-) passim.

ⲙⲛ̄ⲧ- zehn (S. ⲙⲛ̄ⲧ-, B. ⲙⲉⲧ-) in ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥ zwölf 25, 12.

ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ m. Zeuge (S. ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ, B. ⲙⲉⲑⲣⲉ) in ⲣ̄-ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ bezeugen 1, 12. — ⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ f. Zeugnis 8, 11.

ⲙ̄ⲡⲉ- s. ⲛ̄ⲡⲉ-.

ⲙ̄ⲡϣⲁ würdig sein (S. ⲙ̄ⲡϣⲁ, B. ⲉⲙⲡϣⲁ, M. ⲙ̄ⲡϣⲉ) 31, 6.

ⲙⲁⲣⲉ- Hilfszeitwort des Optativs, mit Suff. ⲙⲁⲣⲓ-, ⲙⲁⲣⲕ̄ etc.

ⲙⲁⲣⲉ- Negat. Praes. consuetud. vor nominal. Subjekt (S. ⲙⲉⲣⲉ, B. ⲙ̄ⲡⲁⲣⲉ-) 4, 9.

ⲙ̄ⲣⲣⲉ f. Band (S. ⲙ̄ⲣⲣⲉ) 22, 15.

ⲙ̄ⲣⲣⲉⲓⲧ s. ⲙⲉⲓ̈ⲉ.

ⲙⲓⲥⲉ gebären (S. ⲙⲓⲥⲉ, B. ⲙⲓⲥⲓ) 38, 4.

ⲙⲁⲥⲧⲉ cc. ⲛ̄ hassen (S. ⲙⲟⲥⲧⲉ, B. ⲙⲟⲥϯ, M. ⲙⲁⲥϯ) 27, 7; Fragment c[1].

ⲙⲁⲉⲓⲧ m. Weg (S. ⲙⲟⲉⲓⲧ, B. ⲙⲱⲓⲧ) 35, 5.

ⲙⲏⲧⲉ f. Mitte (S. ⲙⲏⲧⲉ, B. M. ⲙⲏϯ) 1, 14; 9, 14.

ⲙⲟⲩⲧⲉ cc. ⲁ rufen, nennen (S. ⲙⲟⲩⲧⲉ, B. M. ⲙⲟⲩϯ) 1, 15; 3, 8; 8, 9; 25, 4; 31, 14; 32, 13; 33, 1. 4; 39, 5.

ⲙ̄ⲧⲁⲛ ausruhen (S. ⲙ̄ⲧⲟⲛ, B. ⲉⲙⲧⲟⲛ, M. ⲉⲙⲧⲁⲛ) 11, 9. — subst. m. Ruhe 22, (2); 23, 2.

ⲙⲁⲧⲛⲉⲥ f. Erholung, Ruhe (S. ⲙⲟⲧⲛⲉⲥ) 37, (4).

ⲙⲉⲉⲩⲉ (ⲙⲉⲟⲩⲉ, ⲙⲉⲩⲉ) denken

(S. ⲙⲉⲉⲧⲉ, B. ⲙⲉⲧⲓ, M. ⲙⲛⲟⲧⲓ) 3, 9; 6, 2. — subst. m. Gedanke 1, 11; 10, (8). — ϩ̄-ⲡⲙⲉⲧⲉ gedenken 7, 2. 14; subst. m. 8, 10.

ⲙⲓⲥⲓϣⲉ m. Menge (S. M. ⲙⲛⲛϣⲉ, B. ⲙⲛϣ) 26, 2; Fragm. b².

ⲙⲁϩ- zur Bildung von Ordinalzahlen (S. M. ⲙⲉϩ-, B. ⲙⲁϩ-) 2, 1; 6, 1; 10, (9).

ⲙⲟⲩϩ füllen (S. M. ⲙⲟⲩϩ, B. ⲙⲟϩ) subst. m. Fülle, Umfang 10, 5; 11, 5.

ⲙⲁⲁϩⲉ wandeln (S. ⲙⲟⲟⲩⲉ, M. ⲙⲁⲁⲩⲓ, ⲙⲁⲩⲓ, B. ⲙⲟⲩⲓ) 27, 6. 10. 13.

ⲙⲁϊϣⲉ f. Wunder (S. ⲙⲟϊϣⲉ, ⲙⲟⲥⲓϣⲉ) 6, 6; 23, 3; 25, 1; 26, (7).

ⲙ̄ϩⲓⲧ m. Norden (S. ⲙ̄ϩⲓⲧ, B. ⲉⲙϩⲓⲧ) 26, 2.

ⲙⲟⲩϩ (= ⲙⲟⲩϩⲓ) betrachten, berühren cc. ⲁ (S. B. ⲙⲟⲩⲱⲧ) 4, 7.

ⲙⲉϩⲉⲛ vielleicht (S. ⲙⲉⲩⲁⲛ) 3, 15.

n

n- Präposition; vor Suff. ⲛ̄ⲙⲁ- (ⲙ̄ⲙⲁ-): ⲛ̄ⲙⲁⲓ, ⲛ̄ⲙⲁⲛ, ⲛ̄ⲙⲁϥ, ⲛ̄ⲙⲁⲥ, ⲛ̄ⲙⲁⲛ, ⲛ̄ⲙⲱⲧⲛⲉ, ⲛ̄ⲙⲁⲩ.

n- Präposition; vor Suff. ⲛⲉ-: ⲛⲉⲓ, ⲛⲉⲛ, ⲛⲉϥ, ⲛⲉⲥ, ⲛⲉⲛ, ⲛⲓⲧⲛⲉ, ⲛⲉⲩ.

ⲛⲁ- meine (Plural d. Possessivartikels) passim.

ⲛⲁ- die des (Plural d. Possessivpräfixes) 38, (4).

ⲛⲁ- Hilfszeitwort beim Fut. I, ⲁⲓⲛⲁ-, ⲁⲛⲛⲁ- etc. Fut. II.

ⲛⲁ- Hilfszeitwort des Imperfektums: ⲛⲁⲓ-, ⲛⲁⲛ-, ⲛⲁϥ-, ⲛⲁⲥ-, ⲛⲁⲛ-, ⲛⲁⲧⲉⲧⲛ̄-, ⲛⲁⲩ-.

ⲛⲁ gehen, kommen (S. B. ⲛⲁ) 10, 12.

ⲛⲁⲉ cc. ⲛ̄ sich erbarmen (S. ⲛⲁ, B. ⲛⲁⲓ, M. ⲛⲉⲉⲓ) 14, 1; 19, 12; 21, 2; 31, 4; 40, 10. — subst. m. Erbarmen 36, 12.

ⲛⲉ- zur Bildung des Possessivartikels: ⲛⲉϥ- (ⲛ̄ϥ-), ⲛⲉⲥ-, ⲛⲉⲛ- (ⲛ̄ⲛ-), ⲛⲉⲧⲛ̄-, ⲛⲟⲩ-.

ⲛⲉ tonloser Plural des Demonstrativums, dient als Copula.

ⲛⲉ- Hilfszeitwort beim Perfektum u. Plusquamperfektum.

ⲛⲉ- Hilfszeitwort beim negat. Futur. III (S. B. ⲛ̄ⲛⲉ-).

ⲛⲓ- ⲛⲉⲓ- tonlose Form des Demonstrativums, auch als Artikel gebraucht.

ⲛⲉⲓ ⲛⲉⲉⲓ Plural des absoluten Demonstrativpronomens.

ⲛⲟ cc. ⲁ sehen (S. B. ⲛⲁⲩ, M. ⲛⲉⲩ) 4, 8; 10, 11. 12; 11, 1; 21, 8; 24, (14). 15; 25, 3; 39, 13; 40, 7. 11.

ⲛⲁϧⲉ m. Sünde (S. ⲛⲟϧⲉ, B. ⲛⲟϧⲓ, M. ⲛⲁϧⲉ, ⲛⲁϧⲓ) 4, 13; 21, 3; 33, 3. 12; 39, 7. — ϩ̄-ⲡⲁϧⲉ sündigen 39, 14. — ⲡⲉϥϩ̄ⲛⲁϧⲉ m. Sünder 13, 6; 30, 12; 40, 11.

ⲛ̄ⲛⲁⲓⲉ schlafen (S. ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛ̄, B. ⲉⲛⲛⲟⲩ) 13, 1; 34, 6. 9; 35, 1. 10; 36, 13. 15; 37, 15; 38, (3).

ⲛⲓⲙ wer? (S. B. M. ⲛⲓⲙ) 2, 8; 26, 4. (5); 36, 9.

ⲛⲓⲙ jeder, all (S. ⲛⲓⲙ, B. ⲙ̄ⲙⲉⲛ, M. ⲙ̄ⲙⲁⲓ) s. ⲟⲩⲁⲛ.

ⲛⲁⲛⲟⲩ= gut sein (S. M. ⲛⲁⲛⲟⲩ=,

B. ⲛⲁⲛⲉ=) ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ=ⲕ das Gute 20, (10); 39, (9). 13. — pl. ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ=ⲟⲩ 24, 8. — ⲣⲉⲕⲣⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ=ⲕ 39, (6).

ⲛⲛⲉ- (ⲙⲛⲉ-) Hilfszeitwort des negat. Perf. I (S. B. ⲙⲛⲉ-), mit Suff. ⲛⲛⲓ, ⲛⲛⲛ̄ etc.

ⲛⲉⲱ= s. u. ⲥⲉ.

ⲛⲓⲧⲁⲛ du, ⲛⲓⲧⲁⲕ er, ⲛⲓⲧⲁⲥ sie, ⲛⲓⲧⲱⲧⲛⲉ ihr, ⲛⲓⲧⲁⲩ sie.

ⲛⲟⲩⲧⲉ m. Gott (S. ⲛⲟⲩⲧⲉ, B. M. ⲛⲟⲩϯ) 12, 13; 13, 5; 26, 3; 29, 9; 34, 13; 38, 4.

ⲛⲓⲛⲩ (ⲛⲓⲛⲛⲩ 9, 3) kommen (S. M. ⲛⲓⲛⲩ, B. ⲛⲓⲛⲟⲩ) 5, 7; 9, 1. 6; 10, 2. 3; 25, 10. — ⲛⲓⲛⲩ ⲁⲃⲁⲗ herauskommen 8, 7. — ⲛⲓⲛⲩ ⲁⲣⲟⲩⲛ hineinkommen 37, 12. — ⲛⲓⲛⲩ ⲁⲣⲣⲏⲓ hinabkommen 9, 10.

ⲛⲁϣⲱ= viel sein (S. B. M. ⲛⲁϣⲱ=) 37, 4.

*ⲛⲟⲩⲣ sich wenden, zurückkehren (S. ⲛⲟⲩⲣⲉ): ⲛⲁⲧⲣ= 3, 5; 33, 7; 39, 10.

ⲛⲁⲣⲣⲏ vor, bei (S. ⲛⲁⲣⲣⲏ, ⲛⲛⲁⲣⲣⲏ, B. M. ⲛⲁⲣⲣⲉⲛ) 12, 13. — ⲛⲁⲣⲣⲉ= 40, 14.

ⲛⲉⲣⲥⲉ aufwachen (S. ⲛⲉⲣⲥⲉ, B. ⲛⲉⲣⲥⲓ) 35, 10.

ⲛⲁⲣⲧⲉ glauben (S. ⲛⲁⲣⲧⲉ, B. ⲛⲁⲣϯ, M. ⲛⲉⲣϯ): ⲁⲧⲛⲁⲣⲧⲉ ungläubig 4, 1. (13).

ⲛⲁⲣⲧ gewaltig (S. B. ⲛⲁϣⲧ) 23, 1.

ⲛⲁⲥ groß (S. ⲛⲟⲥ, B. ⲛⲟⲩ, ⲛⲓϣϯ, M. ⲛⲁⲥ) 1, 6; 9, 3; 25, 1; 33, 10; 37, 7.

ⲛⲥⲓ nämlich (S. ⲛⲥⲓ, B. M. ⲛⲁⲉ) passim.

ⲛⲁⲥⲛⲉⲥ cc. ⲛ̄ spotten, schmähen (S. ⲛⲟⲥⲛⲉⲥ) 27, 8.

ⲟ

ⲟ was? (S. B. M. ⲟⲩ) 2, 13; 4, 1; 10, 1; 29, 11. — ⲉⲧⲃⲉ ⲟ 29, 12. 13; 30, 14; 32, 1.

ⲡ

ⲡⲁ- mein, Sing. des m. Possessivartikels.

ⲡⲁ- der des, Sing. des Possessivpräfixes 13, 7; 38, 7.

ⲡⲉ= pronominales Element zur Bildung des m. Sing. des Possessivartikels: ⲡⲉⲕ- (ⲡⲕ̄), ⲡⲉϥ- (ⲡϥ̄-), ⲡⲉⲓ- (ⲡⲓ̄-), ⲡⲉⲧⲡ̄-, ⲡⲟⲩ.

ⲡⲉ tonloser m. Sing. des Demonstrativums, als Copula gebraucht.

ⲡⲉ tonlose Partikel bei den mit ⲛⲉ- gebildeten Tempora.

ⲡⲉ f. Himmel (S. ⲡⲉ, B. ϥⲉ, M. ⲡⲓ) 10, 12; 11, (11); 30, 4. — pl. ⲡⲓⲧⲉ 5, 2 u. ö.; 10, 13; 14, 9; 21, 8; 23, 10; 27, 12; 32, 1; 33, 1. 11. 14.

ⲡⲉⲓ (ⲡⲉⲉⲓ) dieser, Sing. des absoluten Demonstrativpronomens (S. ⲡⲁⲓ, B. ϥⲁⲓ).

ⲡⲱ= absolutes Demonstrativpronomen (S. M. ⲡⲱ=, B. ϥⲱ=) 28, 2; 38, 5.

*ⲡ̄ⲣⲣⲓⲉ leuchten, aufgehen (S. ⲡ̄ⲣⲣⲉ, B. ϥⲓⲣⲓ); partic. ⲡ̄ⲣⲱⲟⲩ 9, 7.

ⲡⲟⲩⲛⲉ wenden, umkehren (S. ⲡⲱⲱⲛⲉ, M. ⲡⲱⲱⲛⲓ) 39, 2.

ⲡⲱⲣϩ ausbreiten (S. M. ⲡⲱⲣⲱ, B. ϥⲱⲣⲱ) 22, (1).

ⲡⲱϫϩ cc. ⲛ abführen, verkehren (S. ⲡⲱⲱⲥ) 1, 3.

ⲡⲱⲧ laufen (S. M. ⲡⲱⲧ, B. ϥⲱⲧ) 22, (7). — subst. m. Lauf 22, 7. — ⲡⲱⲧ cc. ⲥⲉ verfolgen, trachten nach 28, 6.

*ⲡⲱϩⲧ ausgießen, niederwerfen (S. M. ⲡⲱϩⲧ̄, B. ϥⲱⲱⲧ̄): ⲡⲁϩⲧ= 4, 12.

ⲡⲁⲭⲉ redete, sprach (S. M. B. ⲛⲉⲭⲉ) passim. — mit Suff. ⲡⲁⲭⲉϥ, ⲡⲁⲭⲉⲥ, ⲡⲁⲭⲉⲧ (S. B. ⲛⲉϫⲁ=, M. ⲛⲉϫⲉ=) passim.

ⲣ

ⲣ̄- s. ⲉⲓⲣⲉ.

ⲣⲟ m. Tor, Tür (S. B. ⲣⲟ, M. ⲗⲁ) 35, 11. — ⲁⲣⲡ̄ an die Tür 36, 8. — ϩⲓⲣⲡ̄ an die Tür 35, 11.

ⲣⲱ= Mund (S. B. ⲣⲱ=, M. ⲗⲱ=) 8, 7; 35, 12.

ⲣⲏ m Sonne (S. B. ⲣⲏ, M. ⲣⲉ) 9, 6.

ⲣⲓⲙⲉ weinen (S. ⲣⲓⲙⲉ, B. ⲣⲓⲙⲓ, M. ⲗⲓⲙⲓ) 2, 4 u. ö.; 34, 14; 35, 12.

ⲣⲱⲙⲉ m. Mensch (S. ⲣⲱⲙⲉ, B. ⲣⲱⲙⲓ, M. ⲗⲱⲙⲓ) 14, 13; 27, 9. 14; 28, 14; 29, 11; 39, 5. 12.

ⲣⲁ̄ⲙⲁⲟ reich (S. ⲣⲁ̄ⲙⲁⲟ, B. ⲣⲁⲙⲁⲟ, M. ⲗⲉⲙⲉⲁ) 39, 1. 3; 40, 10. — pl. ⲣⲁ̄ⲙⲁⲁⲉⲓ 21, 2; 38, 12. — ⲙ̄ⲡⲣⲁ̄ⲙⲁⲟ f. Reichtum 33, 8; 38, 14.

ⲣⲁⲙⲡⲉ f. Jahr (S. ⲣⲟⲙⲡⲉ, B. ⲣⲟⲙⲡⲓ) 9, 12.

ⲣⲉⲓ m. Name (S. B. ⲣⲁⲛ, M. ⲗⲉⲛ) 8, 1; 22, 6; 34, 14; 36, 10.

ⲣⲣⲟ m. König in ⲙ̄ⲡⲣⲣⲟ f. Königreich 5, 3; 21, 7; 23, 11; 25, 5. 7; 32, 15; 33, 14; 36, 15; 37, 13.

ⲣⲙⲉ m. Süden (S. B. ⲣⲙⲉ) 26, 2.

ⲣⲁⲥⲓⲥ wachen (S. ⲣⲟⲥⲓⲥ, B. ⲣⲱⲥⲓⲥ) 8, 8; 34, 6. 9; 37, 13.

ⲣⲉⲧ= Fuß (S. B. ⲣⲁⲧ=, M. ⲗⲉⲧ=) 4, 10. — ϧⲁⲣⲉⲧ= 34, 7.

ⲣⲁϣⲱ m. Sorge (S. ⲣⲟⲟϣⲱ, B. ⲣⲱⲟϣⲱ, M. ⲗⲁⲟϣⲱ) 8, 2. — ϥⲓ-ⲣⲁϣⲱ 30, 9. 11.

ⲣⲉϥϣⲉ sich freuen (S. ⲣⲁϥϣⲉ, B. ⲣⲁϥϣⲓ, M. ⲗⲉϥϣⲓ) 19, 5; 35, (9); 37, 15; 38, (1).

ⲣⲉϥ- Nominalpräfix (S. B. ⲣⲉϥ-, M. ⲗⲉϥ-) passim.

ⲥ

ⲥⲁ m. Seite, Gegend (S. B. ⲥⲁ) 26, 1. — ⲥⲁϩⲣⲉ oberer 21, (15). — ⲥⲁϩⲣⲉ unterer 5, (1); 21, 15.

ⲥⲉ ja, durchaus (S. B. ⲥⲉ) 31, 1; 37, 11.

ⲥⲉ hinter, nach (S. B. M. ⲛ̄ⲥⲁ) 28, 7; vor Suff. ⲛ̄ⲥⲱ= passim. — ⲙⲛ̄ⲥⲉ nach 7, 13; 9, 11.

ⲥⲟⲩ trinken (S. B. M. ⲥⲱ) 8, 15; 11, 11.

ⲥⲃⲟⲩ f. Lehre (S. B. M. ⲥⲃⲱ) 23, 14; 24, 5. — ϯⲥⲃⲟⲩ lehren 23, 14; 24, 1; 26, 5. 15; 30, 5; 38, 10; 40, 13.

*ⲥⲁϧⲧⲉ bereiten (S. ⲥⲟϧⲧⲉ, B. ⲥⲟϧϯ): ⲥⲁ̄ⲧⲱⲧ= 14, 11; 23, (10).

ⲥⲱⲙ ziehen (S. B. ⲥⲱⲙ) 40, 1.

ⲥⲙⲁⲧ m. Gestalt (S. B. ⲥⲙⲟⲧ, M. ⲥⲙⲁⲧ) 12, (3).

ⲥⲙⲏⲧ (S. ⲥⲧⲙⲏⲧ) in ⲙ̄ⲡⲥⲙⲏⲧ f. Gehorsam 36, 11.

ⲥⲁⲛ m. Bruder (S. B. ⲥⲟⲛ, M. ⲥⲁⲛ). — pl. ⲥⲛⲏⲩ 2, 10; 40, 13.
ⲥⲱⲛⲉ f. Schwester (S. ⲥⲱⲛⲉ, B. M. ⲥⲱⲛⲓ) 3, 7; 35, 14; 36, 7; 38, 3.
ⲥⲛⲟ zwei (S. B. ⲥⲛⲁⲩ) 28, 11; 40, (2). 4. — -ⲥⲛⲁⲩⲥ 25, 12.
ⲥⲱⲛⲧ schauen (S. ⲥⲱⲛ̄ⲧ): ⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲁϩⲟⲩⲛ hineinblicken 2, 6. — partic. ⲥⲁⲛⲧ cc. ⲛ̄ⲥⲁ folgen, begleiten 1, 10.
ⲥⲁⲡ m. Mal (S. B. ⲥⲟⲡ, M. ⲥⲁⲡ) 3, 13; 17, 9; 19, 2.
ⲥⲉⲉⲡⲉ subst. übrige (S. ⲥⲉⲉⲡⲉ, B. ⲥⲉⲡⲓ, M. ⲥⲏⲏⲡⲓ): ⲡⲏⲉⲥⲉⲉⲡⲉ 26, 15.
ⲥⲡⲉⲓ m. Auserwählter 23, 11.
ⲥⲡⲓⲣ m. Rippe (S. ⲥⲡⲓⲣ) 4, 7.
ⲥⲁⲡⲥⲛ̄ cc. ⲛ̄ bitten (S. ⲥⲟⲡⲥⲛ̄, B. ⲥⲟⲡⲥⲉⲡ) 30, 12. — ⲥⲛ̄ⲥⲛ̄- 36, 2.
ⲥⲉⲉⲣⲉ in ⲁⲧⲥⲉⲉⲣⲉ m. Ungesäuertes 9, 15.
ⲥⲱⲣⲙⲉ irren, verführen (S. ⲥⲱⲣⲙ, B. ⲥⲱⲣⲉⲙ) 30, 6. — partic. ⲥⲁⲣⲙⲉ 20, 2; 30, 6. — subst. m. Verlorensein 1, 8; 22, 8; 28, 1; 30, 6.
ⲥⲱⲧ ausdehnen, fortfahren (S. B. ⲥⲱⲧ) 2, 9.
ⲥⲱⲧⲉ cc. ⲛ̄ erlösen, befreien (S. ⲥⲱⲧⲉ, B. M. ⲥⲱϯ) 22, 10. — subst. m. Erlösung 10, 11; 22, 2.
ⲥⲱⲧⲙⲉ cc. ⲁ hören (S. ⲥⲱⲧⲙ̄, B. M. ⲥⲱⲧⲉⲙ) 13, 1; 14, 5; 24, 14; 26, 5; 31, 1; 32, 6; 34, 13; 36, 10; 40, 12. 14.
ⲥⲱⲧⲡ cc. ⲛ̄ erwählen (S. B. ⲥⲱⲧⲡ̄) 28, 10. 11. — partic. ⲥⲁⲧⲡ 23, 12.
ⲥⲁⲩⲛⲉ wissen, erkennen (S. ⲥⲟⲟⲩⲛ, B. ⲥⲱⲟⲩⲛ, M. ⲥⲁⲟⲩⲛ) 6, 13; 14, 4; 19, 3. — subst. m. Erkenntnis 27, 3.
ⲥⲁⲩⲧⲛⲉ gerade richten (S. ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ, B. ⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ): subst. m. Geradheit 24, 2; 38, 9. — partic. ⲥⲟⲩⲧⲁⲛⲧ 18, 12.
ⲥϩⲓⲙⲉ f. Weib (S. ⲥϩⲓⲙⲉ, B. M. ⲥϩⲓⲙⲓ) 2, 2. 13.
ⲥϩ Stich, Schlag (S. ϣⲥ) 4, 6.
ⲥⲁϩ m. Meister (S. ⲥⲁϩ, B. ⲥⲁϧ) 2, 11; 31, 12; 32, 1. 3. 10; 33, 5.
ⲥⲁⲉⲓϩ m. Joch (S. ⲥⲟⲉⲓϣ, M. ϣⲁⲓϣ, B. ϣⲱϣ) 1, 14.
ⲥϩⲉⲓ schreiben (S. ⲥϩⲁⲓ̈, B. ⲥϧⲁⲓ̈, M. ⲥϩⲉⲓ̈) 1, 9. — partic. ⲥⲏϩ 4, 8; 23, 15.
ⲥⲁϩϥ sieben (S. ⲥⲁϣϥ, B. ϣⲁϣϥ) 9, 7.
ⲥⲉϭⲓ f. töricht (S. m. ⲥⲟϭ, B. ⲥⲟϫ) 34, 12; 35, 10. — plur. ⲥⲉϭⲉⲟⲩⲉ 34, (8). 11; 36, 10.
ⲥⲁϭⲛⲉ m. Salbe (S. ⲥⲟϭⲛ, B. ⲥⲟϫⲉⲛ) 2, 3.

ⲧ

ⲧⲁ- mein, Sing. d. fem. Possessivartikels passim.
ⲧⲁ- die des, Sing. des fem. Possessivpräfixes 2, 2.
ⲧⲉ= pronominales Element zur Bildung des fem. Sing. des Possessivartikels: ⲧϥ̄- (ⲧⲉϥ-), ⲧⲥ̄- (ⲧⲉⲥ-), ⲧⲛ̄-, ⲧⲉⲧⲛ̄-, ⲧⲟⲩ-.
ⲧⲉ tonloser Sing. des fem. Demonstrativums, als Copula gegebraucht.
ⲧⲉ- Hilfszeitwort des causat. Infin. (S. M. ⲧⲣⲉ-, B. ⲑⲣⲉ-), mit

Suff. ⲧⲁ-, ⲧⲛ̄-, ⲧⲣ̄-, ⲧⲡ̄-, ⲧⲉⲧⲡ-, ⲧⲟⲩ-.

ⲧⲉ- Hilfszeitwort des Konjunktivs, mit Suff. ⲧⲁ-, ⲡⲧⲣ̄- (2, 14), ⲧⲛ-, ⲧⲉⲧⲛ̄-; 2. m. ⲕ-, 3. fem. ⲥ-, 3. pl. ⲥⲟⲩ- (6, 7), ⲥⲉ-.

† tonlose Form des Demonstrativums, als Artikel gebraucht.

† geben (S. B. M. †) passim. — †- passim. — ⲧⲉ- 12, 4; 19, 10. ⲧⲉ verbunden mit den suffigierten Formen von ⲛ̄ 5, 4; 19, 9; 21, 6. 9. 11; 23, 11; 26, 11. 12. 14. — ⲧⲉⲉ- (S. ⲧⲁⲁ-, B. ⲧⲛⲓ-, M. ⲧⲉⲓ-): ⲧⲉⲉⲧⲉ 8, 12 u. ⲧⲉⲟⲩⲉ 22, 14.

†ⲟⲩ fünf (S. B. †ⲟⲩ) 6, 1. — fem. †ⲥ (S. B. †ⲥ) 34, 11. 12; 35, 2. 9; 37, 12.

ⲧⲉⲁ zehntausend (S. ⲧⲉⲁ, B. ⲟⲉⲁ) 13, 3; 34, 1.

†ⲉⲥ m. Finger (S. ⲧⲛⲉⲥ, ⲧⲛⲏⲥ, B. ⲧⲛⲏ, ⲟⲩⲏ) 4, 5. 6.

ⲧⲉⲓ diese, Sing. fem. des absol. Demonstrativpronomens (S. ⲧⲁⲓ, B. ⲟⲁⲓ, M. ⲧⲉⲓ) passim.

ⲧⲱⲕ (ⲛ̄ⲣⲱⲧ) stärken (S. B. M. ⲧⲱⲕ) 11, 8.

*†ⲕⲉ werfen: ⲧⲉⲕ- 8, 1. 11; 28, 13; 35, 8.

ⲧⲱⲕⲉ cc. ⲛ̄ werfen, legen (S. ⲧⲱⲕⲉ) 4, 4. 6.

ⲧⲉⲕⲟ cc. ⲛ̄ verderben (S. B. ⲧⲁⲕⲟ, M. ⲧⲁⲗⲁ) 17, 13; 30, 3. — subst. m. Verderben 1, 7; 11, 12; 22, 9. — partic. ⲧⲉⲕⲁⲉⲓⲧ 19, (14. 15).

ⲧⲉⲗⲏⲗ jubeln (S. M. ⲧⲉⲗⲏⲗ, B. ⲟⲉⲗⲏⲗ) 11, (12); 18, 13. — subst. m. Jubel, Freude 19, 9.

*ⲧⲁⲙⲟ benachrichtigen (S. B. ⲧⲁⲙⲟ, M. ⲧⲁⲙⲁ): ⲧⲁⲙⲁ- 19, 13.

ⲧⲱⲙⲉ (ⲧⲟⲧⲙⲉ) cc. ⲁ anhaften (B. ⲧⲱⲙⲓ) 4, 8. 10.

ⲧⲙⲁϊⲟ rechtfertigen (S. ⲧⲙⲁϊⲟ, M. ⲧⲙⲁⲓⲁ, B. ⲟⲙⲁⲓⲟ) 40, (5).

ⲧⲙⲛ- (ⲧⲙ̄-) (S. ⲧⲙ̄-, B. M. ϣⲧⲉⲙ-) Negation beim Infin., causat. Inf. und Konjunktiv 22, 5. — ⲧⲙ̄- 39, 14; 40, 12. 14.

*ⲧⲱⲙⲥ begraben (S. M. ⲧⲱⲙⲥ, B. ⲟⲱⲙ̄ⲥ): ⲧⲁⲙⲥ- 1, 15; 2, 14.

ⲧⲛ̄- in der Hand von (S. ⲛ̄ⲧⲛ̄-, B. ⲛ̄ⲧⲉⲛ-) 24, 12. — ⲧⲉ-ⲧⲛⲛⲥ 8, 13; 13, 13; 32, (7). — mit Suff. ⲧⲟⲟⲧ- 15, 3; 28, 12.

ⲧⲛⲛⲥ Pronomen des 2. Pluralis (S. ⲧⲛⲧⲧⲏ, B. ⲟⲛⲛⲟⲩ, M. ⲧⲛⲛⲟⲩ) passim.

†ⲛⲟⲩ jetzt (S. ⲧⲉⲛⲟⲩ, B. †ⲛⲟⲩ) 3, 13; 10, 1; 19, (12); 32, 2.

ⲧⲱⲛⲉ aufstehen, sich erheben (S. B. M. ⲧⲱⲟⲩⲛ) 2, 11. 15; 4, (11). 14; 12, 6. 11; 13, 2. 4; 14, 9; 20, (2). 7. — subst. m. Auferstehung 4, 3.

ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ cc. ⲛ̄ schicken (S. ⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ) 8, 5. — ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ- 5, 13; 10, 2; 12, (6); 13, 13; 14, 11; 21, 6; 29, 2.

*ⲧⲟⲩⲛⲁⲥ aufstehen machen, auferwecken (S. B. ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ, M. ⲧⲟⲩⲛⲁⲥ): ⲧⲟⲩⲛⲁⲥ- 14, 8.

ⲧⲛϩ m. Flügel (S. ⲧⲛϩ, B. ⲧⲉⲛϩ, ⲧⲛⲛϩ) 9, 8.

ⲧⲛ̄ϩⲟ lebendig machen (S. ⲧⲁⲛϩⲟ, B. ⲧⲁⲛⲉϩⲟ) 19, 12.

ⲧⲛⲣ- adject. ganz, all (S. B. ⲧⲛⲣ-, M. ⲧⲛⲗ-) 10, 3. 10; 11, 4; 13, 8;

19, 4; 25, 14. — subst. m. All 5, 7; 6, 10; 7, 4.

ταρε-Konjunktion „als" (S. ⲡⲧαρε-, M. ⲡⲧελε-), mit Suffix ταρι-, ταρεⲛ-, ταρεϥ- (ⲡⲧαρεϥ- 13, 14; 19, 10), ταρⲡ̄-, ταρετετⲡ̄-, ταροτ-.

ⲧⲥⲉⲃⲉ lehren (S. B. ⲧⲥⲁⲃⲟ, M. ⲧⲥⲁⲃⲁ) 17, 7. — ⲧⲥⲉⲃⲉ- 31, 4.

ⲧⲥⲉⲛⲟ schmücken (S. ⲧⲥⲁⲛⲟ, M. ⲧⲥⲁⲛⲁ) 6, 5.

*ⲧⲱⲧ Gefallen haben (S. M. ⲧⲱⲧ): partic. ⲧⲏⲧ 14, 4.

ϯⲧⲱⲛ m. Streit (S. B. M. ϯⲧⲱⲛ) 12, (10).

*ⲧⲥⲟⲧⲟ schicken (S. B. ⲧⲁⲟⲧⲟ): ⲧⲥⲟⲧⲁ= (ⲧⲉⲧⲁ= 35, 6) 6, 12; 20, 12; 23, 9; 38, 8.

ⲧⲟⲧⲱ= Busen (S. ⲧⲟⲧⲱ=) in ⲡⲉⲧⲣⲓⲧⲟⲧⲱ= Nachbar 27, 1; 39, 8. 9. 10; Fragm. b¹.

ⲧⲁϣⲉⲗⲉⲓϣ cc. ⲛ̄ predigen, verkündigen (S. ⲧⲁϣⲉⲥⲟⲓϣ, B. ⲣⲱⲟⲓϣ) 8, 12; 11, 7; 12, (8); 17, 4; 21, 13; 23, 4. 5; 25, 12. 13; 26, 8; 31, 8. 10; 38, 10. — ⲣⲉⲥⲧⲁϣⲉⲗⲉⲓϣ Prediger 17, 6.

ⲧⲣⲓⲟ zu Fall bringen (S. ⲧⲣⲓⲟ) 24, 3.

ⲧⲱⲣⲙⲉ rufen, einladen (S. ⲧⲱⲣⲙ̄, B. ⲟⲱⲣⲉⲙ): ⲧⲱⲣⲙⲉ ⲁⲣⲟⲧⲡ anklopfen 35, 11. — partic. ⲧⲁⲣⲙⲉ 30, 5.

ⲧⲣⲙⲕⲟ cc. ⲛ̄ quälen, peinigen (S. ⲟⲙ̄ⲕⲟ, B. ⲧⲣⲉⲙⲕⲟ) 37, 5.

ⲧⲣⲡⲟ cc. ⲛ̄ (S. ϫⲡⲟ, B. ϫⲫⲟ, M. ϫⲡⲁ) 14, 13; 31, 6. — ⲧⲣⲡⲁ= 12, (4); 14, 13.

*ⲧⲟⲩϫⲟ bewahren, erretten (S. B. ⲧⲟⲩϫⲟ, M. ⲧⲟⲩϫⲁ): ⲧⲟⲩϫⲁ 14, 1; 31, 5.

ⲧⲁϫⲣⲟ befestigen (S. B. ⲧⲁϫⲣⲟ, M. ⲧⲁϫⲣⲁ): subst. m. Befestigung 23, (3).

ⲟⲩ

ⲟⲩ- unbestimmter Artikel.

ⲟⲩⲉ m. einer (S. ⲟⲩⲁ, B. ⲟⲩⲁⲓ, M. ⲟⲩⲉⲓ, ⲟⲩⲓ̈) 5, 12; 6, 3; 7, 15; 22, 4; 28, 11; 29, 5; 31, 15; 40, 12. — ⲛⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲉ ein Jeder 21, 3; 29, 14; 32, 11; 33, 15. — ⲟⲩⲓ̈ⲉ fem. 2, 10; 3, 3.

ⲟⲩϧⲉ gegen (S. B. ⲟⲩϧⲉ) 29, (8). — m. Suff. ⲟⲩϧⲏ= 13, 4.

ⲟⲩⲁⲓ (ⲟⲩⲁⲉⲓ) wehe (S. B. ⲟⲩⲟⲓ) 27, 13; 40, 5.

ⲟⲩⲁⲉⲓⲙⲉ m. Licht (S. ⲟⲩⲟⲉⲓⲙ, B. ⲟⲩⲱⲓⲙⲓ, M. ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛ) 9, 7; 10, 6; 11, (1); 28, 7. 11; 29, 1. 4. 5; 30, 1; 32, 7. — ϩ̄-ⲟⲩⲁⲉⲓⲙⲉ leuchten 11, 2.

ⲟⲩⲱⲙ essen (S. B. M. ⲟⲩⲱⲙ) 11, 11. — ⲟⲩⲁⲙ= 37, 3.

ⲟⲩⲁⲛ s. ⲁⲛ.

ⲟⲩⲁⲛ in ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ jeder, alle (S. B. ⲟⲩⲟⲛ, M. ⲟⲩⲁⲛ) passim.

ⲟⲩⲛ̄- es ist (S. ⲟⲩⲛ̄-, B. ⲟⲩⲟⲛ-, M. ⲟⲩⲁⲛ-) 2, 14; 7, 15; 12, (11); 17, 12; 24, 5; 25, 10; 26, 2; 29, 14; 33, (10). — mit der Präpos. ⲛ̄ⲧⲉ verbunden „haben", vor Suff. ⲟⲩⲛ̄ⲧ= 5, 13; 27, 3; 28, 14; 29, 14; 33, 15; 35, 4; 39, (3).

ⲟⲩⲉⲛ öffnen (S. B. M. ⲟⲩⲱⲛ S. 6, daneben ⲉⲟⲩⲉⲛ 35, 13; 36, 1. 3.

ⲟⲩⲱⲛ m. Teil (S. ⲟⲩⲱⲛ) 9, 13.
ⲟⲩⲛⲟⲩ f. Stunde (S. B. M. ⲟⲩⲛⲟⲩ) 25, (10).
ⲟⲩⲛⲉⲙ rechts (S. ⲟⲩⲛⲁⲙ, B. ⲟⲩⲛⲁⲙ, M. ⲟⲩⲓⲛⲉⲙ) 22, 1.
ⲟⲩⲁⲩϣ m. Wolf (S. B. ⲟⲩⲱϣ) 37, 2.
ⲟⲩⲱⲛϩ (ⲁⲫⲁⲗ) offenbaren (S. B. M. ⲟⲩⲱⲛϩ) 2, 7; 7, 7; 14, 1; 20, (4); 24, (9).
ⲟⲩⲏⲣ wie viel? (S. B. ⲟⲩⲏⲣ) 9, 12.
ⲟⲩⲣⲓⲧⲉ f. Fuß (S. ⲟⲩⲉⲣⲓⲧⲉ, B. ⲟⲩⲉⲣⲓⲧ) 4, 7.
*ⲟⲩⲱⲧ einzig (S. B. M. ⲟⲩⲱⲧ): ⲟⲩⲁⲉ= 7, 11; 24, (1).
*ⲟⲩⲧⲉ zwischen (S. B. ⲟⲩⲧⲉ): ⲟⲩⲧⲱ= 40, 11.
ⲟⲩϣⲛ- ohne (S. ⲟⲩⲉϣ, B. ⲟⲩⲉϣⲉ) 18, 4 u. ö.; 33, 6; 36, 1.
ⲟⲩⲱϣϩⲉ antworten (S. ⲟⲩⲱϣϩ) passim.
ⲟⲩⲱϩ hinzufügen (S. B. M. ⲟⲩⲱϩ): ⲟⲩⲱϩ ⲁϫⲛ̄ sich stützen auf 23, 15. — ⲟⲩⲁϩ= ⲛ̄ⲥⲁ folgen 6, 1.
ⲟⲩⲁⲥⲁϩⲛⲉ befehlen (S. ⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ, B. ⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ, M. ⲟⲩⲁϩⲥⲉϩⲛⲓ) 17, 4.
ⲟⲩⲱϩⲉ wünschen, wollen (S. B. M. ⲟⲩⲱϣ) 14, 2; Fragm. a[1]. — ⲟⲩⲱϩ- 2, 13. — subst. m. Wille, Wunsch 13, 7. — ⲟⲩⲁϩ= 14, 5; 18, 3; 21, 10.
ⲟⲩϩⲓ f. Nacht (S. M. ⲟⲩϫⲓ) 8, 8.
ⲟⲩϫⲉⲓ̈ gesund werden, gerettet werden (S. B. ⲟⲩϫⲁⲓ̈, M. ⲟⲩϫⲉⲓ̈) 20, 3; 30, 6; 31, 6; 39, 11. — ⲟⲩϫⲉⲓ̈ⲧⲉ 17, 13. — subst. m. Heil, Rettung 12, (12); 13, 7.

ⲱ

ⲱⲛⲉ m. Stein (S. ⲱⲛⲉ, B. M. ⲱⲛⲓ) 25, (6).
ⲱⲛϩ leben (S. ⲱⲛϩ, B. ⲱⲛⲟ̄, M. ⲱⲛⲁϩ) 3, 2; 29, 4. 15; 39, 12. — partic. ⲁⲛϩ 9, 10; 16, (5); 30, 7. — subst. m. Leben 21, 7; 22, 2. 10; 23, (2). 12; 26, 13; 29, (1); 33, 3. 13.
*ⲱⲙ zählen (S. B. M. ⲱⲙ): partic. ⲙⲛ 29, 5.
ⲱⲣϫ sichern, verschließen (S. ⲱⲣϫ̄) 35, 12. — subst. m. Sicherheit 17, 5.
*ⲱϩ cc. ⲁ sich stützen, sich bemächtigen (S. ⲱϣ, vgl. von Lemm: Kopt. Miscellen LXXX): ⲁϩ= 27, 1.

ϣ

ϣⲁ- Partikel „wenn" (S. B. ϣⲁⲛ-). in Verbindung mit dem Präsens II zur Bildung des Conditionalis: ⲁⲛϣⲁ-, ⲁϥϣⲁ-, ⲁϣⲁⲧⲉⲧⲛ̄-, ⲁⲧϣⲁ-; ⲁϣⲁ- (7, 14; 9, 13; 22, 4) im Nominalsatze.
ϣⲁ- „bis" in Verbindung mit dem Konjunktiv „bis daß": ϣⲁϯ- 6, 8, ϣⲁⲧⲉ- 8, 9, ϣⲁⲧϥ- 8, 12 (S. ϣⲁⲛⲧ=, B. ϣⲁⲧ=, ϣⲁⲛⲧ=).
ϣⲁ bis zu (S. B. M. ϣⲁ) passim. — vor Suff. ϣⲁⲣⲁ= (S. B. ϣⲁⲣⲟ=, M. ϣⲁⲣⲁ=, ϣⲁⲗⲁ=). — ϣⲁϩⲣⲏⲓ̈ 6, 1.
ϣⲉ hundert (S. B. ϣⲉ) 9, 13.
*ϣⲛⲁⲩ schreien (S. ⲁϣⲛⲁⲩ) in ⲁⲓϣⲛⲁⲩ schreien 12, 15.
ϣⲗⲏⲗ beten (S. B. M. ϣⲗⲏⲗ) 30, 12. — subst. m. Gebet 31, 1.

ⲯⲉⲗⲉⲉⲧ f. Braut (S. ⲯⲉⲗⲉⲉⲧ, B. ⲯⲉⲗⲉⲧ) in ⲙⲁⲛⲯⲉⲗⲉⲉⲧ Brautgemach 34, 8; 35, (9). 11. — ⲡⲁⲧⲯⲉⲗⲉⲉⲧ Bräutigam 35, 7. (8). 15; 36, 2; 37, 14; 38, 2.

ⲯⲁⲛⲟⲩⲉ m. Botschaft (S. ⲯⲁⲛⲟⲩⲉ, B. ⲯⲉⲛⲛⲟⲩⲉ) 6, 14.

ⲯⲓⲛⲉ cc. ⲛ̄ fragen, forschen (S. ⲯⲓⲛⲉ, B. M. ⲯⲓⲛⲓ) 17, 1. 3; 18, 3; 19, 1. 5. 8. — ⲯⲛⲏ- 14, 2. 5; 17, 8. — cc. ⲛⲥⲁ suchen 2, 9; 29, 10. — ⲯⲁⲣⲧⲙ- mitleidig in ⲙⲛⲧⲯⲁⲣⲧⲙⲉ f. Mitleid 26, 8.

ⲯⲱⲛ cc. ⲛ̄ aufnehmen, empfangen (S. B. M. ⲯⲱⲛ) 35, 7. — ⲯⲛ- 30, 5. — ⲯⲁⲛ- 7, 9. — ⲣⲉⲕⲯⲁⲛ- Beschützer 12, 14; 13, 2.

ⲯⲓⲙⲉ sich schämen (S. ⲯⲓⲙⲉ, B. M. ⲯⲓⲙⲓ) 19, 1; 21, (1); 30, 14; 33, 7; 38, 11; 40, 9. — ϫⲓⲯⲓⲙⲉ beschämt werden 18, 9. — ⲙⲛⲧⲁⲧⲯⲓⲙⲉ f. Unverschämtheit 19, 8.

ⲯⲙⲱⲛ cc. ⲛ̄ verheißen, geloben 21, (10); 22, 13; 34, 2.

ⲯⲓⲣⲉ m. Sohn (S. ⲯⲓⲣⲉ, B. ⲯⲓⲣⲓ, M. ⲯⲓⲗⲓ) 20, 14; 22, 10; 25, (4); 26, 3; 29, 8; 30, 1; 32, 3; 34, 13; Fragm. b[1].

ⲯⲉⲉⲣⲉ f. Tochter (S. ⲯⲉⲉⲣⲉ, B. ⲯⲉⲣⲓ, M. ⲯⲓⲛⲓⲗⲓ) 38, 4.

ⲯⲱⲥ m. Hirte (S. ⲯⲱⲥ) 37, (1).

*ⲯⲟⲧⲟⲩⲧ bedürfen, ermangeln (S. ⲯⲱⲱⲧ): partic. ⲯⲁⲁⲧ 39, 4. 12.

ⲯⲟⲧⲟⲩⲧ abschneiden (S. ⲯⲱⲱⲧ, B. ⲯⲱⲧ): subst. m. Strenge 20, 13.

ⲯⲧⲉⲕⲟ m. Gefängnis (S. B. ⲯⲧⲉⲕⲟ, M. ⲯⲧⲉⲕⲁ) 8, 1 u. ö.; 22, 15.

ⲯⲉⲩ nützlich, tauglich (S. B. ⲯⲁⲩ, M. ⲯⲉⲩ): ⲣ̄-ⲯⲉⲩ nützlich sein 17, 7; 32, 14.

*ⲯⲟⲩⲟ fließen, gießen (S. B. ⲯⲟⲩⲟ : ⲯⲟⲧⲱ- 2, 2.

ⲯⲟⲩⲉⲓⲧ leer, eitel (S. M. ⲯⲟⲩⲉⲓⲧ, B. ⲯⲟⲩⲓⲧ) 22, 7.

ⲯⲁϫⲉ reden, sprechen (S. ⲯⲁϫⲉ, B. ⲥⲁϫⲓ, M. ⲯⲉϫⲓ) passim. — subst. m. Wort, Rede passim.

ⲯⲁϫⲙⲉ ratschlagen, beschließen (S. ⲯⲟϫⲙⲉ, B. ⲥⲟϭⲙⲓ, M. ⲯⲁϫⲙⲓ) 21, 11.

ⲯⲟⲧϭⲉ niederschmettern (S. ⲯⲱⲱϭⲉ) 13, 5.

ϥ

ϥⲓ cc. ⲛ̄ tragen (S. B. M. ϥⲓ) 11. 4; 29, 8. — ϥⲓ- 30, 9. 11.

ϩ

ϩⲓ auf, vor (S. B. M. ϩⲓ), mit Suff. - ϩⲱⲓ-, ϩⲱⲱⲩ- 5, 8; 12, 4; 20, 5.

ϩⲓ s. ϩⲛⲧ- Vorderteil.

ϩⲟ m. Antlitz (S. B. ϩⲟ) 4, (12); 18, 7. 8; 29, 8; 33, 9. — ϫⲓϩⲟ zuneigen 40, 3. 5. — ⲙⲛⲧϫⲓϩⲟ f. *προσωπολημψία* 18, 11.

ϩⲟⲧⲟⲩ-, ϩⲟⲩ- selbst (S. M. ϩⲱⲟⲩ-, B. ϩⲱ-) 3, 6; 4, 6; 18, 4. 7. 13; 20, (5); 26, 10; 34, 4; 35, 10; 38, 8. — ϩⲟⲧⲟⲩⲛⲉ, ϩⲟⲩⲛⲉ 6, 14; 17, 5. — ϩⲟⲩⲛⲓⲛⲉ 12, 1; 19, 9. — ϩⲟⲩⲉ, ϩⲟⲧⲟⲩⲉ 22, 14; 23, 4; 26, 14; 27, 12; 34, 8.

ϩⲟⲧⲟ mehr, vielmehr (S. B. ϩⲟⲧⲟ.

M. ϱοτa) in ⲛ̄ϱοτο 19, (9); 22, (10); 25, 2; 38, 12.
ϱωⲉ̄ m. Sache (S. B. M. ϱωⲉ̄) 1, 4; 11, (6); 13, 15; 14, 2; 19, (11); 31, 3; 37, 9. — plur. ϱⲉⲛⲧⲉ 1, 11; 24, 10. 11; 29, 3. 6; 32, 15.
ϱⲉⲉⲓⲉ fallen, finden (S. ϱⲉ, B. ϱⲉⲓ, M. ϱⲛⲏ, ϱⲛⲏ) 20, 1; 39, 6; 40, 2.
ϱⲁⲉⲙⲉ einige (S. ϱⲟⲉⲓⲙⲉ, M. ϱⲁⲓⲙⲓ) 16, (3); Fragm. a².
ϱⲙⲕⲉ arm (S. ϱⲙⲕⲉ, B. M. ϱⲙⲕⲓ) 21, 3; 40, (10). — ⲙⲛ̄ϱⲙⲕⲉ f. Armut 27, 6.
ϱⲙⲟ hungrig sein (S. B. ϱⲙⲟ, M. ϱⲙⲁ): subst. m. Hunger 27, 10.
ϱⲙⲁϩ m. Gnade (S. B. ϱⲙⲟϩ, M. ϱⲙⲁϩ) 36, 5.
ϱⲁⲛ es ist notwendig 24, 7.
ϱⲉⲛ- (ϱⲛ̄-) Plur. des unbestimmten Artikels (S. ϱⲉⲛ-, B. ϱⲁⲛ-) passim.
ϱⲛⲟϱⲉ f. Furcht, Angst in ϱ̄-ϱⲛⲟϱⲉ sich fürchten 3, 11; 13, 3; 38, 12.
ϱⲉⲛ m. Gericht (S. B. ϱⲁⲛ, M. ϱⲉⲛ) in ϯ-ϱⲉⲛ cc. a richten 9, 10; 24, 11; 39, 14.
ϱⲣⲉ m. oberer 14, 9; 21, (15).
ϱⲣⲛ̄ϊ oben (S. ϱⲣⲁϊ, B. ϱⲣⲛ̄ϊ, M. ϱⲗⲛ̄ϊ) in ⲁϱⲣⲛ̄ϊ hinauf 5, 4; 12, 11. (15); 29, (8).
ϱⲱⲣⲡ einschlafen (S. ϱⲱⲣⲡ) 13, 1.
*ϱⲣⲁⲱ schwer werden (S. B. ϱⲣⲟⲱ, M. ϱⲣⲁⲱ : partic. ϱⲁⲣⲱⲓ (ⲛ̄ⲟⲩⲧ) langmütig 19, (6). — ⲙⲛ̄ⲧⲁⲣⲱⲩⲧ f. Langmut 36, 12.
ϱⲩⲧ m. Herz, Verstand (S. B. M. ϱⲛⲧ) 3, 15; 6, 2; 7, 8; 19, 4; 32, 14. — ⲣⲙ̄ⲙⲛ̄ϱⲩⲧ verständig, klug 34, 6. 11; 35, 2. — plur. ⲣⲙ̄ⲙⲛ̄ϱⲉⲧⲉ 34, 10; 35, 14 — ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲛ̄ϱⲩⲧ f. Klugheit 36, 11.
ϱⲛⲧ- f. Vorderteil in ϱⲛⲧ- vor, entgegen 13, 3; 21, 2; 30, 14; 33, 8; 38, 11. 12; 40, (9). — ϱⲛⲧⲉⲣⲓ vor 7, 3, ϱⲛⲧⲁⲉⲣⲓ vor mir 9, 9.
ϱⲁⲧⲉ Stunde, Weile (S. ϱⲟⲧⲉ, B. ϱⲱⲧⲓ) 7, 3.
ϱⲓⲉⲓⲧ m. Grube (S. ϱⲓⲉⲓⲧ) 40, 3.
ϱⲛⲧⲟⲧⲛ- s. ⲧⲟⲧⲛ-.
ϱⲓⲧⲛ̄ durch (S. ϱⲓⲧⲛ̄, B. ϱⲓⲧⲉⲛ) passim, mit Suff. ϱⲛⲧⲟⲟⲧ- passim: ϱⲛⲧⲟⲟⲧⲛⲉ 31, 11. — ϱⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲉ 22, 13; 26, 10; 33, 4.
ϱⲱⲧⲛ untergehen (S. B. ϱⲱⲧⲛ) 26, 1.
ϱⲁⲩ schlecht sein (S. ϱⲟⲟⲩ, B. ϱⲱⲟⲩ, M. ϱⲁⲩ) 40, 1. — ⲛⲉϱⲁⲩ 20, 10; 22, 3; 24, 8.
ϱⲟⲟⲩⲉ m. Tag (S. ϱⲟⲟⲩ, B. ϱϱⲟⲟⲩ, M. ϱⲁⲟⲩ) 6, 4; 7, 6; 17, (1); 18, 2; 20, (9); 21, 1; 25, 10; 28, 5; 36, 6; 40, 8; Fragm. a².
ϱⲁϱ viel (S. ϱⲁϱ) 12, 11. 12; 17, 9; 19, 2; 32, 3.
ϱⲓϫⲛ̄ auf (S. ϱⲓϫⲛ̄, B. ϱⲓϫⲉⲛ) passim.
ϱⲱϫϭ verschließen 36, 7.

ϩ

ϩ- können (S. B. M. ϣ-, ⲉϣ) 25, 8; 29, 8; 34, 1. 8; 39, (2).
ϩⲁ unter (S. M. ϩⲁ, B. ϭⲁ) 13, 5. 7. 11; 30, 12; 34, 7; 37, 8. mit Suff. ϩⲁⲣⲁ- (S. ϩⲁⲣⲟ-, B. ϭⲁⲣⲟ-, M. ϩⲁⲗⲁ-) 9, 8; 30, 12; 31, 2.

ϩⲁϩ aufgehen (S. ϣⲁ, B. ϣⲁⲓ) 26, 1.
*ϩⲁϩ letzter (S. ϩⲁϩ, B. ϫⲁϫ, M. ϩⲁⲏ): ϩⲁⲉⲓ f. Ende 1, 8; 27, 14.
ϩⲁϩ m. Fest (S. ϣⲁ, B. ϣⲁⲓ, M. ϣⲉⲉⲓ) 9, 14.
ϩⲉ f. Art (S. ϩⲉ, B. ϫⲉ, M. ϩⲏ) passim.
ϩⲓ messen (S. B. ϣⲓ): subst. m. Maß 10, 6.
*ϩⲓ f. Bauch (S. ϩⲏ) in ϩⲏⲧ= (S. ϩⲏⲧ=, B. ϫⲏⲧ) 7, 10.
ϩⲟ m. Weg 18, 12.
ϩⲓⲙ klein (S. ϣⲙⲙ) 7, 3; 18, 2.
ϩⲁⲙⲧ drei (S. ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ, B. ϣⲟⲙⲧ, M. ϣⲁⲙⲉⲛⲧ) 3, 13; 32, 12; 40, 13 — ϩⲁⲙⲧⲉ 2, (2).
ϩⲙⲟⲩⲛ acht (S. ϣⲙⲟⲩⲛ, B. ϣⲙⲛⲛ) 10, 9.
ϩⲛ̄, ϩⲙ̄ in (S. M. ϩⲛ̄, B. ϫⲉⲛ) passim, mit Suff. ⲛ̄ϩⲛⲧ= (S. M. ⲛ̄ϩⲛⲧ=, B. ⲛ̄ϫⲛⲧ=) passim.
ϩⲛⲁⲛ sich nähern (S. M. ϩⲱⲛ, B. ϫⲱⲛⲧ) 2, 5.
ϩⲟⲩⲛ Inneres (S. M. ϩⲟⲩⲛ, B. ϫⲟⲩⲛ): ⲁϩⲟⲩⲛ hinein passim. — ⲛ̄ϩⲟⲩⲛ drinnen 3, 8; 35, 15.
ϩⲱⲡⲉ werden (S. ϣⲱⲡⲉ, B. M. ϣⲱⲛⲓ) passim. — partic. ϩⲟⲟⲛ passim.
ϩⲁⲣ= Praes. consuetud. (S. B. ϣⲁ=): ϩⲁⲣⲟⲩ- 30, 11. — mit ⲉ: ⲉϩⲁⲣⲟⲩ- 1, 15.
ϩⲣⲉ unterer 5, 1; 21, 15.
ϩⲣⲛⲓ̈ unten (S. ϩⲣⲁⲓ̈, B. ϫⲣⲛⲓ̈, M. ϩⲗⲛⲓ̈) in ⲁϩⲣⲛⲓ̈ hinab 9, 10; 18, 14; 21, 12; 22, 1; 27, 9; 28, 2. 12; 30, 3. — ⲛ̄ϩⲣⲛⲓ̈ (ⲛ̄ϩⲣⲛⲧ=) 1, 6; 11, 12; 29, 4; 30, 2; 37, (5); 40, (6).
ϩⲣⲁⲩ m. Stimme (S. ϩⲣⲟⲟⲩ, B. ϫⲣⲱⲟⲩ) 6, 5; 10, 6; 12, (15).
ϩⲁⲣⲡ erster (S. B. ϣⲟⲣⲡ, M. ϣⲁⲣⲡ) in ⲛ̄ϩⲁⲣⲡ zuerst 9, 3; 14, 10.
ϩⲓⲥⲉ m. Leiden, Mühe (S. ϩⲓⲥⲉ, B. ϫⲓⲥⲓ, M. ϩⲓⲥⲓ) 37, 3.
*ϩⲱⲧⲃⲉ töten (S. M. ϩⲱⲧⲃ̄, B. ϫⲱⲧⲉⲃ̄): ϩⲁⲧⲃ= 9, 1.
*ϩⲱⲩϣϥⲉ zerschlagen (S. B. ⲟⲧⲱϣϥ): ϩⲁϣϥ= 13, 7.
ϩⲁϩⲧⲉ vor, bei (S. ϩⲁⲧⲏ̄, B. ϫⲁⲧⲉⲛ) 33, 11; ϩⲁϩⲧⲉ-ⲧⲏⲛⲉ 8, 8. — ϩⲁϩⲧⲏ= 31, 7.
ϩⲭⲉ wenn (S. ⲉⲱⲭⲉ, B. ⲓⲥⲭⲉ) 37, 15.

ⲭ

ⲭⲉ- weil, Konjunktion (S. B. M. ⲭⲉ-) passim.
ⲭⲓ nehmen (S. M. ⲭⲓ, B. ⲥⲓ) 2, 3; 8, 14; 11, 14; 23, (9); 24, (4); 29, 11; 40, (12). — ⲭⲓ- 5, 4; 7, 7; 14, 9; 33, 2; 36, 4; 39, 11. — partic. conjunctum ⲭⲁⲓ- 35, 5.
ⲭⲓ m. Stäbchen (S. ⲭⲏ, B. ⲭⲏⲓ̈) in ⲁⲛⲭⲓⲛⲭⲓ vergeblich, ohne Grund 13, 6.
ⲭⲟⲩ sagen (S. B. M. ⲭⲱ) passim. — ⲭⲟⲟ= (S. ⲭⲟⲟ=, B. ⲭⲟ=, M. ⲭⲁ=), mit Suff. des Plurals ⲭⲟⲟⲩⲉ 3, 5; 13, 9; 24, 6. — — ⲭⲉ- 13, 14; 19, 10; 31, 2. — Imper. ⲁⲭⲓ=ⲉ 18, 3.
*ⲭⲟⲧⲟⲩϩⲉ durchschreiten, überragen (S. ⲭⲱⲱϩⲉ): ⲭⲁϩ= 5, 12.
ⲭⲱⲕ (ⲁϩⲁⲗ) vollenden (S. B. M. ⲭⲱⲕ) 6, 7; 8, 9; 9, 13; 12, 7; 13, 9; 14, 12. — subst. m.

Vollendung 10, 10; 11, 3. — ϫⲁⲕ= 6, 12. — partic. ϫⲏⲕ 10, 6. 8; 11, 3.
ϫⲉⲕⲁⲁⲥ damit (S. ϫⲉⲕⲁⲥ, ϫⲉⲕⲁⲁⲥ, B. ϫⲉϫⲁⲥ, M. ϫⲉⲕⲉⲥ, ϫⲉⲕⲉⲉⲥ) 4, 3.
ϫⲛ̄ seit, von (S. M. ϫⲓⲛ, B. ⲓⲥϫⲉⲛ) 14, 10; 25, 14; 26, 1.
ϫⲓⲛ m. unbekanntes Wort 5, 9; 10, 5.
ϫⲛⲟ zögern (S. ϫⲛⲁⲁⲩ, B. ϭⲛⲁⲩ) 1, 9; 18, 9.
ϫⲛⲟⲩ cc. ⲛ̄ befragen (S. ϫⲛⲟ, B. ϭⲛⲟ) 17, 14. — ϫⲛⲟⲩ= 19, 11. 13.
*ϫⲛⲓⲟ tadeln, zurechtweisen: ϫⲛⲓⲁ= 33, 7; 39, 8 u. ö.; 40, (11).
ϫⲓⲥⲉ erheben (S. ϫⲓⲥⲉ, B. ϭⲓⲥⲓ, M. ϫⲓⲥⲓ) 12, (14). — partic. ϫⲁⲥⲉ (S. ϫⲟⲥⲉ, M. ϫⲁⲥⲓ, B. ϭⲟⲥⲓ) 11, 2. — ϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ hochmütig 27, 9. — ⲙⲛ̄ⲧϫⲁⲥⲓϩⲏⲧ f. Hochmut 27, 14.
ϫⲁⲉⲓⲥ m. Herr (S. ϫⲟⲉⲓⲥ, B. ϭⲟⲉⲓⲥ, ϭⲟⲓⲥ) passim.
ϫⲟⲩⲱⲧ zwanzig (S. ϫⲟⲩⲱⲧ, B. ϫⲱⲧ) 9, 13.
ϫⲓϣⲕⲁⲕ s. ϣⲕⲁⲕ.
ϫⲱϩⲙⲉ beflecken (S. ϫⲱϩⲙ, B. ϭⲱϧⲉⲙ, M. ϫⲱϩⲉⲙ): subst. m. Befleckung 1, (6).
ϫⲁϫⲉ m. Feind (S. ϫⲁϫⲉ, B. ϫⲁϫⲓ, M. ϫⲉϫⲓ) 1, (2); 13, 6.

ϭ

ϭⲉ nun, also (S. ϭⲉ, B. ϫⲉ, M. ϭⲏ) passim.
ϭⲟⲩ bleiben (S. M. ϭⲱ) 8, 8; 36, 1, 15; 37, 2.
*ϭⲉ̄ⲃⲃⲉ schwach werden (S. ϭⲉ̄ⲃⲃⲉ): partic. ϭⲟⲟⲃⲉ schwach 20, 2.
ϭⲱⲗⲡ (ⲁⲃⲁⲗ) offenbaren (S. M. ϭⲱⲗⲡ̄, B. ϭⲱⲣⲡ̄) 5, 1; 32, 15; 37, 9. — ϭⲁⲗⲡ= 5, 5; 9, 2.
ϭⲁⲙ f. Kraft (S. ϭⲟⲙ, B. ϫⲟⲙ, M. ϭⲁⲙ) 9, 3; 26, 6. 12. — ⲟⲩⲛ-ϭⲁⲙ 2, 14; 17, 12. — ⲙⲛ̄-ϭⲁⲙ 17, 14. — ϭⲛ̄-ϭⲁⲙ Kraft finden, können 34, 8; 36, 4.
ϭⲁⲙϭⲙⲉ cc. ⲁ berühren (S. ϭⲟⲙϭⲙ) 4, 10.
ϭⲓⲛⲉ finden (S. ϭⲓⲛⲉ, B. ϫⲓⲙⲓ, M. ϭⲓⲙⲓ) 29, 10. — ϭⲛ̄- 2, 6. ϭⲛ̄-ϭⲁⲙ s. ϭⲁⲙ. — ϭⲛⲧ= 3, 8; 20, 2.
ϭⲏⲩ eng, schmal (S. ϭⲏⲩ, B. ϫⲏⲟⲩ) 18, 12.
ϭⲓϫ f. Hand (S. M. ϭⲓϫ, B. ϫⲓϫ) 4, 5; 22, 1; 33, 4.

B. Index der griechischen Wörter.

α

ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ἀγαθόν 28, 8.
ⲁⲅⲁⲡⲏ ἀγάπη 8, 10; 27, 4; 32, 14; 35, 2.
ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ἄγγελος 5, 11. 14; 6, 13; 7, 3 u. ö.; 8, 6; 12, 2.
ⲁⲇⲁⲙ Ἀδάμ 28, 9.
ⲁⲇⲓⲕⲓⲁ ἀδικία 28, 7.
ⲁⲇⲓⲕⲟⲥ ἄδικος 28, 5.
ⲁⲏⲣ ἀήρ Fragm. a².
ⲁⲓⲥⲑⲏⲥⲓⲥ αἴσθησις 7, 12; 9, 4.
ⲁⲓⲧⲉⲓ αἰτεῖσθαι 29, 10.

αληθως *ἀληθῶς* 30, 9.
αλεκτωρ *ἀλέκτωρ* 8, 9.
αλλα *ἀλλά* passim.
αμην *ἀμήν* 19, 6; 32, 5.
αναγκη *ἀνάγκη* 8, 14. 15; 17, 3.
αναπαυσις *ἀνάπαυσις* 5, 3; 11, 10; 21, 6. 14; 23, 12.
αναστασις *ἀνάστασις* 12, 9; 17, 10.
ανδρεας *Ἀνδρέας* 4, 7.
αντι *ἀντί* 39, 8.
απιστος *ἄπιστος* 17, 14.
απολογια *ἀπολογία* 20, 8; 29, 7.
απορει ? 27, 1.
αρα *ἄρα* 20, 1; 29, 14.
αρνια *ἀρνεῖσθαι* 3, (13). 14; 29, 12. 14.
αρχαγγελος *ἀρχάγγελος* 5, 10; 6, 5.
αρχελαος ? 1, 14.
αρχη *ἀρχή* 5, 12.
αρχιστρατηγος *ἀρχιστρατηγός* 5, 14.
αρχων *ἄρχων* 22, 12. 15.
ασεβης *ἀσεβής* 40, (5).
αυλη *αὐλή* 37, 1. (2).

β

βαπτισμα *βάπτισμα* 32, 8; 33, 2.
βαρει *βαρεῖν* 19, 2.
βασανος *βάσανος* 37, 8.
βιος *βίος* 39, 4.

γ

γαβριηλ *Γαβριήλ* 5, 15; 6, 13; 7, 7; 8, 6.
γαρ *γάρ* passim.
γνωσις *γνῶσις* 36, 11.

δ

δαιμων *δαίμων* 4, 9.
δαυειδ *Δαυίδ* 12, 8.
δε *δέ* passim.
διακονει *διακονεῖν* 18, 11.
διακονια *διακονία* 6, 8.
διακονος *διάκονος* 7, 11; 31, 9; 32, 3. 9; 33, 2.
δικαιος *δίκαιος* 21, (13); 23, (5); 28, 4; 30, 11; 31, 1.
δικαιοσυνη *δικαιοσύνη* 28, 7.
δισταζε *διστάζειν* 3, 14; 4, 1.
δυναμις *δύναμις* 5, 9; 6, 4; 8, 5; 26, 15.
δωρον *δῶρον* 40, 6.

ε

εθνος *ἔθνος* 26, 15.
ειρηνη *εἰρήνη* 26, 11; 35, 3.
ειτε *εἴτε* 12, (2); 20, 9. 10.
εκλογη *ἐκλογή* 20, 11.
εντολη *ἐντολή* 10, 14; 18, 5; 20, 11; 21, 5; 22, 5. 9; 23, 13; 30, 1; 33, 9; 36, 14; 38, 13.
επει *ἐπεί* 7, 10; 23, (5); 27, 11; 32, 14.
εξομολογει *ἐξομολογεῖσθαι* 4, 13.
εξουσια *ἐξουσία* 5, 4; 21, 9; 22, (12); 28, 10. 14; 29, 15.
εξουσια *ἐξουσία* 5, 12.
εργατης *ἐργάτης* 31, 9.
ετι *ἔτι* 1, 11; 4, 1; 14, 2.
ευχαριστει *εὐχαριστεῖν* 34, 1.

η

η *ἤ* 9, 4; 12, 2; 17, 14; 26, 4. (5); 28, 4.
ηδη *ἤδη* 19, 1.

ϑ

ϑτσιαστηριον *θυσιαστήριον* 6, 6.
ϑωμας *Θωμᾶς* 4, 5.

ι

ις *Ἰησοῦς* passim.
ἱνα *ἵνα* 24, 7; 37, 6.
ιηλ *Ἰσραήλ* 25, 14.

κ

κακον *κακόν* 22, 11; 28, 8.
καλως *καλῶς* 14, 6; 30, 10; 37, 9; 38, 10.
καν *κἄν* 33, 15.
κατα *κατά* 21, 3; 24, 11; 32, 4; 40, 4.
κατανοησκε *καταγινώσκειν* 29, 11.
κερινθος *Κέρινθος* 1, 1.
[κην]ον *κῆνος* 2, 1.
κηρυσσε *κηρύσσειν* 31, 5.
κοινωνει *κοινωνεῖν* 11, 13; 33, 13.
[κοι νων]ος *κοινωνός* 11, 7.
κολαζε *κολάζειν* 30, 7.
κολασις *κόλασις* 21, 4; 24, 4.
κοσμος *κόσμος* 1, 2.
κριμα *κρίμα* 40, 1.
κρισις *κρίσις* 1, 7; 20, 13; 21, 1; 24, 10; 28, 4.
κτισις *κτίσις* 40, 7.
κυριακη *κυριακή* 10, 9.

λ

λαζαρος *Λάζαρος* 21, 13.
λαος *λαός* 13, 3. 8.
λιστης *λῃστής* 1, 14.
λογος *λόγος* 10, 7; 30, 4; 33, 5.
λογχη *λόγχη* 4, 6.
λυπει *λυπεῖσθαι* 2, 4. 7; 8, 4; 11, (12); 36, 2; 38, 3.
λυπη *λύπη* 8, 2.

μ

μαγδαληνη *Μαγδαληνή* 2, 2.
μακαριος *μακάριος* 24, 13; 25, 2; 27, 11.
μαλλον *μᾶλλον* 13, 11.
μαρθα *Μάρθα* 2, 2. 12.
μαρια *Μαρία* 2, 2; 3, 4. 6; 6, 14; 7, 8. 11.
μαρτυρια *μαρτυρία* 1, 9.
μεν *μέν* 32, 13; 38, 1.
μεντοιγε *μέντοι γε* 37, 13.
μη *μή* 7, 2; 8, 13; 17, 12; 24, 5.
μιχαηλ *Μιχαήλ* 5, 14.
μονον *μόνον* 18, 5; 34, 3.
μορφη *μορφή* 7, 7; 10, 5.

ν

νοεῖν *νοεῖν* 37, 11.
νουθετει *νουθετεῖν* 33, 6.

ο

οικονομια *οἰκονομία* 6, 11; 14, 12.
οπτως *ὄντως* 13, 11; 17, 15.
οταν *ὅταν* 7, 14; 8, 9.
ουδε *οὐδέ* 31, 12.
ουριηλ *Οὐριήλ* 5, 15.
ου[σια] *οὐσία*? 11, 4.
ουτε *οὔτε* 11, 11. 12; 21, 1. 2; 29, 7; 40, 9. 10.
ουχ *οὐχ* 17, 13.

π

παλιν *πάλιν* 8, 11. 14; 12, 1 17, 2; 18, 14; 24, 12; 25, 7; 30, 13; 40, 13.

παρα *παρά* 9, 7.
παραγε *παράγειν* 5, 8. 11.
παραδιδοτ *παραδιδόναι* 21, 3; 24, 12.
παρανομει *παρανομεῖν* 22, 9; 23, 13.
παρθενος *παρθένος* 34, 5.
παρρησιαζε *παρρησιάζεσθαι* 19. (10).
παρουσια *παρουσία* 9, 15.
πασχα *πάσχα* 7, 15; 8, 3. 4.
πενθει *πενθεῖν* 35, 13.
πεντηκοστη *πεντηκοστή* 9, 14.
πετρε *Πέτρε* 3, 12; 4, 4.
πιστετε *πιστεύειν* 2, 14; 3, 2. 5. 10; 5, 5; 7, 9; 13, 14; 17, 8. 15; 20, 6; 22. 4. 12; 23, 8; 24, 2; 25. 3. 8; 26, 4; 29, 1. 3; 32, 6; 35, 4. 5; 36, 13.
πιστις *πίστις* 18, 2; 19, 4; 23, 4; 27, 3; 35, 2.
πιστος *πιστός* 20, 11.
πλασσε *πλάσσειν* 7, 9.
πνα *πνεῦμα* 17, 11; 19, 15; 20, (8); 26, 12.
πολεμος *πόλεμος* Fragm. a[2].
πολιτευεσθαι *πολιτεύεσθαι* 27, 2.
ποντιος πειλατος *Πόντιος Πιλάτος* 1, 13.
ποσω *πόσω* 13, 11.
ποτηριον *ποτήριον* 8, 14.
προφητευε *προφητεύειν* 26, 13.
προφητης *προφήτης* 4, 8; 12, 8; 13, 9; 21, 14; 23, 6; 34, 12; 40, 4.
προφητια *προφητεία* 12, 7.
πως *πῶς* 10, 2.

ρ

ραφαηλ *Ῥαφαήλ* 5, 15.

σ

σαρξ *σάρξ* 4, 3. 12; 7, 10; 12, 4; 14, 14; 15, 1; 16, 2; 17, 11 19, 14. 15; 20, 7; 30, 4. 8.
σημειον *σημεῖον* 9, 9.
σιμων *Σίμων* 1, 1.
σοφια *σοφία* 5, 8. 13; 6, 9; Fragment b[1].
σταυρος *σταυρός* 9, 9.
σταυροτ *σταυροῦν* 1, 13; 12, 5.
στερεωμα *στερέωμα* 6, 2.
συνευδοκει *συνευδοκεῖν* 38, 8.
σφραγις *σφραγίς* 32, 7.
σωμα *σῶμα* 2, 4. 6.
σωρ *σωτήρ* 1, 10; 2, 15; 4, 14.

τ

ταφος *τάφος* 2, 5.
τελειος *τέλειος* 25, 5. 6.
τοπος *τόπος* 1, 15.
τοτε *τότε* passim.
τυπος *τύπος* 10, 8.

υ

ὑβρις *ὕβρις* 27, 5.
υπηρετει *ὑπηρετεῖν* 6, 7.
υπομιμε (υπομεμε) *ὑπομένειν* 27, 4. 7. 11.

φ

φαντασια *φαντασία* 3, 9; 4, 9.
φθονει *φθονεῖν* 18. 5; 33. 6.
φορει *φορεῖν* 14, 14.
φυλι *φυλή* 25, 13.

χ

χαριζε *χαρίζεσθαι* 21. 8. (11).
χαρις *χάρις* 35, 3.
χ̄ς *Χριστός* 1, 4.

ψ

ψυχη ψυχή 12, 12; 17, 11; 20, 7; 30, 8.

ω

ω ὦ 2, 13; 18, 2; 29, 11.
ως ὡς 2, 6; 5, 11; 17, 13.
ωφελει ὠφελεῖν 22, 6.

ϱ

ϱαμνη ἀμήν 9, 5; 11, (9); 14, 6; 20, 6; 23, 7; 32, 12; 40, 8.
ϱεθνος ἔθνος 25, 14.
ϱελπις ἐλπίς 35, 3.
ϱομολογει ὁμολογεῖν 22, 5; 29, 5. 13; 36, 13.
ϱυπομονη ὑπομονή 37, 4.

Apokalyptische Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa.

Das Testament unseres Herrn[1] und unseres Erlösers Jesu Christi.

Cap. 1. Ich[2] habe geschaut von ihrem Äußeren her bis in ihr Inneres, ihr Aussehen und ihr Wesen, befremdend und schwer verständlich (wunderlich), ihre beiden Seiten, das Gericht je den Taten gemäß[3].

4 vgl. Matth. 16, 27; Röm. 2, 6; Apoc. Joh. 2, 23.

1) A om. ኪዳን ፡ ዘእግዚእን ፡ ወ „Das Testament unseres Herrn und". 2) S ወአንሰ ፡ „und ich". 3) Alles bisher Gesagte fehlt in B. Der Prolog (von „Ich habe geschaut" bis „den Taten gemäß") scheint eigentlich unserem Texte nicht anzugehören und ist recht dunkel. Jedenfalls kann unser Text doch wohl nicht mit አንሰ ፡ „was mich anbetrifft" „ich aber" angefangen haben. Es ist auch zu bezweifeln, ob dieser Absatz zum Rahmani'schen Text, welcher in einigen Hdschrr. dem Guerrier'schen vorhergeht, gehört. Bei Rahm. ist er jedenfalls nicht abgedruckt. Vgl. auch Einleitung. — Statt ወዕፀ·ብ ፡ hat C fem. ወዕፅብት ፡ „schwierig, hart", aber S ወዕፀ·ታ ፡ wahrscheinlich Partic. pass. fem. zu ዐጸወ ፡, also „ihr Verschlossenes, Eingeschlossenes". Auf jeden Fall, schon mit Rücksicht auf das Fem. in C kann ወዕፅብት ፡ oder ወዕፀ·ታ ፡ nicht gleich ነኪር ፡ als Attribut aufgefaßt werden. Besser wäre vielleicht zu übersetzen: „ihr Aussehen, ihr Wesen und ihr Inhalt, wunderlich". Oder nach C „ich habe sie geschaut .... ihr Aussehen .... es ist befremdend und schwer verständlich (wunderlich)". ገቦሃ ፡ „ihre .... Seiten" fehlt in S; für በበምግባሩ ፡ hat S በበምግባ ሮሙ ፡ „ihren (m. pl.) jeweiligen Taten gemäß". A hat ፍትሑ ፡ በምግባሮሙ ፡ „sein Gericht ihren Taten gemäß" oder „richtet ihren Taten gemäß". Viell. ist auch in A die Präposition zu verdoppeln wie in S በበምግባ" ፡. Statt ፍትሐ ፡ ist viell. ፍትሓ ፡ zu lesen; kurzes ሐ für ሓ kommt in den Hdschrr. oft vor. Wie nach Auslassung von ገቦሃ ፡ in S das Zahlwort ክልኤ ፡ mit dem Context zu verbinden ist, läßt sich nicht sagen. Vielleicht „ihr Aussehen und Wesen, beides ist wunderlich ...."? Oder „ihre beiden Seiten (das Äußere und das Innere)"? Guerrier übersetzt ክልኤ ፡ ገቦሃ ፡ als nähere Bestimmung zu ነኪር ፡ doublement inouïes.

Cap. 2. Das Wort[1], welches unser Herr Jesus[2] zu seinen elf Jüngern[3] gesprochen hat[4] in Galiläa, nachdem er von den Toten[5] auferstanden war, indem er sagte: „Höret[6], Kinder des Lichtes, und vernehmet die Stimme eures Vaters. Und ich werde euch enthüllen, was in der Welt geschehen wird, damit diejenigen, welche an mich glauben, nachdem sie gehört, sich fürchten[7]. Diejenigen aber, die an mich nicht glauben, die Sünder, die werden meine Zeichen nicht erkennen, sondern meine Geliebten allein. Jene werden in die Feuersbrunst der Strafe vertrieben werden und dem Feuer preisgegeben, (welches) ihre Gedanken züchtigen wird[8]. Denn es hat die Hölle ihren Rachen

2 vgl. Matth. 28, 16 f.; Marc. 16, 7; Joh. 21. 3 vgl. Luc. 16, 8; Joh. 12, 36; Eph. 5, 8; 1. Thess. 5, 5. 8 Geliebte s. o. S. 85, Ko. XXI, 5.

1) Hier fängt B an. Statt ነገር ፡ hat S ኪዳን ፡ „Das Testament". Or. 795 = L. 2) ABC und Or. 795 ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ „Jesus Christus". S እግዚእነ ፡ አምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ „unser Herr und unser Gott und unser Erlöser Jes. Chr." 3) ABC und Or. 795 ለ፲ወፂ — 12: A om. አርዳኢሁ ፡: also „den Zwölfen". Wenn die Erscheinung unmittelbar nach der Auferstehung in Galiläa stattgefunden haben soll, so sind es nur elf Jünger gewesen, wie in der Epistola apostolorum, doch könnte der Verf. wie Paulus 1. Kor. 15, 5 die δώδεκα als Collegium im technischen Sinne gemeint haben. 4) Or. 795 ዘተናገሮሙ. 5) S እሙታን ፡. 6) S und Or. 795 ስምዑኒ ፡ „höret mich". 7) Anstatt የአምኑ ፡ ብየ ፡ ይፍርሁ ፡ hat C . . . የአምኑ ፡ ወቢየ ፡ ይፈርሁ ፡ . . . . „diejenigen, welche glauben, werden sich sehr fürchten". Die Vermutung, daß die Abschreiber der übrigen Handschriften für ursprüngliches ወቢየ ፡ „sehr" das ähnlich lautende ብየ ፡ „in mich" gesetzt haben, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich, da sich fürchten werden eigentlich nicht diejenigen, welche an Christum glauben, sondern die, welche an das glauben, was er hier verkündigen will vom Ende der Welt, von Strafe, Jüngstem Gericht usw. Außerdem haben ABC und Or. 795 ይፈርሁ ፡ im Indicativ „sie werden sich fürchten" anstatt des Conjunctivs ይፍርሁ ፡ von L. Die Lesart könnte vielleicht eine Stütze in dem parallelen, darauffolgenden Indic. (auch in L) ኢየአምሩ ፡ finden: „sie werden nicht erkennen", wo ein Conjunctiv wenig wahrscheinlich wäre. — S ይፍርሁ ፡ እለ ፡ የአምኑ ፡ ብየ ፡ „damit sich fürchten, die an mich glauben". 8) Der Absatz lautet etwas anders in den übrigen Mss. A hat ወእለሰ ፡ እለ ፡ ኢየአምኑ ፡ በተአምረ ፡ ዚአየ ፡ እለ ፡ ይሰደዱ ፡ ፍቁራንየ ፡ እሎንቱ ፡ ለኵነኔ ፡ ነድ ፡ ወይተወህቡ ፡ ወእሳት ፡ ይዛለፍ ፡ ሕሊናሆሙ ፡. Wenn wir hier für ይሰደዱ ፡ ein ፡ይሰድዱ ፡ reconstruieren, so lautet dieser Satz: „diejenigen aber, die meinen Zeichen keinen Glauben schenken, diejenigen, welche meine Geliebten verfolgen, — sie werden der Feuer-

aufgesperrt und will ihren Bauch[1] füllen. Ihre Wurzel ist ausgerissen worden und ihre Frucht, das Verderben der Menschenkinder[2]; ihre Untreue (führt sie) ins Verderben[3]. Es wird ihre Sünde in dieser Zeit im Verborgenen bleiben, am jüngsten Tage (später) aber enthüllt werden, denn es ist ihre[4] Stimme laut geworden, und sie wird sie überführen. Durch sie wird die Welt

strafe preisgegeben, und es wird das Feuer ihre Gedanken (Absichten) überführen (d. h. die Sündhaftigkeit ihres Trachtens an den Tag bringen)". Ungefähr dasselbe haben auch BC, nur enthält C zweimal ኢየአምኑ ፡ „sie werden glauben" (das zweite Mal für ኢየአምሩ ፡ „sie werden nicht erkennen" der anderen Hdschrr.). Es ist klar, daß in L ኢየአምሩ ፡ „sie werden nicht erkennen" entweder Dittographie des vorhergehenden ኢየአምኑ ፡ oder aber aus dem so ähnlich lautenden ኢየአምኑ ፡ corrumpiert ist. Ebenso zutreffend sind die Varr. AB und Or. 795 እለ ፡ ፍቁራንየ ፡ und zum Teil auch das ለኵኔ ፡ ነድ ፡ von ABC. — S hat ወእለሰ ፡ እለ ፡ ኢየአምኑ ፡ ተአምረ ፡ ዚአየ ፡ ኃጥአን ፡ አላ ፡ ፍቁራንየ ፡ ይሰደዱ ፡ እሙንቱ ፡ . . . . . ይትወሀቡ ፡ ወእሳት ፡ (= AC) ይዘልፍ ፡ ሕሊናሆሙ ፡ „diejenigen aber, welche an meine Zeichen nicht glauben, die Sünder, sondern meine Geliebten verfolgt werden (statt *ይሰድዱ ፡ welche . . . . . verfolgen?), — die werden dem . . . . preisgegeben, und das Feuer wird ihre Gedanken züchtigen". Or. 795 hat ኢየአምኑ ፡ „glauben" statt „erkennen", ትአምረ ፡ ዚአየ ፡ = „meine Zeichen", ይትወሀቡ ፡ (= S), ወእሳት ፡ (= S) „und das Feuer", endlich ይዘልፍ ፡ „wird züchtigen" (= S). Durch alle diese Varr. wird unsere oben angeführte Reconstruction außer Zweifel gestellt.

1) S ሕፃና ፡ „ihr Kind"? (Schreibfehler). 2) Es liegt auf der Hand, daß das einzig Richtige hier die Lesart C ist, in welcher ተሰረወ ፡ fehlt. Es bleibt somit der Satz: እስመ ፡ ስርዋ ፡ ወፍሬ ሃኒ ፡ ሙስናሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ „denn ihre (der Hölle) Wurzel und ihre Frucht sind das Verderben der Menschenkinder". Die Redaction L ergibt keinen vernünftigen Sinn: die Hölle ist oben triumphierend dargestellt, und es kann von ihrer Niederlage, von dem Schwinden ihrer Wurzeln, was auch ohnehin in keinem Zusammenhang mit dem Folgenden steht, keine Rede sein. A hat ተክዕወ ፡ ስርዋ ፡, welches wir, wenn wir überhaupt, wie eben gesagt, nicht lieber ስርዋ ፡ mit dem folgenden Text in Zusammenhang bringen, übersetzen könnten: „und ihre Wurzel ist getilgt, ausgemerzt" (letztere Bedeutung von ተክዕወ ፡ ist einmal bei Dillmann belegt). Guerrier folgt in seiner Übersetzung hier L.
3) Nach ABC. L ist hier anscheinend corrumpiert. ክሕደቶሙ ፡ könnte auch vielleicht als Verb aufgefaßt und mit „sie (d. h. die Hölle) hat sie (die Sünder) verleugnet"; doch scheint es hier eher Substantiv „Untreue, Verleugnung" zu sein. 4) Nach S ቃሎሙ ፡. — In den anderen Mss. ቃሉ ፡ „seine Stimme".

(ihnen?) lästig werden, durch die Wenigkeit der Tage[1], und einen Helfer werde ich (ihnen?) nicht schicken[2].

Cap. 3. Das Reich des Morgenlandes wird erobert werden und in Trauer sich hüllen, und der Westen wird sich bereit halten. Der Süden wird erheben und sich emporrichten, der Norden hat vernommen und ist zerronnen[3]. Das Übrige[4] wird

1) **እስመ ፡ ከብደ ፡ ዓለም ፡ ሕፀፀ ፡ መዋዕል ፡ ለልየ ፡** etc. — „Denn die Welt ist lästig (schwer?), es wird sein Mangel an Tagen(?)". Die ganze Stelle ist ebenso dunkel wie der gleich darauffolgende Satz, in welchen vielleicht einiges aus dieser Stelle hingehört. Vgl. folg. Bem. 2) So L, dunkel, corrumpiert und wahrscheinlich falsch. AC haben **በልየ ፡ ረዳ ፡** für **ለልየ ፡ ረዳኤ ፡** und streichen **ኢ፟ይሁብ ፡**. Was diese letzteren Unterschiede betrifft, so liegt die Vermutung nahe, daß entweder **በልየ ፡ ረዳኤ ፡ ይሁብ ፡** ursprünglich stand, und ein unkundiger Abschreiber den Auslaut **ኤ** von **ረዳኤ ፡** fälschlich zum Anlaut von **ይሁብ ፡** übertrug, was ein **ረዳ ፡ ኢ፟ይሁብ ፡** ergab, oder man durch umgekehrte Übertragung aus **ረዳ ፡ ኢ፟ይሁብ ፡** ein **ረዳኤ ፡ ይሁብ ፡** machte. Jedenfalls ist die Lesart **በልየ ፡** in AC für **ለልየ ፡** zu beachten. Wir könnten also vermuten: „denn es ist die Welt ihnen lästig geworden durch(?) die Wenigkeit der Tage, und verschwunden (so bedeutet manchmal **በልየ ፡**) ist der Helfer". Daß hier **ረዳ ፡** „die Rose" vorläge, wie Guerrier meint, scheint unwahrscheinlich, obwohl **በልየ ፡** auch „verwelken" bedeuten kann. — Statt **ረዳኤ ፡** hat S **ረድኦ ፡**. — 3) Anders als Guerrier, welcher übersetzt „le Midi sera epouvanté et le Nord se tiendra aux écoutes et sera désagregé". **ቆመ ፡ ስምዓ ፡** in der Bedeutung von „se tiendra aux ecoutes" ist wenig wahrscheinlich, da **ስምዕ ፡** diese Bedeutung nicht besitzt, und überhaupt heißt **ስምዕ ፡** nicht „das Hören" sondern „Gerücht" oder „Zeugnis". Außerdem ist noch der Parallelismus dieses poetisch angelegten Verses zu beachten, in welchem jedem Subject ein zweigliedriges Prädikat folgt; es ist also von vornherein wahrscheinlich, daß zu **ሰሚን ፡** zwei Verba gehören. Es muß also wahrscheinlich ursprünglich ein **ሰምዓ ፡** anstatt **ስምዓ ፡** gestanden haben. Jedoch zu gunsten der Auffassung Guerriers spricht das Pausazeichen nach **ይደነግፅ ፡** „wird erbeben" in S. Ferner übersetzt Guerrier **ወተመስወ ፡** mit „sera desagrege". Mir scheint „zerfließen, zerrinnen (vor Schreck)" hier wahrscheinlicher; vgl. die semit. Verbildlichung des Schreckensausdrucks wie hebr. Ex. 15, 15 נָמֹגּוּ כָּל יֹשְׁבֵי כְנָעַן „es sind zerronnen alle Einwohner von Chanaan" oder dieselbe äthiopische Wurzel in Jes. 13, 7 יִמַּס כָּל־לְבַב־אִישׁ יִמָּסוּ „und jedes Menschenherz zerrinnt". 4) Anders Guerrier „les autres (pays) qui resteront, seront (détruits)". Im Äthiopischen kann **ይከውን ፡** wohl nicht durch ein Partizip ergänzt werden wie im Französischen; falls hier **ይከውን ፡** richtig ist, so kann es nichts anderes heißen, als „es wird geschehen", und

geschehen, wenn das Gericht herannaht, wenn[1] die Schrift erfüllt wird[2] und die Zeit da ist[3]".

Cap. 4. Und es sprach zu uns unser Herr[4]: „Es werden[5] Zeichen und Wunder geschehen am Himmel und auf der Erde, (noch) ehe das Ende kommt"[6]. Und wir sagten unserem Herrn: „Sage uns und zeige uns!" Und er erwiderte uns: „Euch werde ich sagen und euch lehren, nicht was euch geschehen wird[7], sondern denjenigen, welche ihr gelehret habt, die an mich glauben[8]. Alsdann werden sowohl meine Gläubigen wie auch diejenigen, welche nicht glauben[9], das Blasen eines Horns vom Himmel vernehmen (sehen), welches die Erde erreichen wird, und (sie werden schauen) den Fall von Sternen, wie Feuer, und grosse Gestirne, die am Tage sichtbar werden, einen Stern, vom Osten her erscheinend[10], dem Feuer ähnlich. Die Sonne und der Mond einander bekämpfend immerwährend, der Schrecken

---

3 ff. Wegen der Zitate vgl. Epist. apostol. S. 102, Z. 13 ff.

dann brauchen wir auch zu **ወዘተረፈ ፡** kein „pays" zu ergänzen. Das **ወዘተረፈ ፡** deutet auf die anderen Geschehnisse, welche von den fragenden Aposteln erwartet werden (vgl. das gleich darauf Folgende). — S **ወዘሰ ፡ ተርፈ ፡**. —

1) In AC fehlen die Worte **አመ ፡ ቀርበት ፡ ዅነኔ ፡ ወአመ ፡**, so daß der Text lautet: „das Übrige wird (auch) geschehen: es ist erfüllt die Schrift und die Zeit ist nahe". Das klingt ganz wahrscheinlich. 2) S **ተፈጸሙ ፡**. — 3) B hat **ወአመ ፡ አልፀቀ ፡** „und wenn die Zeit" usw. . . . . A **ወአመ ፡ ሐልቀ ፡ መዋዕል ፡** „und wenn die Zeit zu Ende ist". S **ወአመ ፡ አልፀቁ ፡ መዋዕል ፡ ወዝአማን ፡** „und die Zeit da ist, und dies ist wahr". **ወዝአማን ፡** könnte auch Schreibfehler für pl. **ወአዝማን ፡** „Zeiten" sein. Vgl. die Verbindung **መዋዕል ፡ ወአዝማን ፡** Act. 1, 7: Clem. f. 48 u. ö. Also = „die Tage und Zeiten". Darauf weist auch viell. der Plural **አልፀቁ ፡** hin. 4) S **ወከዕበ ፡ ይቤለነ ፡ እግዚእ ፡** „und wiederum sprach zu uns der Herr". 5) Von hier ab geht eine Strecke weit der Text gleichlautend mit der Epistola apostol. S. 102, Z. 13 ff. Da wir dort sämtliche Vergleiche beider Parallelstellen machen, so werden wir hier in den Varianten und Bemerkungen nur diejenigen Einzelheiten berücksichtigen, die dort nicht besprochen sind. 6) S **እስመ ፡ ይከውን ፡ ሕልቀት ፡** „. . . . und auf der Erde, denn es wird das Ende sein". 7) S **ዘይከውን ፡ ዝንቱ ፡** „und nicht euch wird dies geschehen, ..." 8) Über diese ganze Stelle vgl. Fußnote 5 u. 6 zu Epist. apostol. S. 103. 9) S **ኢ.የአምኑክሙ ፡** „welche euch nicht glauben (werden)". 10) S **ያስተርኢ ፡** „. . . . ein Stern wird vom Osten her erscheinen".

des Donnergetöses, Blitz und fortwährendes Geknall und Erschütterung (Erdbeben). Städte werden einstürzen, und unter ihren Trümmern werden die Menschen untergehen. Und es werden fortwährend Erdbeben stattfinden infolge Mangel an Wasser (?). Die Wasserabgründe werden versiegen und die Flüsse werden trocken werden. Das Meer wird sich entfernen. Und für viele wird eine große Pest und der Tod heranrücken, sodaß es an Begräbnis ermangeln wird den Verstorbenen. Es wird ein Streit entstehen zwischen den Kindern und ihren Verwandten in einem Bette. Es wird der Verwandte seinen Verwandten mißachten, und der Mensch wird sich seinem Nächsten nicht zuwenden. Die Verstoßenen aber werden aufstehen und werden diejenigen sehen, welche sie verstoßen haben, indem sie ihnen kein Begräbnis erteilt haben, da die Pest war[1], (voller) Schmerz und Neid. Man wird dem einen wegnehmen und dem andern geben, mit Hass (?). Beklaget diejenigen, welche nicht gehorcht haben meinem Gebote[2]. Alsdann wird mein himmlischer Vater über die Boshaftigkeit der Menschen zürnen, denn vom Verderbnis ihrer Schmutzigkeit sind zahlreich ihre Sünden, welche sie getrachtet haben[3], damit erfüllt wird die Prophezeihung, welche spricht: »Ich habe dich gesehen, wie du mit Dieben herumliefest, und mit Huren war dein Anteil; du verweiltest, indem du den Sohn deiner Mutter schaltest und deine Zunge Böses sprach[4]. Dem Sohne deiner Mutter stelltest du große Hindernisse. Was dachtest du? Ich werde dir gleich sein? Ich werde Zeuge deines Tuns und deines ganzen (Wesens)?«. Dies nun, was ich euch sage, teilet auch dem Israel und den Heiden mit, damit sie es hören und glauben, damit sie errettet werden und dem herannahenden Zorn und Feuersbrunst fliehen.

21 Ps. 49, 18 ff. 29 vgl. Matth. 3, 7; Luc. 3, 7; 1. Thess. 1, 10.

1) Zu dieser ganzen corrumpierten Stelle vgl. Epist. apost. S. 107 mit den Fußnoten daselbst. 2) AB አ፡ይሰምዑ ፡ „welche nicht gehorchen" oder „gehorchen werden". ABC haben das wahrscheinlich richtigere „mein Gebot" für L ትእዛዘ ፡ „sein Gebot", „das Gebot des". Guerrier übersetzt „man wird beklagen"; das würde die Reconstruction des in keiner einzigen Copie belegten ይላህዉ፡ምሙ ፡ verlangen. 3) Vgl. Fußnote zu unserer Übersetzung, Epist. apost. S. 109, Bemerk. 1. 4) Vgl. Ps. 49, 20 ልሳ ንክ ፡ ፀፈረ ፡ ለሕዝል ፡.

(Nun) höret auch dies [1], o Kinder des Lichtes, von dem, was geschehen wird. Wenn der Herr herannaht [2], werden die Engel sich von den Früchten [3], den Flüssen, den Wasserabgründen und den Bäumen entfernen, und es wird über die Früchte ein Brand kommen. Was aber vom Brand zurückbleibt [4], das wird die (große) und (kleine) Heuschrecke verzehren, und (was die kleinere Heuschrecke zurückläßt) [5] wird die (mittlere) Heuschrecke verzehren. Alsdann wiederum, wenn der Niederträchtige [6], nämlich Satan, herannaht und die vier Ecken der Welt . . . . [7]

Cap. 5. Alsdann [8] wird Syrien gefangen werden [9] und ihre

---

6 Joel 1, 4.

1) S ስምዑሂ ፡ „Höret nun, o Kinder . . . .“ 2) Guerrier zieht ዘይመጽእ ፡ zum Folgenden hinüber und übersetzt: „dès que le Seigneur viendra“. Vielleicht ist dies so aufzufassen und für እምዘሂ ፡ besser እምዝሂ ፡ „auch darauf“ zu lesen, um so mehr, als AC ይመጽእ ፡ anstatt ዘይመጽእ ፡, und S እምዝሂ ፡ haben. 3) C om. እምውስተ ፡ ፍሬያት ፡ „von den Früchten“. 4) C hat ወተረፈ ፡ ዋዕይ ፡ „und den Überrest der Dürre“; da ABC ይበልዕ ፡ haben für ይበልያ ፡, so scheint wirklich im Gegensatz zu L ወተ ረፈ ፡ ዋዕይ ፡ ይበልዕ ፡ etc. . . . . das Richtige zu sein. S ወዘተ ርፈ ፡ እምዋዕዩ ፡ „und was von seinem (diesem, dem) Brand zurückgeblieben usw. . . . .“ 5) Ergänzt nach ABC. A add. ወዘአት ረፈ ፡ አናሹዕ ፡ „und was die kleine Heuschrecke zurückgelassen hat“; B add. ወዘተረፈ ፡ እምአናሹዕ ፡ „und was nach der kleinen Heuschrecke zurückgeblieben ist“; C add. ወተረፈ ፡ አንበጣ ፡ „und den Überrest der großen Heuschrecke“. 6) Guerrier „Pervers“. 7) Guerrier übersetzt „Satan parlera et chantera“. Ich würde lieber ይቤ ፡ als „das ist, nämlich“ auffassen. Was ይሐሊ ፡ betrifft, welches Guerrier „et chantera“ übersetzt, so ergibt diese Auffassung hier keinen befriedigenden Sinn. Es wird wohl ursprünglich irgendein anderes Verbum gestanden haben. A und C haben hier (ወ)ይሐ ሐ ፡, ein corrumpiertes und unbekanntes Wort. Die Var. C ይሐሐ ፡ ohne ወ „und“ macht die Auffassung des ይቤ ፡ in der Bedeutung von „nämlich“ wahrscheinlicher. 8) Von አሜሃ ፡ ትከውን ፡ ሶ ርያ ፡ „Alsdann wird Syrien“ sind wir imstande, ein Stück des Textes sowohl mit der syrischen Version von Rahm. (vgl. die Einleitung) wie auch mit der noch unedierten äthiop. Übersetzung dieses syrischen Textes in dem Codex S, fol. 5r I, Z. 5 ff. zu vergleichen. Die Varianten dieser letzteren Stelle bezeichnen wir als Stuttg., die der ersteren = Rahm. Mit S werden wie früher die Varr. des ersten Guerrier'schen Textes im Stuttgarter Ms. bezeichnet. 9) Stuttg. ትጼወው ፡ (dass.).

Kinder beweinen [1]. Cilicien [2] wird ihren Hals langstrecken, bis derjenige erscheint [3], welcher sie richten wird. Stehe auf, du, die du auf dem Thron sitzest und in Herrlichkeit ruhest [4], Tochter Babylons, trinke, was man dir eingeschenkt hat [5]. Alsdann [6], o Kappadokien, Phrygien [7] und Lykaonien [8], beuget euren Rücken bis zu eurer Erde [9], denn es werden euch viele Völkermengen stampfen [10].

1) S und Stuttg. **ወታስቆቁ** ፡ (dass.). 2) Stuttg. **ቂልቅያ** ፡. Andere Varr. bei Guerrier. 3) BC haben **ታስተርኢ** ፡ „sie wird ....“ Daß diese Var. fehlerhaft ist, folgt aus dem Sinne des Satzes und wird durch die syr. Stelle bestätigt (Rahm., Test., S. 12, Z. 1 v. u.): ܥܕ ܡܛܐ ܕܡܢ ܗܘ ܕܐܬܐ ܕܕܝܢܐ „donec apparebit qui ipsam judicaturus est“. Statt **እስከ ፡ ሶበ ፡** hat S **እስከ ፡**. — 4) Statt **ተንሥኢ ፡ ..... ተዓርፊ ፡** = „Stehe auf, ... ruhest“ hat Stuttg. **ትትነሣእ ፡ እመንበረ ፡ ክብሪ ፡** = „sie wird aufstehen vom Thron ihrer Herrlichkeit, die Tochter Babylons, um ..... zu trinken usw.“ Ähnlich Rahm. ܩܡܬ ..... ܡܢܛܠܬܗ ܕܡܐܝܢ ܒܪ ܒܒܠ „surget de solio sui splendoris ut .... bibat“. So auch de Lagarde (Reliq. jur. eccl. ant. syr. 7. 21; vgl. Reliq. jur. eccl. ant. graece 83, 3 ἀναστήτω .... ἵνα πίῃ). 5) S **ስተዪ ፡**. — Stuttg. **ትስተይ ፡ ጽዋዓ ፡ ዘቱሱሕ ፡ ሊተ ፡** „um zu trinken den Becher, der mir gemischt ist“. **ሊተ ፡** wohl Schreibfehler statt **ላቲ ፡** „ihr“, wie das syr. ܕܡ ܕܡܙܓ „qui ei miscetur“ beweist. 6) Fehlt in Stuttg. 7) A hat **ፈርግያ ፡** = Fargeja, B **ፈርጊያ ፡** = Fargija. In dem syr. Text fehlt dieser Name, dafür aber finden wir bei Rahm. in der Fußnote 1 (S. 15) in vers. copto-arab. pro „Lycia“ habetur errore „Africa“. Es ist also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das arab.-kopt. „Africa“ anstatt eines ursprünglichen „Phrygia“ steht; weniger wahrscheinlich ist das Umgekehrte, da die anderen aufgezählten Orte Kleinasien angehören. Doch hat Stuttg. **ወፍርግያ ፡** „und Fregja“. 8) ABC haben etwas anders lautende Varr. für Lykaonien, keine aber von ihnen erinnert an das im syrischen Text neben Lykaonien erwähnte ܠܘܛܐ = Lycia. Stuttg. **ሊቃንያ ፡** = Likanja. 9) Statt „beuget euren Rücken bis zu eurer Erde“ hat Stuttg. **ታጕሕኵ ፡ ዘባና ፡** „wird ihren Rücken beugen“. Rahm. ܢܟܢ ܓܒܝܟ = incurvabunt dorsum. Wie in den vorhergehenden Sätzen haben unsere Hdschrr. den Imper. statt des Impf. in Stuttg. und Rahm. Diese Stelle wird bei Dillm., Lex., col. 1146. citiert. Rahm. übersetzt hier das syr. Verbum, welches wie in der äthiop. Übersetzung im Singular steht, durch den Plural. Wahrscheinlich wird es auch auf alle aufgezählten Länder bezogen. 10) Anstatt des Äthiop. „denn viele Völker werden euch niedertreten“, hat das Syr. bei Rahm. (14. 2): ܡܢ ܕܒܪ ܥܡܡܐ ܣܓܝܐ ܕܐܬܝܢ ܥܠܝܟ ܘܢܕܘܫܘܢ ܒܟ = quo-

Alsdann[1] werden die Lager geöffnet werden[2], und es werden Heere[3] hinauskommen, die die ganze[4] Erde bedecken[5]. Alsdann wird man die Tempel niederreissen[6]. Armenia[7], Pontos[8] und Bithynia[9], eure Jünglinge[10] werden durch das Schwert[11] fallen, eure Söhne

niam multae turmae destruentur in corruptione iniquitatum earundem = Stuttg. እስመ ፡ ብዙኃን ፡ አሕዛብ ፡ ይማስኑ ፡ በኀጢአቶሙ ፡ = „denn viele Völker werden durch ihre Sünde zugrunde gehen". — Statt ይትከየዱከን ፡ hat S richtig ይከይዱከን ፡. —

1) Fehlt in Stuttg.; vgl. aber Rahm. ⳉⳓⲟⲙⲁ = tunc ..... 2) Stuttg. ይትፈታሕ ፡ ተኀይነ ፡ ፀር ፡ „das Lager des Feindes wird sich öffnen". Rahm. ⲣⲁⲛⲁⲧⲁⲅⲙⲁ ⲣⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ = castra barbarorum. 3) Rahm. und Lagarde haben hier ⲣⲁⲃⲃⲁⲓⲟⲛ „currus". Soll vielleicht das äthiop. ሠራዊት ፡ (Dillm. col. 242) hier gemeint sein(??). Stuttg. ወይመጽኡ ፡ (statt ወይወ" ፡?) ሐራ ፡. 4) A om. ኵሉ ፡ „ganze" in Übereinstimmung mit dem syrischen ⲣⲁⲥⲁ ⲗⲙⲁⲕⲁ = „ita ut operiantur terram", und zum Teil auch mit Stuttg. እለ ፡ ይሠጥቅዋ ፡ ለምድር ፡ „welche die Erde". 5) S እለ ፡ ይሠጥቅዋ ፡ ለምድር ፡ „welche die Erde aufgraben werden". vgl. ወእቱ ፡ ሠጠቃ ፡ ለምድር ፡ Jes. 45. 18: anders bei Rahm. und in den anderen äthiop. Mss. 6) „Alsdann wird man die Tempel niederreißen" fehlt bei Rahm. und in Stuttg. — S ይትነሰቱ ፡ „werden ..... niedergerissen werden". 7) AC haben አረሚያን ፡ Aramijan, B አረማዊያን ፡ Aramawijan, L Aramawjan. All dies heißt eigentlich „Aramäer" oder „Heiden", und wenn wir hier der äthiop. Interpunction in L folgen, so müssen wir übersetzen: „alsdann wird man die Tempel der Heiden niederreißen. Pontos und Bithynien, ..." Im Syr. ist überhaupt vom Niederreißen der Tempel nicht die Rede. Die Landesnamen sind hier folgende: Armenien (welchem vielleicht das äthiop. Aramawjan entspricht), Pontos und Bithynien; aber in einer Hdschr. stehen sie mit der Präposition ⲃ, in einer anderen mit ⲛ. Es läßt also das Syr. Platz für zwei Auffassungen, die aber auch für das Äthiop. zu berücksichtigen sind; entweder ist zu übersetzen im Syrischen: „ita ut totius Armeniae, Ponti et Bithyniae terram operiantur" oder, wie auch Rahm. auffaßt „per totam Armeniam etc. adolescentes cadent etc." Bei Lagarde finden wir die erste Auffassung (83. 7): *ὥστε καλύψαι τὴν γῆν Ἀρμενίας πᾶσαν καὶ Πόντου καὶ Βιθυνίας* (im Gegensatz zu Rahm.). Stuttg. hat አርማንያ ፡ „..... niederreißen. Armenien, Pontos usw. ....." 8) B hat richtiger Pontōs für Pantōs der übrigen Hdschrr. 9) Stuttg. በ፟ታንያ ፡. 10) Wie in den früheren analogen Stellen hat auch hier das Syrische einfach ⲣⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥ „adolescentes". Die andere syr. Var. ⲣⲁⲃⲃⲁⲓⲁ *rāḥsoi* (bei Lagarde) wird durch das Äthiop. wenigstens nicht bestätigt. Stuttg. ወሬዙቶሙ ፡ „ihre Jünglinge". 11) In LB ውስተ ፡ እደ ፡

und Töchter in die Gefangenschaft gehen[1]. Des Pontos Mauern werden weinen, die Flüsse Lykaoniens werden mit Blut gemischt[2].

መጥባሕት፡ „durch die Hand des Schwertes". In AC fehlt dieses እደ፡ „die Hand" wie im Syr. ܒܣܝܦܐ ܕܢܦܠܘ „cadent gladio" und teilweise in Stuttg. በሙ፡ በመጥባሕት፡ entweder „durch sie (pl.), die Schwerter" oder, da መጥባሕት፡ Sing. ist und በሙ፡ daher nicht correct, wahrscheinlich dittographischer Schreibfehler für በመ ጥባሕት፡ „durch das Schwert" wie im Syrischen (በሙ፡ = Wiederholung des በመ፡ in Anlaut des በመጥ፡). 1) In C fehlt ውሉደ፡ክሙ፡ „eure Söhne". Obwohl wir bei Rahm. und Lagarde diese Worte wiederfinden (Rahm. 14. 5: ܒܢܝܟܘܢ ܘܒܢܬܟܘܢ ܢܦܠܘ ܒܫܒܝܐ „filii et filiae erunt captivi"), dennoch ergibt die Lesart C einen besseren Zusammenhang mit dem vorhergehenden: „eure Jünglinge werden durch das Schwert fallen, und eure Tochter in Gefangenschaft gehen". C hat somit hier vielleicht doch Ursprüngliches bewahrt. — Stuttg. ውሉዶሙ፡ ወአዋልዲሆሙ፡ ይጼወዉ፡ „ihre Söhne und ihre Töchter werden gefangen werden". 2) Der Satz „des Pontos Mauern werden weinen" fehlt im Syrischen. A hat ወዘጰንጦስ፡ etc. „des Pantos etc.": B ወበዝንጦ ዮስ፡ „und (des) Bazentijos etc.": C ወዘባንጥዮስ፡ ይበክዩ፡ አፍላ ጋቲሃ፡ „und des Bantejos' Flüsse werden weinen". Mit Ausnahme also von C verbinden alle Hdschrr. „die Flüsse" mit Lykaonien und lassen die Mauern des Pontos (oder eines ähnlich benannten Landes) weinen. Aber auch C kann Recht haben, denn im Syrischen ist von den Flüssen Lykaoniens keine Rede. Das Syrische hat (14. 6) ܒܢܝ ܠܘܩܐܘܢܝܐ ܕܡܬܨܒܥܝܢ ܒܕܡܐ, welches Rahm. aus dem vorhergehenden ergänzt: „filii et filiae Lycaoniae sanguine miscentur". Lagarde hat (83. 9) ὅτι οἱ Λυκαόνιοι αἵματι χειραθήσονται. Dem Sinne nach scheint sowohl das Syrische bei Rahm. wie das Griechische bei Lagarde und die C-Variante im Äthiop. unrichtig zu sein. Am klarsten ist A: „es triefen die Mauern von Pontos(?) Thränen, und die Flüsse von Lykaonien werden mit Blut gemischt". Demnach wäre im Syr., wenn nicht der ganze Satz von den weinenden Mauern des Pontos, so doch wenigstens ein *ܒܟܝܬ vor ܕܡܐ zu ergänzen. In Stuttg. fehlt der Satz von den weinenden Mauern des Pontos. Weiter hat Stuttg. ውኂዛተ፡ ለ፟ቃንያ፡ በደም፡ ይቶሳሕ፡ „Die Flüsse Lukaniens (oder Lykaoniens? — Likanja) werden mit Blut gemischt werden". S hat für Pontos ein ወበዝንቲዮሳ፡ „und Bazentijosa". — Die Var. von Stuttg. bestätigt die von uns verlangte Ergänzung in Rahm. und beweist, daß Rahm.'s Ergänzung „filii et filiae Lycaoniae" viell. unrichtig ist. Mit Rücksicht auf die Var. in S (mit ቲ፡ statt dem ጥ ጠ፡ u. dgl. der anderen Hdschrr.) wäre vielleicht die Vermutung nicht allzu gewagt, daß es sich hier gar nicht um Pontos handelt, sondern ወበዝንቲዮስ፡ und die anderen

Stolzes[1] Pisidien[2], welches auf seinen Reichtum vertraut[3], du wirst zur Erde getreten[4], deiner Taten wegen[5], deshalb[6] werde ich dir Herrscher zum Verderben entstehen lassen; sie werden dein Blut vergießen (vermischen), und es wird auch deine Seele mit denjenigen sein, die in die Hölle[7] hinabsteigen. Pamphylien[8] und das ganze Küstenland, umgürte deine Lenden mit Erz und Eisen, verberge die Fremden und mache die Schiffe[9] zur Flucht[10] bereit; denjenigen aber[11], die in dir zurückbleiben, wird das Meer zur Grabstätte werden. In Phönizien wird

Ungebilde dieser Var. einfach aus **ወበዝንቱ ፡** „und dadurch, deshalb" corrumpiert sind; also: „eure Söhne .... werden gefangen werden, und deshalb werden ihre Mauern (Bäche) weinen, und die Flüsse Lykaoniens etc. ...." — Für Lykaonien oder Lukanien hat S **ሉቅንያ ፡** „Lūkenjā".

1) Statt **ዝሀርት ፡** „stolzes", welches bei Rahm. fehlt, hat Stuttg. ein **ዕንት ፡**, wahrsch. Dittographie (des darauffolgenden **እንተ ፡**). 2) Für Pisendja des L haben AC und Stuttg. correcter Pisedja, B Pise)-dija. 3) Stuttg. **እንተ ፡ ተወከለት ፡ በብዕላ ፡**. — Statt des ܚܝܠܗ bei Rahm. wird doch wohl in der Hdschr. ursprünglich ܟܢܝܫܗ = „ihr Reichtum" gestanden haben. 4) Wiederum hat hier, wie schon einige Mal oben, das Syrische die 3. Pers. für die 2. Pers. des Äthiop., also ܬܬܒܥܛ ܪܥܝܐ = solo aequabitur (Rahm.). und Lagarde *καταβληθήσεται ἐπὶ τῇ γῇ*. Auch sehen wir hier aus dem **እንተ ፡ ትትዊከል ፡ በብዕላ ፡** „welche auf ihren Reichtum vertraut", daß der ganze Satz ursprünglich in der 3. Pers. f. construiert war, in Übereinstimmung mit dem Syrischen. So auch S **ትትከየድ ፡** 3. Pers. sing. fem. Die Bedeutung von **ትትከየዲ ፡** „du wirst getreten werden" ist etwas verschieden vom Syrischen (solo aequabitur). — Stuttg. = **ዲበ ፡ ምድር ፡ ትትነጸሕ ፡** „humi prosternetur". 5) B hat **በእንተ ፡ እከየ ፡ ምግባርክ ፡** „der Boshaftigkeit deines Handelns wegen". Im Syr. und in Stuttg. fehlt dieser ganze Satzteil. S **ምግባራ ፡** „ihrer Taten" (fem. sing.). 6) Von hier bis zu der Phönizien betreffenden Stelle fehlt der Text im Syrischen und in Stuttg., und es scheint die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen zu sein, daß das Äthiopische eine Stelle hier erhalten hat, die auch im Syr. und in Stuttg. vorhanden gewesen sein könnte. 7) S **ደይን ፡** statt **ገሃነም ፡** 8) LA Pifelja. BC Panfelja. S **ጵንፍልያ ፡**. 9) S **አሕማረክ ፡** „deine Schiffe". 10) S hat hier **ለጐይዩ ፡**, entweder Schreibfehler für **ለጐይይ ፡** oder, was wenig wahrscheinlich ist, Reminiscenz eines ursprünglichen **ወጐየዩ ፡** oder **ወጐይዩ ፡** „und fliehe (fem. sing.) ...." 11) S **እለ ፡** „diejenigen aber ..... wird ihnen das Meer usw. ....."

das Schwert kommen[1], denn sie[2] ist die Brut des Verderbens. Judaea, lege Trauer(-gewänder) an[3]. hebe[4] deine Mauern auf, öffne deine Tore, erweitere dein Gehege[5], schmücke dich mit dem Schmuck deiner Kindheit, putze dich für deine Geliebten[6], mache deinen Thron für deinen König bereit und halte dich bereit zum Tage des[7] Verderbens[8]. Es kommt dein Jammer.

Cap. 6. Darauf[9] sprach er vom Verführer folgendes: Er,

5 vgl. 1. Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2. Joh. 7.

1) Stuttg. ፈንቂን ፡ መጥባሕት ፡ ይበውአ ፡ „Phönizien (buchstäblich: Finqin), das Schwert wird sie erreichen". Die Lesart der and. äthiop. Mss. entspricht genauer dem ኀፀፆ bei Rahm. 2) Stuttg. እሙንቱ፡ „sie" (pl. m.) in Übereinst. mit Rahm. ፡ዕጡቅኒ „sunt". 3) Stuttg. ምድረ ፡ ይሁዳ ፡ ትለብሳ ፡ ላሀ ፡ (oder viell. ላሀ ፡) „die Erde Jehuda wird Trauer anlegen (oder viell. die Erde J., Trauer wird sie umhüllen?). 4) Von hier bis zu den Worten „für deinen König bereit" fehlt der Absatz in Stuttg. und bei Rahm. 5) S ወአርኅቢ ፡ አዕፃደኪ ፡ ወአርኅዊ ፡ አናቅጸኪ ፡ „erweitere dein Gehege, öffne deine Tore". 6) S ለናቁርኪ ፡ „für deinen Geliebten". 7) Rahm. ፡ዕለተ — propter suam contaminationem. Stuttg. በእንተ ፡ ርኩሳ ፡ — Hier hat S vor dem folgenden Absatz noch einmal die Überschrift (mit roter Tinte): ኪዳን ፡ ዘእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ = „Das Testament unseres Herrn und unseres Erlösers Jesu Christi". 8) BS ሙስናኪ ፡ „deines Verderbens" im Gegensatz zum Syr. ܠܫܘܚܐ ܠܫܘܚܝ „ad diem perditionis". Die Stelle ist im Syr. augenscheinlich verkürzt. 9) Diese ganze corrumpierte Stelle finden wir im Syrischen (Rahm. 14, 9) in kurzer oder gekürzter Fassung: ܐܒܕܬܐ ܕܫܘܝܬ. ܩܕܡ ܕܬܐܬܐ ܕܐܒܕܢܐ ܕܐܬܟܢܫ ܒܗ ܠܐܒܕܬܐ ܕܐܬܝܐ ܫܪ. ܒܗ = tunc abominatio desolationis congregabitur. Oriens expugnabitur ab illo (i. a. ab Antichristo); expugnabunturque ab eodem viae. Lagarde notiert noch die hinzugefügte Var. ፡ኀፈሐ „es wird bekannt werden" (die „abominatio desolationis"). Die äthiop. Stelle ist corrumpiert, und unsere Übersetzung weicht von der Guerrierschen ab, obgleich wahrscheinlich beide schlecht und unvollständig sind. Guerrier übersetzt ክርስቶስ ፡ „l'Antéchrist". Das mag wohl dem Sinne nach passend sein. B und C lauten anders, aber auch nicht viel deutlicher. C hat: ወእምዝ ፡ ዓዲ ፡ ይነግር ፡ በእንተ ፡ (diese vier Worte fehlen in A) መስሐቲ ፡ ክመ ፡ ገ (A ክመዘ) ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ ፡ በዘኖለቆ ፡ (A ዘኖለቄ ፡) በሕማማቲሁ ፡ (A ሕማ ፡) ወዘክመ ፡ ያርኢ ፡ ዓዲ ፡ ባዕዱሂ ፡ (A ባዕዳንሂ ፡) ሕማመ ፡ እስመ ፡ (A እስከ ፡) መጽአቱ ፡ (A ምጽአቱ ፡) እስመ ፡ (A om.) ርኩስ ፡ (A ወርኢኩ ፡) ሙስና ፡ አልዐቀ ፡ ወድኅ ፡

der Christus, welcher uns seine Leiden angerechnet hat, und wie er noch andere Schmerzen zeigen wird. Denn zum Verderben ist seine Ankunft (bestimmt), und der Unreine ist herangekommen und ist da, und die Wege stehen ihm offen. Ein Feuerschwert[1] ist in seiner Hand, sein Zorn und Grimm (sind) Feuer[2]. Dies ist der Schild[3] des Gerichtes.

(— አ ፡) ወይትረኃው ፡ ሎቱ ፡ ጽባሕ ፡ ወያስተዲሎ ፡ (A — ዲሎ ፡) ሎቱ ፡ ፍኖቶ ፡ (A — ተ ፡) B hat: ወእምዝየኬ ፡ ይትነገር ፡ እንተ ፡ መስሐቲ ፡ ¤ ═══ ¤ ይመጽእ ፡ ከመዘ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘ·ኀልቈነ ፡ በሕማማቲሁ ¤ ወዘከመ ፡ ያርኢ ፡ ዓዲ ፡ ባዕደ·ሂ ፡ ሕማማት ፡ እስከ ፡ ለመ·ስና ፡ ምጽአቱ ፡ ወርኩስ ፡ አልጸቀ ፡ ወድኡ ፡ ወይትረኃው ፡ ሎቱ ፡ ፍኖቱ ፡ Die Varr. ABC enthalten manche richtigeren oder auch wertvollen Lesarten. Für L ወወጽአ ፡ „und er ist ausgegangen, er ist da" haben ABC das sicherlich richtigere ወድኡ ፡ (ወድዓ ፡), welches, mit አልጸቀ ፡ verbunden, heißen würde „er ist schon da". Dann ist hervorzuheben A እስከ ፡ ምጽአቱ ፡ (ohne ለመ·ስና ፡), also: „und wie er noch andere Leiden zeigen wird bis zu seiner Ankunft". Ferner hat C die wertvolle Var. ወይትረ ኃው ፡ ሎቱ ፡ ጽባሕ ፡ „und es wird ihm der Osten geöffnet werden", die wir in allen anderen Hdschrr. vermissen, im Syrischen aber wiederfinden, und die somit sehr wahrscheinlich in den äthiop. Urtext gehört. Hervorzuheben ist endlich Var. A ወርኢኩ ፡ መ·ስና ፡ አልጸቀ ፡ etc. „und ich sah das Verderben bereits herannahen" für ወር ኩስ ፡ መ·ስና ፡ etc. „und das unreine Verderben (od. „der Schmutz des Verderbens") ist schon nahe". S hat folgende Varr.: እምዝየኬ ፡ ይትነገር ፡ „von hier an wird gesprochen", ähnlich wie in B und Rahm. — BS add. ይመጽእ ፡ „wird kommen". — S ያርኢ ፡ ባዕደ·ሂ ፡ ሕማመ ፡, ohne „noch" und እስመ ፡ ቅርበ ፡ ምጽአቱ ፡ እስመ ፡ ርኩስ ፡ መ·ስ ና ፡ አልጸቀ ፡ ወድዓ ፡ ወይትረኃው ፡ ሎቱ ፡ ጽባሕ ፡ ወያስተዲሎ ፡ ሎቱ ፡ ፍኖተ ፡ „denn seine Ankunft ist nahe, das unreine Verderben (od. „der Schmutz des Verderbens") ist schon nahe, der Osten wird von ihm geöffnet, und er bahnt sich den Weg", in teilweiser Übereinst. mit ABC. Stuttg.: አሜሃ ፡ ኃሣረ ፡ መ·ስና ፡ ይትጋባእ ፡ ጽባሕ ፡ ¤ ይትረኃው ፡ ¤ ሎቱ ፡ ¤ ወፍናዋት ፡ ይትረኃው ፡ „alsdann wird sich Unheil und Verderben anhaufen, der Osten wird vor ihm geöffnet werden, und die Wege werden sich vor ihm öffnen".

1) Syr. (Rahm. u. Lagarde) ܪܘܡܦܐ ܕܢܘܪܐ „gladius et flamma". Genauer zum Äth. paßt die Conjectur von Lagarde (Reliquiae, graece, 83, Fußnote zu Z. 14) חרבא דשלהביתא nach Genes. 3, 24 *μάχαιρα φλογίνη*. 2) Anders im Syr. ܪܓܙܐ ܕܒܥܬܐ ܕܢܘܪܐ ardebitque furore et ira ignis. Stuttg. መዓት ፡ ወመቅሠፍት ፡ እሳት ፡ „Zorn und Strafe, Feuer". 3) C ወልደ ፡ „dies ist der Sohn des Gerichtes" im Gegensatz zum Syr. ܕܝܢܐ ܪܒܐ ܕܝܢ

zum Verderben geboren[1], der Einrichter[2], der Blutvergießer[3]. Denn seine Kraft ist Irrtum[4], seine Hand zur Verführung, seine[5] Rechte ist Leiden[6], seine Linke Finsternis[7].

Und dies sind seine Kennzeichen[8]: sein Haupt ist wie eine Feuerflamme, sein rechtes[10] Auge ist mit Blut gemischt[9], sein linkes (Auge) ist tot[11]. Seine beiden Augäpfel sind weiß zwischen

4f. Über die Schilderung des Antichrist vgl. Apoc. d. Elias (ed. Steindorff S. 91; Apoc. d. Esra (ed. Tischend. Apocal. apocr. S. 28); Apoc. d. Joh. (ed. Tischend. l. c. S. 74).

ዝመዕሌረ = haec est armatura judicii. ወልደ፡ Ist wahrsch. aus dem fast gleichlaut. ወልዕ፡ irrtümlich entstellt worden: das Umgekehrte könnte im Syr. wohl nicht stattgefunden haben. S ትውልደ፡ ዙነኔ፡ „das Geschlecht der Strafe". Stuttg. ወልዕ፡ etc. „der Schuld usw....."

1) So auch Guerrier. Mit Rücksicht aber auf Rahm. (14,11) ዘመጽኡ ሥዩመ ፡ ምድር = „destructionis filiorum terrae" wäre es besser viell. zu lesen ሙስና፡ ዘተወልደ፡ und zu übersetzen: „das Verderben desjenigen, welches geboren ward". Stuttg. ዘክነ፡ ለሙስና፡ ፍጥረት፡ „welche zum Verderben der Schöpfung war". 2) Irgendwie entstelltes und unverständliches Wort. AC haben dafür ፀራዊ፡ „der Feind". S ሠራዊ፡ „der Auswurzler"? Stuttg. hat ganz Anderes, aber an S erinnert ይሜሩ፡ = „er wird auswurzeln (die Gläubigen)". 3) Im Syr. ሥውዕ = via effussionis. Wenig wahrscheinlich ist es, daß hier ein nirgends belegtes Substantiv *ክዓዊ፡ für *ክዓዊ፡ (ክ = ክ vor Guttural) = „Blutvergießung" vorlage. Stuttg. ፍኖተ፡ ጌጋይ፡ „Weg des Irrtums". 4) Stuttg. ኃይሉሂ፡ ለጽርፈት፡ „seine Kraft ist zur Lästerung". 5) Stuttg. እደዊሁ፡ ለአስሕቶ፡ „seine Hände — zur Verführung" mit einem sehr lautähnlichen Verbum. 6) S ወየማኑ፡ = Stuttg. የማኑ፡ ለገዓር፡ „seine Rechte — zum Seufzen?" 7) Fehlt in Stuttg. — Hier hat Stuttg. die Überschrift: በእንተ፡ ትእምርተ፡ ሐሳዊ፡ መሲሕ፡ „Von den Zeichen des falschen Messias". Bei Rahm. ist die Überschrift etwas ausführlicher. 8) Stuttg. ዝውእቱ፡ etc. „dies usw....." Bei Rahm. wie in L: ሲመዐ. 9) S የማናዊ፡. — 10) Stuttg. በደም፡ ቱሱሕ፡ 11) Das Syr. hat hier ሥዕጋ „blau". Soll das äthiop. „tot" für blau stehen im Sinne von „matt" oder ist vielleicht ምዉት፡ verschrieben für *ምዉቅ፡ „ardens"? Das lateinische Fragment in James Apocrypha Anecdota, S. 153, hat „glaucus" mit Var. „gaudens". Stuttg. ፀጋማይ፡ ዓይኑ፡ ፍሱዕ፡ = „sein linkes Auge ....." Bedeutung von ፍሱዕ፡ unbekannt. Dillmann (Lexicon Aethiop., col. 1357) citiert diese Stelle des S-Codex und weiß über ፍሱዕ፡ nur die Vermutung „protuberans" auszusprechen (arab. أَفْسَأ).

seinen Augenlidern[1]. Seine untere Lippe ist größer[2]. Seine Füße sind breit[3], und die Finger (und) die Leistenbänder seines Fußes[4] sind platt gedrückt. Das ist die Sichel des Verderbens. Seine Zeit ist gekommen[5], seine Ernte ist nah, und er wird diejenigen zur Strafe abschneiden, die es geziemt[6]. Und vielen wird er sich selbst als Christus vorstellen[7] und wird sich und sein Tun[8] loben und das Trachten seines Herzens bestätigen.

4 Vgl. Marc. 4, 29. 6 vgl. Matth. 24, 5; Marc. 13, 21; Apoc. d. Elias (ed. Steindorff S. 87).

1) Anders der syr. Text bei Rahm. ܪܗܛܐ ܡܚܝܪ ܘܠ ܒܪܝܪ ܡܝܐ ,ܡܥܝܢ duas habens pupillas. Eius palpebrae sunt albae. Dasselbe hat der lat. Text bei James (vgl. vorherg. Fußnote): et duos pupulos habens: supercilia vero alba. Stuttg. ብንተ፡ ዓይኑ፡ ፪ቀራንብቲሁ፡ ፀዓዳ፡ wie im Syr. — S ፪ሆን፡ ብንተ፡ ዓይኑ፡ ፀዓዳ፡ በውስተ፡ ቀራንብቲሁ፡ — L hat statt በውስተ፡ „zwischen“ nochmals ወብንተ፡ „und der (Aug)apfel“; wohl Dittographie. 2) S ታሕታይ፡ — Stuttg. ከንፈሩ፡ ታሕታይ፡ — Hier hat Stuttg. noch መገራዕቱ፡ የማናይ፡ ቀጠን፡ = Rahm. ܪܓܠܗ ܪܓܠܐ ܡܢ ܡܥܩܠܐ. Das äthiop. መገራዕቱ፡ (brachium) widerspricht dem Syrischen (femur). 3) S ጸናሐት፡ pl. 4) ዘእግሩ፡ „seines Fußes“ fehlt in A. Die andern Texte lauten anders. Rahm. hat: ܪܓܠܗ ܪܒܝܥܝ ܪܗܛ ,ܘ ܡܥܛܝ major digitus ejus contusus et oblongus. James hat (s. o.): fractus erit maior digitus eius. Das äthiop. ጽንጽዋት፡ heißt sowohl „fractus“ als auch „contusus“. Stuttg. መንኰብያቲሁ፡ ጽንጽዋት፡ „seine Leistenbänder sind platt gedrückt“. In S ist, wie in Stuttg. nicht die Rede von dem Finger: ወመንኰብያት፡ ዘእግሩ፡ etc. „. . . . . sind breit, und die Leistenbänder seines Fußes platt gedrückt“. 5) Stuttg. በእንተ፡ ዝንቱ፡ አይዳዕኩከሙ፡ ውሉያ፡ ብርሃን፡ ከመ፡ በጽሐ፡ ጊዜሁ፡ ፱ „deshalb habe ich euch verkündet, Kinder des Lichtes, daß seine Zeit gekommen ist“. 6) Stuttg. ወቆሙ፡ ለማዕረር፡ ከመ፡ ይትዓፀዱ፡ ፱ እለ፡ መፍትው፡ ለዝኒኔ፡ „und es stehen zur Ernte bereit, damit sie geschnitten werden, die zum Gericht gehören“. 7) Anders zwar bei Rahm. (16. 2) ܐܬܐ ܪܒܝ ܪܓܠܐ ܥܡ ܪܒܝܐ = erga multos judex se exhibebit benignum. Aber mit dem Äthiop. stimmt vollkommen überein das lat. Fragment bei James (s. o.), welches im übrigen überall mit dem Syrischen Hand in Hand geht: „et multis quasi christus adstabit“, wenn die Hdschr. hier richtig ist. Stuttg. ወለብዙኃን፡ ከመ፡ ኄር፡ ይትቃወም፡ ለሙ፡ „und vielen wird er sich als vortrefflich gegenüberstellen(?)“. 8) Rahm. hat hier ܥܒܕܝܗܘܢ „ipsorum opera“. Dem entspricht vielleicht die Var. A, in welcher

Cap. 7. Alsdann wird Gott denjenigen erscheinen[1], die auf ihn vertraut haben. Und wenn er kommt, werden sich große Wunderzeichen zeigen, damit nur[2] meine Geliebten[3] wissen, die den Geboten meines Vaters folgen, welche das Gold und Silber verschmähen[4], und die Erwerbungen dieser Welt und das Wohl dieser Erde[5]. Diese werde ich (selbst) an jenem Tage empfangen, und es wird ihr Gesicht siebenfach mehr leuchten als die Sonne. Ihnen werde ich Gott[6] werden, und sie werden mir mein Volk werden. Ihnen werde ich ein Vater werden, sie aber mir Söhne und Töchter[7] sein. Ihnen werde ich zum Altar werden, sie aber werden mir ein Tempel sein, und ich werde mitteilen den Willen[8] meines Vaters und das Gericht dieser Welt. Sie werde ich mit[9] meinen Engeln anreihen, und sie werden sich zehntausende von Jahren unendlich freuen, denn sie haben sich unter denen eingefunden, welche meinen Namen mehr lieb haben als sich selbst. Denn sie haben mit der verführerischen Welt gelitten und haben jede Ruhe des Daseins gehaßt.

Cap. 8. Viele aber, welche das Gebot Gottes hassen und verschmähen, die Gerechten verfolgen, sodaß die letzteren von denjenigen, die diese Welt lieben, Leiden ertragen, — diese wird

7 Siebenfach vgl. von Christus s. o. S. 56, 7. 8 vgl. Lev. 26, 12; Exod. 29, 45; Jerem. 31, 1; 2. Kor. 6, 16. 9 vgl. 2. Kor. 6, 18; 2. Sam. 7, 14; Hebr. 1, 5; Apoc. 21, 7. 11 vgl. 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16. 12 vgl. Matth. 7, 21; 12, 50. 17 vgl. Apoc. 20, 6. 20 vgl. 1. Joh. 2, 15.

ርእሶ ፡ fehlt, so daß wir haben: „und er wird loben seine (ihre) Taten“, (er wird ihnen ihre Taten anrechnen“ wie im Syr. „imputabit ipsis ipsorum opera“. Es ist vielleicht *ምግባሮሙ ፡ statt ምግባሮ ፡ zu lesen (wie in Stuttg.). Dem Syr. ܘܢܩܝܡ entspricht im nächsten Satz ወያቀውም ፡ und in Stuttg. ይትቃወም ፡. — Stuttg. ወይትዌደስ ፡ ምግባራቲሆሙ ፡. — S ወልቡና ፡ „und er wird das Trachten und den Verstand bestätigen“.

1) A om. ወእምዝ ፡ ያስተርእዮሙ ፡ „und alsdann wird erscheinen“. 2) S ባሕቲቶሙ ፡. 3) C ፍቁራኒሁ ፡ „seine Geliebten“ und ለአቡሁ ፡ „seines Vaters“. 4) ABC ይጸልኡ ፡ ወርቀ ፡ ወብሩረ ፡ ወጥሪቶ ፡ „welche hassen das Gold und das Silber und die Erwerbungen etc.“ — S add. ይጸልዑ ፡ „welche hassen“. 5) B ለዘ ፡ ዓለም ፡ „dieser Welt“. 6) C አበ ፡ „Vater“. Wahrscheinlich bloß verschleppt aus dem folgenden Satz. — S mit Umstellung እከውኖሙ ፡ እነ ፡. 7) B ውሉድየ ፡ ወአዋልድየ ፡ „meine Söhne und meine Töchter“. 8) S besser ፈቃዶ ፡ 9) ABC om. ምስለ ፡ „mit“; also „ich werde sie zu meinen Engeln machen“ (?).

man der Strafe der Feuerflamme übergeben, und sie wird die Lust ihres Herzens verzehren[1]. Es werden viele sein, die Schlacht- und Giessopfer[2] von Tieren als mein Verlangen darstellen und in meinem Namen Blut gießen[3] werden als Opfer, welches sie ihrer Sünden wegen darbieten; so handelnd[4], werden sie mich zum Götzen machen[5]. Durch die Propheten[6] habe ich doch ihren Vätern gesagt, daß sie weder Aas essen noch Leichenblut trinken. Sie aber, weil sie fleischlich sind, denken sie von mir fleischliche Dinge[7].

Cap. 9. Es wird aber eine Strafe kommen[8] über die Bischöfe und Pastophoren[9], weil sie mein Volk[10] verführten um der Lust ihres eigenen Vergnügens[11] willen. Durch den Propheten[12] Jesaias habe ich zu ihnen gesprochen und gesagt: »Ich habe Weinen und Jammern und Sackumgürten[13] empfohlen[14]; sie aber haben ein Freudenfest gemacht, indem sie Rinder schlachteten und Schafe, und[15] sprachen: laßt[16] uns trinken und essen, denn morgen sterben wir. Dies[17] war aber den Ohren Gottes[18], des Herrschers des Weltalls, offenbar. Ihre Sünde wird ihnen nicht erlassen werden[19], bis sie sterben«. Denn »das

---

7 vgl. Levit. 17, 14; Gen. 9, 4. 13 Jes. 22, 12ff. 19 Ps. 50. 19.

1) S **ወይውዲ ፡** „und es wird die Lust ..... entbrennen". 2) Für **ሞዓሕት ፡** „Gießopfer" hat C **ወመጻሕፍት ፡** „und Schriften". 3) S **ወይክው ፡** „er gießt" oder wahrscheinlicher Plur. statt **ወይክዕዉ ፡**. 4) S **በገቢረ ፡ ዝንቱ ፡**. 5) ABC **ረሰዩኒ ፡** „haben sie mich gemacht". 6) B **ወበነቢያቲየኒ ፡** „und durch meine Propheten". S **ወበነቢያት ፡** „und durch die Propheten". 7) ABC lassen hier correcterweise das erste **እስመ ፡** aus. Die Übersetzung weicht von Guerrier ab, welcher **ዘሥጋ ፡ ይኔልዩ ፡ በእንቲአየ ፡** frei übersetzt „ils me considèrent comme un être charnel. — S om. **እስመ ፡ እለ ፡** und **በእንቲአየ ፡**; also: „sie aber sind Fleisch. (deshalb) denken sie Fleischliches". 8) A **ኵነኔየ ፡** „meine Strafe". S **ትመጽእ ፡ ባሕቲታ ፡**. — 9) S **በኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ወበጳጳፍራስት ፡** 10) S **ለሕዝብ ፡** „das Volk". 11) S **ሐዋዘ ፡** Vgl. Dillm. Lex. **ሐዋዝ ፡ = ሐውዝ ፡** 12) A om. **ነቢይ ፡** „den Propheten". 13) S **ወቅኑታት ፡**, A **ወቅኑታት ፡**, C **ወቅንተተ ፡**. Die Varr. S und A scheinen Schreibfehler zu sein. Die Stelle in Jes. 15, 3 lautet **ቅንቱ ፡** (Var. **ቅነቱ ፡**) **ሠቀ ፡**. 14) B **ወእዘዝክዎሙ ፡** „und ich habe ihnen befohlen". 15) S **ይጠብሑ ፡** 16) A add. **ንዑ ፡** „kommt" (laßt uns etc.) 17) S **ወዝንቱ ፡ ኮነ ፡**. 18) A add. **ጸባኦት ፡** „Gottes der Heerscharen". 19) S **ወኢ ይትነደግ ፡ ሎሙ ፡ ኃጢአቶሙ ፡**. —

Opfer Gottes ist ein sanfter Geist, und Gott verschmähet nicht ein stilles und reines Herz«[1]. »Bekehret euch also alle zu mir, und ich werde mich wieder zu euch kehren, spricht Gott, der Herrscher des Weltalls«. Seid nicht wie eure Väter, zu denen die Propheten gesprochen haben, die[2] in der Wüste[3] Manna aßen und wußten nicht, und nicht war ihnen offenbart die Gnade Gottes, — diejenigen, welche[4] Fleisch verlangten und wurden satt[5] gemäß der bösen Lust ihres Herzens. Wie (der Herr oder der Prophet) spricht[6]: »Mein Volk hat Fleisch gegessen und Wein getrunken; sie wurden dick und fett[7] und schlugen nach dem Geliebten aus«, »denn der Priester und Prophet rasten infolge des Weines. Jonadab, Rekabs Sohn, und seine Nachkommen, auf ewig sind sie gesegnet[8], denn sie tranken keinen Wein und hüteten das Gebot ihrer Väter«.

Cap. 10. Deshalb sage ich euch: Verweilet in der Furcht Gottes und[9] in der Gerechtigkeit, denn nichts habt ihr in diese Welt gebracht und ihr werdet auch nichts mitnehmen können. Nackt seid ihr in diese Welt gekommen und nackt[10] werdet ihr aus dieser Welt scheiden. Deshalb erwerbet bloß die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes[11].

---

2 Zach. 1, 3. 4. 5 vgl. Exod. 16, 35; Joh. 6, 31. 49. 58. 6 Exod. 16, 15. 7 Exod. 16, 3. 8. 11. 9 vgl. Deut. 32, 14 f. 11 vgl. Jes. 28, 7. 12 f. vgl. Jerem. 42, 6 ff. 15 vgl. 2. Kor. 7, 1. 16 vgl. 1. Tim. 6, 7. 18 vgl. Hiob 1, 21. 20 vgl. 1. Tim. 6, 11; 2. Tim. 2, 22.

1) S mit Umstellung und correct ልበ ፡ ንጹሐ ፡ ወየዋሃ ፡ „ein reines und sanftes Herz". AB የዋሕ ፡ ወሕዙን ፡ „sanftes und trauriges Herz". C „sanftes, reines und trauriges Herz". 2) S ወእሉሂ ፡. — 3) AC om. በገዳም ፡ „in der Wüste". 4) Statt እለ ፡ „diejenigen, welche" hat S አላ ፡ „sondern" (sie verlangten etc.). 5) Oder „und sättigten die böse Lust . . . ." AC ወበልዑ ፡ ወጸግቡ ፡ „und aßen und wurden satt". 6) S በከመ ፡ ይቤ ፡. — 7) S besser ወሰፍሑ ፡ „und streckten aus". 8) S ኢዮናዳብ ፡ ወውሉዱ ፡ ቡሩካን ፡ ለዓለም ፡ etc. ABCL anders. Wir übersetzen nach einem aus S und den anderen Varr. zusammengesetzten und folgendermaßen reconstruierten Satze: ኢዮናዳብ ፡ ወልደ ፡ ሬካብ ፡ ወውሉዱ ፡ ቡሩካን ፡ ለዓለም ፡ etc. 9) A ወን በሩ ፡ በጽድቅ ፡ „und lebet in Gerechtigkeit". 10) C add. ካዕበ ፡ vor ሀለወክሙ ፡ „und nackt wiederum werdet ihr etc.". 11) S ባሕ ቲታ ፡ ጽድቀ ፡ ወፍቅረ ፡ etc. „erwerbet bloß die Gerechtigkeit und Liebe Gottes".

Cap. 11. Denn sobald die Zeit zu Ende ist[1] und heranrückt, werden die Bösen sich erheben und die Gottesfürchtigen und Gerechten verfolgen. Sie werden sie (die Gerechten) in ihrer Leidenschaft schelten[2], denn ihr Geist wird geblendet sein. Es werden die Sünder mit den Gerechten streiten, sie verfolgen und hassen[3] und über sie jegliche üble Reden sprechen. Deshalb wird Gott sie in ein Feuer werfen, welches nicht erlischt, und wo der Wurm nicht einschlummert[4]. Alsdann wird jede Schöpfung zum Feuerbrand gelangen(?), denn die Sonne und der Mond werden ihr Licht nicht abgeben, die Gewässer werden versiegen, und die Flüsse werden austrocknen. Der Himmel wird zusammengerollt werden[5], und die Erde wird geschlagen werden. Und es wird Gott sich erheben, um sein Volk zu richten und einem jeden von ihnen seinem Handeln und seinen Worten gemäß, die er gesprochen hat, auf dem Wege der Gerechtigkeit zu vergelten. Und es werden die Gerechten, die den Weg der Gerechtigkeit gegangen waren, die Herrlichkeit Gottes erben. Und es wird ihnen seine Kraft gegeben werden, welche kein Auge gesehen hatte noch ein Ohr gehört. Und sie werden sich in meinem Reiche[6] freuen.

---

6 Matth. 5, 11. 7 vgl. Marc. 9, 43 u. ö. 10 vgl. Matth. 24, 29; Marc. 13, 24; Apoc. Joh. 6, 12f.; Jes. 13, 10. 11 vgl. Jes. 34, 4; Apoc. Joh. 6, 14. 14 vgl. Matth. 16, 27; Röm. 2, 6; Jud. 14. Apoc. Joh. 2, 23. 16 vgl. Matth. 12, 36. 17 vgl. Matth. 21, 32; 2. Petr. 2, 21; Prov. 8, 20. 19 vgl. 1. Kor. 2, 9.

1) A hat እምከመ ፡ አልፀቀ ፡ መዋዕል ፡ „sobald die Zeit heranrückt". C እምከመ ፡ ቀርበ ፡ ወአልፀቀ ፡ መዋዕል ፡ „sobald die Zeit naht und heranrückt". 2) S ይዘልፍዎሙ ፡ በፍትወተ ፡ ልቦሙ ፡ „sie werden sie in der Leidenschaft ihres Herzens schelten". Ähnlich ABC ይዛለፍዎሙ ፡. — 3) A hat ወይፀአልዎሙ ፡ „und sie mit Schmähnissen überhäufen" (anstatt „hassen"). Es ist nicht leicht zu bestimmen, welches von diesen beiden nur durch die Stellung der zwei letzten Radikale verschiedenen Worten das ursprünglichere ist. Dem Sinne entspricht besser Var. A „schmähen". 4) Marc. 9, 43 ኀበ ፡ ዕሤዉ ፡ ኢይነውም ፡ ወእሳቱ ፡ ኢይጠፍእ ፡ (ed. Platt). S ወኀበ ፡ ዕሤዉ ፡. 5) S ሰማያት ፡ ይጠበለሉ ፡. — 6) BS በመ ንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ „im Himmelreich".

Namen- und Wortregister.

Abendmahl s. Eucharistie
Abraham, Schoß Abr. 458. 513
Abû Ishaq (927 n. Chr.), Übersetzer eines Oktateuchs ins Arabische 159 f.
Abû-l-Barakât († 1363), Verfasser der „Lampe der Finsternis" 160
Achamoth, Mutter des gnost. Demiurgen 275; s. Sophia
Achelis, H. 242. 362. 374. 427
Adam, kein Sündenfall 329 ff. 375 — der Urmensch und wahre Prophet bei den Ebioniten 331 f. — aus der Unterwelt befreit 509. 548. 575
Agape, beim kleinasiat. Passah 305. 368. 703 — am Osterfest 703.
ἀγάπη, im Tugendkatalog 382 f.
Ägypterevangelium, nicht benutzt in der Epistola 229 ff. — Beurteilung bei Hippolyt 236
ἀλεκτοροφωνία 698 f.
Alexandrinerbrief, unechter, des Paulus 373.
Aloger, ihre Heimat Kleinasien 365. 420 — Gegner der Montanisten 420 f. 624 — verwerfen das Evang. und die Apok. des Johannes 365 — Nachrichten des Epiphanius 424 ff. — s. Cajus.
ἀνάπαυσις, die obere 278 f. 309. 316. 384. 502 — die untere 307. 316 — im Orte der Rechten 501 f.
Andreas (Apostel), Zeuge der Auferstehung Christi 221. 237. 238. 299.
Anicet, Bischof von Rom, im Passahstreit gegen Polykarp 578. 580. 588. 589. 591. 594
Ansehen der Person, in der Epist. verboten 377. 384.
Antichrist 168. 249. 355. 385
Antimontanist (Anonymus) 372
Antiochenische Schule 720 f.
Apelles (Gnostiker), über die Natur Christi 293
Aphraates, über den Descensus 569 f. — über die Leidenswoche 653. 680 — über das Passah 679 ff.
ἀποκατάστασις bei Clemens Al. 525
Apollinaris, Bischof v. Hierapolis, Buch über das Passah 623 ff., Quartodecimaner 627 f.
Apollonius, Gegner der Montanisten 709
Apologeten, über das πνεῦμα 252 — über Gott 261. 263. 267 f. — über den Logos 271 ff. 285. 288. 289. 298. 306. — über Auferstehung von den Toten 314. 346. 350. 399 — über die menschliche Freiheit 325 f. 335 — ihre Eschatologie 355. 491
Apostel, als Autoritäten 250. 254 ff. — ihre Einstimmigkeit in der Lehre 190. 255 — Weltmissionare 256 f. 485 f. 537 — ihre Pre-

digt in der Unterwelt 486 f. 532. 534. 535 ff. — mystische Gemeinschaft mit Christus 257 — Vertreter Christi in der Heidenwelt 258. 488 — ihre Wundermacht 256 f.
Apostelakten (apokryphe) 266. 383
Apostelgeschichte 246 ff. 399 f.
Apostelgräber, in Rom 439. 446
Apostelkatalog, in der Epistola 229 f. — in den ntlichen Schriften 230 — in der Apost. Kirchenordnung 230 f. 242 f.
Archelaus (Fürst), Richter Jesu 218. 242. 299. 305
Archonten des Todes 557 — in der oberen Welt 557
Archontenwelt 278. 282. 284. 295. 320. 322. 325.
Aristion, Presbyter 396. 710
Aristo von Pella 277
Ariston, angeblicher Bischof von Smyrna 710
Armut, Stellung dazu 377
Ascensio Jesaiae 203 — über die 7 Himmel 276 — über den Descensus 283 f. 506
Askese, im Popularchristentum 383
Athenagoras (Apologet), über die leibl. Auferstehung 199 — über den Logos 275 — über die Willensfreiheit 327 — über die Vergeltung 352
Audianer, ihre Passahfeier 669. 678 — keine Quartodecimaner 678
Audius, Begründer der Audianischen Sekte 677 f.
Auferstehung, des Fleisches 196. 199 f, 310 f. 314. 345 f.
Auferstehung, von den Toten 310. 455 f. — nur der Gerechten 457
Auferstehungsbericht, in der Epistola 171. 218 ff.
Auferstehungsfest s. Ostern
Auferstehungsleib 350
Autoritäten, in der Epistola 250 ff.
Axionikus (Valentinianer) 294
Bar Ṣalibi, Verfasser eines Kommentars zu den Evangelien und zur Apokalypse usw. 422. 427. 438 f. 447. 726 f.
Barbelo, in der Ogdoas 275.
Bacchylus Bischof v. Korinth, im Passahstreit 579.
Bardesanes, über das Wesen Christi 294 — seine Liedersammlung 561 — Einfluß auf die syr. Kirche 555
Barnabasbrief 182. 183. 473 — benutzt von der Apost. Kirchenordnung 243. 371 — über die leibl. Auferstehung 199 — über die Himmelfahrt Christi 301 — über den Sonntag 280 — Tugendkatalog 382 — antijudaistischer Radikalismus 393
Bartholomaus (Apostel), Redner in der KO 242 f.
Baruchapokalypse, über die 7 Himmel 276. 278 — über die Patriarchen 459
Basilidianer, über den Herabstieg Christi 283 — Taube bei der Taufe Christi 289 — Doketismus 299
Baumstark 157. 159 ff. 229 ff. 241. 362
Baur, Christ. Ferd. 577
Beliar, Teufel 499. 506. 548 — Herrscher der Unterwelt 500
Belohnung und Strafe unmittelbar nach dem Tode 478. 515
Bert 684 f.
Beschneidung, bei den Ebioniten 416 — bei den sogen. Kerinthianern 410. 729
Bick 2. 20 f. 175.
Bischofsamt, apostolisches 377 — in der syr. Didaskalie 378
Blastus, römischer Häretiker, bekämpft von Irenäus 620 f., von Hippolyt (?) 621 — Quartodecimaner 620 f.
Bonwetsch 234 f. 730

Böse, verursacht durch die Archonten 322 — gehört zur natürlichen Ausstattung 324 f. — kann nicht auf Adam zurückgeführt werden 330 — Wahlfreiheit zum Bösen 334
Bousset 261. 267. 283. 319. 453. 473. 506
Bukolos, angeblicher Vorgänger des Polykarp 709. 713. 717

Cajus (von Rom), Aloger und Gegner der Montanisten 421 f. 581 — sein Dialog gegen Proklus 420. 439 f — verwirft die joh. Schriften 422. 427 f. 438 f. — gegen ihn Hippolyt 428 f. 438 f. 446 ff. 728
Camerius, angebl. Bischof von Smyrna 710
Celsus 239. 265. 277. 450 — Gegner der leibl. Auferstehung 347 — über den Descensus 498. 544. 545
Cerinth s. Kerinth
Chiliasmus, kein gemeinkirchlicher Glaube 355. 466. 525 — des Kerinth 365. 442 — der Montanisten 365 — des Irenäus 421. 497 — des Justin 466 — des Nepos in Ägypten 365. 422
Christologie 264 ff.
Christus, der χύριος 264. 268 — Sohn Gottes 265 — θεός 266 f. — σωτήρ 304 ff. — die Tür für die Verstorbenen 475 f. 484. 542 — seine menschliche σάρξ bei Geburt und Auferstehung 209. 221 f. 297. 299 f. 314 — seine Wundertaten 216 f. — Aufenthalt und Predigt in der Scheol s. Descensus — Heimkehr zum Vater 300 f. — Richter der Lebendigen und Toten 337. 344 — Erscheinung bei der 2. Parusie 341 — seine Natur bei den Gnostikern 293 f. — s. Logos
Claudius, Kaiser 432 f.
Clemens Alex., Geheimtradition 201. 205. 371 — über den Aufstieg der Seelen 278 f. 522 — über den Logos 292 — über den Descensus 531 ff. — über das Leben nach dem Tode 522 f. — Schrift über das Passah gegen Melito 394. 579. 628 f.
Clemens Romanus, Octateuchus Clementinus 157. 160. 164
Clemensbrief, erster 199 — zweiter Cl. 199. 383
Cleobius (Gnostiker) 193. 195. 375
Corssen 414. 444. 451. 705 f. 716 f.
Cosmas, alex. Patriarch 159
Crescentius s. Tricentius

Damaskus 187. 190. 247 f. 369
Dämonen 253. 308. 322. 327. 336. 557
Daphnos, angeblicher Bischof v. Teos 709. 719
David (Prophet) 209. 210. 213. 250. 479
Demiurg, gnostischer 276. 325. 331. 332 — sein Wohnsitz 503
Descensus ad inferos 315 f. — soteriol. Wirkung nach der Epistola 481 f., nach Ignatius 474 f., nach dem Presbyter des Iren. 478 f., nach Marcion 482 f. 500, nach Irenäus 492 ff., nach Celsus 498, nach den Sibyll. 499, nach Hippolyt 507 f., nach Tertullian 518 f., nach Clemens 531 f., nach Origenes 542 f., nach der syr. Didask. 554, nach den Thomasakten 555 f., nach den Oden Salomos 561 ff., nach Aphraates 569 f., nach dem Testamentum 572, nach dem Ev. Nicodemi 573 — kein Descensus bei den Gnostikern, nur ein Herabstieg Christi zur Welt 500 f.
Diasporajudentum, Mission an das D. 184 f. — Eschatologie des

alex. D. 459 — in Kleinasien 369. 395
Diatessaron des Tatian 226. 620. 654. 680. 682
Didache 186. 243. 244. 371. 372
Didaskalie, syr. 372. 374 — Verfasser ein Heidenchrist 650 — über Gemeindeamt 378 — über Judenchristen 387. 668 — über die Hadespredigt 554 — über das Passah 649 ff. — Chronologie der Leidenswoche 651 ff. — Quelle des Epiphanius 689 ff.
Dillmann 4.
Dionysius (v. Alex.), Gegner der Chiliasten 365. 422 — über die Apok. Joh. 423. 443 — über das Osterfasten 604. 699
Dionysius (v. Korinth) 384
Dölger 275. 293
Doketismus, bei den Gnostikern 196. 209. 222. 251. 293. 295. 297. 298. 300. 313. 374. 393 — bei den Großkirchlern 367 f.
Drache, Sitz in der Unterwelt 559 — der 7köpfige Dr. 566.
Drews 578. 583. 597. 599. 607. 627. 649. 704
Dualismus, gnostischer 196. 348. 404. 406
Duchesne 578. 648. 705

Ebedjesu (Syrer) 447
Ebion, Wirksamkeit in Asien 414 f.
Ebioniten 332. 409. 413 — ihre Lehre 404 — ihre Heimat im Ostjordanland 414
Ebionitenevangelium 244
Ehrhard 362
Eleutherus, röm. Bischof 595
Eliasapokalypse 341
Empfängnis, der Maria 288. 291
Endgericht 249. 324. 384
Engel, des Todes 507
Engelmächte, rechte und linke, bei den Gnostikern 502 f.
Enthaltsamkeit 383
Ephräm Syrus 572
Epiphanius 290. 423 f. 428 f. — über die Quartodecimaner 632 ff. — über Kerinth 410 ff. 729 — Berechnung des Osterfestes 690 ff.
Erbes 706.
Eremiel, Herrscher des Hades 548
Erlösung 305. 309 — s. Soteriologie
Eschatologie, in der Epistola 196. 249. 336 ff. 374. 384
Essener 460
Eucharistie, beim Passah der Kleinasiaten 593 f. 700. 703 — in der Osternacht 703 — Einsetzung am 14. Nisan 617 f. 625 — eucharistische Feier am Passah-Donnerstag 688
Eusebius, über den Passahstreit 578 f.

Fasten, am Sonntage verboten 606. 657. 670. 683. 701 — am Sabbat in der abendl. Kirche 722 — Halb- und Vollfasten 658. 663. 665. 688 — s. Passah- u. Osterfasten
Feindesliebe, Gebot der F. 322
Feuer, ewiges, allegoristisch gedeutet von Origenes 528 f.
Fleisch, bei den Gnostikern 353 — Verurteilung beim Gericht 352 f. 515 — s. Auferstehung
Florinus, Valentinianer in Rom 621
Funk 157. 362. 585
Fürbitten, an Christus 336. 379. 381 — für die Juden am Passah 388. 660. 664 ff. 668 f.

Gabriel (Erzengel), Bote an die Maria 214 f. 288 — Begleiter des Herrn beim Herabstieg 285 — identisch mit dem Logos bei der Verkündigung 288 f. 293 — Befreier des Petrus aus dem Gefängnisse 246

Galatien, Sitz der Kerinthianer 412. der Judenchristen 416, der Novatianer 646
Galiläa. Schauplatz der Offenbarungen Jesu 172. 204. 220
Gebet s. Fürbitten
Gebote Gottes resp. Christi 308
Geheimtradition 201. 204. 205. 371
Gehenna, nach dem Endgericht Ort der Gottlosen 457. 461. 506 f.
Geist, heiliger = Paraklet 273 — identisch mit dem Logos 287. 291 f.
Gemeindeamt 378
Gemeindedisziplin 377
Gemeindeglaube 209. 261. 264. 266. 267. 272. 273. 318. 337. 462. 476. 482. 483. 498
Gemeindeliturgie 270
Gerechte (des AT.s), ihr Endschicksal 465 f. 477 — ihre Verfehlungen 479. 505. 534 — ihre Aufnahme in die Heilsgemeinde 467. 475 f. 483 — ihre Erlösung aus der Unterwelt 463. 474 f. 481. 487. 489. 494. 496 f. 499. 507. 508. 510. 515. 542 f. 564. 571 — ihr Verbleiben in der Unterwelt 490 f. 498. 511. 514. 519 — ihr Aufenthalt in der Äonenwelt nach den Gnostikern 501 f. 504 f. — Diener des Demiurgen 482. 504 — s. Propheten und Patriarchen
Gerechtigkeit Gottes 324. 326. 332. 340
Gericht 323. 324. 344. 353 f. 457. 461
Gesetz (mosaisches), sein Heilswert 306. 308 — seine Entstellung 308. 334 f.
Glaube = Halten der Gebote 308. 322 f. — Glaube an Christus 323
Glaubensbekenntnis 170. 265. 273. 296 f. 400 f.
Gnostiker (Gnostizismus), Konkurrenten der Apostel in der Epist. 195 — ihr Doketismus s. dort — Leugner der Auferstehung des Fleisches 200. 345. 347 — Trennung des Gottes des A.T.s vom Gott des N.T.s, daher Gegner des A.T.s 253. 391. 393. 466 — die Gerechten kommen nicht ins messianische Reich 466 — ihr Pessimismus 335 — kein Descensus Christi in die Unterwelt 500 f. — ihre Geheimtradition s. dort — ihre Propaganda 196 f. 284. 288 f.
Gnostiker, christliche 523
v. d. Goltz 391. 394
Gotteskindschaft 311
Gottesvorstellungen 259 ff. — πατὴρ παντοκράτωρ im Symbol 260. 400 — Weltschöpfer 261 — Einheit des Schöpfer- und Erlösergottes 263 — Gottesbegriff bei Origenes 527, bei Clemens Al. 539 f. — metaphys. Verhältnis zum Sohne 263 — identisch mit dem Lichte 261 f. — seine Herrlichkeit 312. 354
Gschwind 454 f. 464. 466. 468 f.
Guerrier 3. 6 ff. 156 ff. 164 f. 172 f.
Gwynn 422. 427 f.

Haase 229
Hades, = Stadt 551. 554. 565 — die sichtbare Welt 519, dazu Origenes 527 — s. Unterwelt
Hadesfahrt, Christi s. Descensus
Hadesfahrt, der Götter 454. 544
Haller 199
v. Harnack 182. 196. 211. 218. 222. 233. 239. 243. 244. 267. 283. 362. 399. 400. 401. 424. 438
Harris 158
Hauler 2. 362. 649
Hebdomas, bei den Gnostikern 276 f. bei Clemens Al. 278 f. 523 f.
Hebräerevangelium 413
Heidenchristen, ihre Missionierung 182. 254. 258 — Verhältnis

zum Judenchristentum 387 f. 395. 650
Heilsgut 308 ff., Aneignung desselben 319
Henoch, seine Hadesfahrt 548
Heraklit 327
Hermas 183. 213 — literarische Form 206 f. — über die christlichen Tugenden 382 f. — über den Reichtum 384 — über den Bau des Turmes 483 ff. — über den Descensus der Apostel und Lehrer 486 ff.
Hilgenfeld 405. 577. 613. 616. 620. 623. 624. 638
Himmel, die sieben H. 276 ff.
Himmelfahrt Christi, in der Pistis Sophia 284, in der Epistola 300 f.
Himmelsreise der Seele 278. 522 f. 530
Hippolyt, über die Auferstehung 199 — über Kerinth 407 f. 728 — Gegner des Cajus s. dort — über die Hadesfahrt 507 ff. — über die Auferstehungsszene 234 f. — angebl. Bischof von Bosra 727
Holl 199. 417. 426. 430. 432. 435. 438. 447. 590. 668. 691. 692. 693. 731
Hölle 506. 511. 550 f. 559. 571 — s. Gehenna
Holtzmann, H. 454
Hoennicke 394
Horner 158
Hort 241
Hyliker 325

Ignatius, Kampf gegen Doketismus 198 f. 368 — gegen Judaismus 388 f. — über die Propheten 253. 391 f. 474 — über die Apostel 255 — über Askese 383 — über den Descensus 474 ff. — seine Christologie 274. 295. 296. 303
Irenäus 199. 249. 250 ff. 306. 335. 366. 439. 450 — Auferstehungslehre 199 f. — über den Logos 286 f. — über das Gesetz 308 — über die Ökonomie der Fleischwerdung 313 — über Willensfreiheit 327 f. — über zweite Parusie 341 — Chiliasmus 355. 421 — über Kerinth 364. 403 ff. — über Judenchristen 387. 396 — über den Descensus 492 ff. — seine Zitationsweise 468 f. — seine Eschatologie 521 — sein Taufsymbol 402
Israel 183 f. 187 f. — die Heiden das wahre Israel 465 — Prärogative Israels aufgehoben 189

Jabraoth, Archont 505
Jacobus (der Gerechte), Geheimtradition an ihn 205. 239
Jaldabaoth, Demiurg 276
Jahwe, Gott der Lebendigen und Toten 456. 461 — Herrscher der Unterwelt 548
Jenseitsvorstellungen, der Juden 455 ff., der Pharisäer 460, Jesu 460 f.
Jeremiasspruch, apokrypher, über den Descensus 467 ff. 489. 497 — eine christliche Fälschung 472 f.
Jeremiel, Erzengel 548
Jerusalem, Schauplatz der Offenbarung in der Epist. 172. 221, bei den Gnostikern 204 — neues Jerusalem 188. 212. 500 — himmlisches Jerusalem 466. 554 — Zerstörung 188. 396 — Apostelkonzil nach der syr. Didask. 372
Johannes (der Täufer), seine Predigt in der Unterwelt 507. 541. 574
Johannes (Apostel), an der Spitze des Apostelkollegiums 224. 230. 363. 366 — Zeuge der leibl. Auferstehung 237. 357 — Zeuge

für die kleinasiat. Passahfeier 369 f. 396. 580
Johannes (Presbyter) 396. 727
Johannesakten, Doketismus 211. 367 — in Kleinasien entstanden 366 — großkirchlicher Charakter 280
Johannesapokalypse, Entstehungszeit 405. 432 f. 727 — s. Aloger; Cajus
ἰουδαΐζειν 388 f. 393 f.
Judas Jacobi (Apostel) 230. 242
Judas Zelotes (Apostel) 229. 230. 242
Juden, Ablehnung des Gekreuzigten 266 — Gebet der Christen für die Juden am Passah s. Fürbitten — ihr Wehklagen über Jerusalem 668
Judenchristen, Miterben des Reiches nach der Epist. 188 f. 193 f. 306. 369. 386 f. 396. 466 — ihr Haß gegen Paulus 189 f. — Judenchr. milder Observanz 194 — Verbreitung in Kleinasien 388 f. 416 f., in Syrien 369. 650 — ihre Passahfeier 609
Jungfrauen (kluge und törichte) 379. 382
Justin (Apologet) 205. 250. 253. 261. 280. 329. 398 — über Judenchristen 194. 387. 396 — über die leibl. Auferstehung 199 — über die Wahl- und Willensfreiheit des Menschen 325 f. 333 — über die Hadesfahrt 490 f. — über das christliche Passah 596. 603 — seine Christologie 265. 267. 271. 272. 296. 298 — sein Chiliasmus 355 — sein Taufsymbol 402

Kallisto, angebl. Herrin des Polykarp 719 f.
Karpokrates (Gnostiker) 403. 404. 417 f.
Kephas (Apostel) 230. 231. 234. 240. 244
Kerinth, Gnostiker und Doket in der Epistola 169. 171. 195 — Gegner der Apostel und angebl. Verfasser der Joh. Schriften nach Cajus und den Alogern s. dort — Begegnung mit Johannes 364. 407 — Wirken in Kleinasien 407. 409. 410 f. — in Ägypten ausgebildet 407. 409 — Nachrichten des Irenäus 403 ff., des Hippolyt 407 f. 728, des Ps.-Tertullian 408 f., des Theodoret 409 f., des Epiphanius 410 ff., des Philastrius 417 f. — s. Merinth
Kerygma von Christus 265. 309. 342
Kerygma Petri 167. 192. 203. 251. 307. 371. 583
Kindschaftsverhältnis 311. 320
Kirche (heilige) im Symbol 261. 381. 401 — trägt vorweltlichen Charakter nach Hermas 484 f.
Kirchenordnung (apostolische), ihr Apostelkatalog 230 f. — Benutzung der Epistola 242 f. 357 — vom Testamentum benutzt 238
— (ägyptische) 553
Koch, Hug. 578. 581. 589. 596. 599
Kreuzestod Christi, seine Realität 299. 305 — am 14. Nisan 602 f. 611. 626. 629. 632. 694 — am 15. Nisan 615. 620. 624. 680 — am 25. März 633. 638 f. — nach Epiphanius am 20. März 635. 694
κυριακή = Ogdoas, in der Epistola 275. 375, bei Theodot 275 f., bei Clemens Alex. 278 f. 523 f.
κυριακὴ ἡμέρα 280

Labriolle 438. 726. 730 f.
Lagarde 158 f.
Laodicea in Phrygien, Passahstreit 622 f. — Synode in L. über Sabbatgottesdienst 723

Laodicenerbrief, gefälschter 373
Lapsifrage 381
Lazarus, Ort des Laz. 224. 315. 316. 461. 513
Leben, ewiges 322. 354
Licht = Gott 261. 262 — Glaube an das Licht 330
Lichtreich 262 — Hinaufführung in das L. 346
Lichtwolke, bei der Himmelfahrt 302
Lietzmann 390
Lightfoot 709. 719
Lipsius 411. 417. 424. 432
Littmann 162. 168. 191. 262
Logos 225. 226. 229 — in den Propheten 208 f. 251. 273 — der Weltschöpfer 268. 270 f. 286. 324 f. — das Prinzip der Heilsoffenbarung 272 f. 327 — Verhältnis zum Vater 263. 273 f. 304 — Weisheit Gottes 285 f. — jungfräuliche Geburt 291. 293. 305 — Ursache seiner Herabkunft 307. 334 f. — seine Menschwerdung 295 f. — Abstieg zur Welt 281 f. — s. Christus
Lohngedanke 323. 352. 354. 385
Loofs 402. 453. 488

Macarius Magnes 700
Makarios (Mönch und Presbyter) 160. 162. 238
Marcianus, Bischof der Novatianer in Konstantinopel 646
Marcion (Marcioniten) 195. 406. 512 — überspannter Paulinismus 190 — antijudaistischer Radikalismus 391. 393 — Verwerfung der Gerechten und Propheten 479. 482 — Verwerfung der Auferstehung und des Gerichtes 513 — über die Hadesfahrt Christi 482. 500 — Antithesen 479
Marcosier, Benutzer des Thomasev. 227 f. — ihre Zahlenmystik 228
Maria, Myrophore und Zeuge der Auferstehung 219 f. 229. 232 f. 238 f. 358
Maria, Mutter Jesu 226
Maria Magdalena, Myrophore und Zeuge der Auferstehung 219 f. 229. 232 f. 238 f. 358 — ihre Schätzung bei den Gnostikern 239 f.
Martha, Myrophore und Zeuge der Auferstehung 219 f. 229. 232 f. 238 f. 358 — Schätzung bei den Gnostikern 240
Märtyrer, bei der 2. Parusie Christi 343. 702 — Prärogative fürs Himmelreich 378. 477. 508. 516 f. 523. 529 f. — ihre Wertschätzung 385 — jüdische Märtyrer 460
Materie, Ursache des Bösen 324
Matthäus-Ev., verstümmeltes, bei den Kerinthianern und Ebioniten 410. 413. 415
Maximilla, montan. Prophetin 431
Melito (v. Sardes) 396. 552 — Chiliast 355 — Buch über das Passah 579. 623. 624. 626. 630
Menschwerdung s. Christus resp. Logos
Merinth = Kerinth bei Epiphanius 412 ff. 731 — Doppelgänger des Ebion 414. 432
Mesopotamien 369. 370. 677. 678
Michael, Erzengel 285. 575
Modalismus 274
Montanisten 195. 370. 372. 401 — ihr Chiliasmus 355. 365. 421 — ihre Askese 383 — ihr Prophetismus 384. 420. 450 — Sammlung der prophetischen Aussprüche 440. 444 — ihr Passahfest 639 — ihre Osterfestberechnung 640 f. 715
Muratori, Kanon 255. 373. 434
Mutter (μήτηρ), gnostische 275. 276. 502. 560

Naassenerhymnus 282
Nathanael (Apostel), im Apostelkatalog der Epist. 229. 230. 240. 244 — in der apost. KO 231. 240. 242
Nepos (Bischof in Ägypten), Chiliast, bekämpft von Dionysius v. Alex. 365. 422
Nicäa, Konzil über Ostertermin 580. 646. 675
Nicodemus, Ev. des Nic. über die Hadesfahrt 573 f. — Datum des Todes Jesu 633 f.
Nicolaiten 404 f. 414
Novatianer, im Westen feiern Osterfest im Anschluß an die Kirche 645 f. — im Osten Osterfest nach den Juden 646 — Synode zu Pazos 646 — Synode zu Sangaros 646

Oden Salomos, Entstehung wahrscheinlich in Syrien 569 — großkirchlichen Ursprungs 561 — über den Descensus 561 ff.
Offenbarungshypostase 208. 252. 267. 272. 305. 307
Offenbarungsliteratur 202 f. 370 f.
Ogdoas, Ort der Mutter 503 — bei Clemens Al. 523 f.
οἰκονομία 313. 536
Origenes 177. 287. 365 — über die Auferstehung 199. 531 — über die 7 Himmel 277 — über die Empfängnis 290 — über Judenchristen 387. 622 — über die christlichen Feste 606 f. — über den Descensus 543 f. — seine Eschatologie 526 ff.
Osterfasten, verschiedene Dauer 579. 585 — sechstägiges O. in der alexandr. Kirche 604. 636. 655, in der syr. Kirche 651 — bei Epiphanius 636 — bei den Audianern 678 — Motivierung in der Didaskalie 655 ff. — als Trauer um die Juden 660. 664 ff. 668 f. — Fasten über das Leiden Christi 655. 656 — Brechen des Fastens in der Charsamstagnacht 580. 606. 698 f. — Gottesdienst und eucharistische Feier am Donnerstag 688. 697
Osterfest, stets am Sonntag 579. 585. 701 — Jahresfest der Auferstehung 579. 596. 597. 610. 611 — Berechnung ursprünglich nach den Juden 580. 672. 673 — Feier innerhalb der ἄζυμα 644. 674. 677 — Feier nach der ἰσημερία 675. 677
Ostervigilie 604. 684. 686. 705 — verbunden mit ἀγρυπνία 665 — Gottesdienst 665. 667. 686 — eucharist. Feier 700 f. — Taufe s. dort

Papias 255. 396 — sein Chiliasmus 355
Papirius, Vertreter des Quartodecimanismus 370 — angebl. Nachfolger des Polykarp 709
Paradies, Abteilung in der Unterwelt 461. 543 — im Himmel 457. 515. 527. 530. 541. 543. 575
Paraklet, im Symbol 261. 273. 401 — bei den Montanisten 420
Parusie, zweite 196. 310. 466. 495 — Zeitpunkt 337 f. 397 f.
Passah, jüdisches 579. 584. 601. 603. 670 — falsche Berechnung der Juden 612 f. 673. 675. 694 — ohne Fasten 602. 685 — Nationalfest der Erlösung 598. 603
Passah, Bedeutung des Wortes 601. 687 — Christus = πάσχα 602. 626. 628 f. — Passah = Trauerzeit 603 f. 606. 687. 689. 715 — Passah = Ostern 607 f.
Passah, christliches, bei den Kleinasiaten 601. 609 — angeblich

Fest der Einsetzung des Abendmahles 584. 597. 601. 609 — eucharistische Feier in Form einer Pannychis 593. 594. 619. 686. 698. 700 — Jahresfest des Gedächtnisses des Todes Jesu und zugleich der Erlösung 598. 600f. 603. 609. 611. 613. 616. 626. 632. 633. 700 — Entstehung reicht bis in die apostol. Zeit zurück 608 f.
Passahfasten 579. 598. 603. 636. 651
Passahgesetz 617. 621. 625. 635. 638. 658. 679
Passahmahl — Jesus am 14. Nisan das gesetzliche Passahmahl gegessen 598. 601. 618. 619. 620. 621. 624. 631. 679. 682
Patriarchen, über ihr Los in der Heilszeit nach jüdischer Vorstellung 458 f. — ihre Herausführung aus der Unterwelt s. Gerechte
Paulus, in der Epist. als Heidenapostel geweissagt 186 f. 211. 247 f. 258. 386 — über den Kreuzestod 304 — über Sündenvergebung 323 — über Adams Ungehorsam 329. 331 — über die Auferstehung 350 — über Gesetz und Evangel. 391. 394 — Identität seines Ev. mit dem der Urapostel 190 f. 255. 396 — seine Eschatologie 337. 463 — über den Descensus 464
Paulusakten, verfaßt vom kleinas. Presbyter 371 — Stellung zum Judenchristentum 193, zum Gnosticismus 195 f. — Vertreter der ἀνάστασις τῆς σαρκός 200 f. 314 — Hochschätzung der Märtyrer 343
Pentekoste, bei den Juden 338 — bei den Christen Freudenzeit 604 f. 607. 687. 689. 710. 715
Petrus, Zeuge der leibl. Auferstehung Jesu 221. 237. 299 — im Gefängnis 246. 368 — Apokalypse des P. 206. 371. 559 — Evangelium des P., doketisch gerichtet 368, dessen Judenfeindschaft 667, die Predigt Jesu in der Unterwelt 467
Petrus v. Alexandrien, Schrift über das Passah 612 — über das Stationsfasten 661
Petrusbrief, erster, über die Predigt in der Unterwelt 464. 527. 538 f.
Pharisäer, Verdreher des Gesetzes 253. 308 — über den Zwischenzustand 460
Philadelphia, judaistische Strömungen daselbst 389 f. 395
Philastrius, über Kerinth 411. 417 f. — über die Aloger 423. 448 f. — über die Quartodecimaner 634
Philippus v. Hierapolis, sein Grab 439. 446 — Quartodecimaner 370. 395. 580
Philo, über die Seele nach dem Tode 460
Pionius, Märtyrer in Smyrna 705
Pistis Sophia 183 f. 206 — Geheimoffenbarung Jesu 203. 239 — Herabstieg Christi 283 — Himmelfahrt Christi 284 — Empfängnis der Maria 289
Planetenmächte 276 f. 325
Pleroma, gnostisches 276 — Eingehen der Pneumatiker 503
Plinius 266
πνεῦμα = Christus 252. 273. 286
Pneumatiker, ihr sittliches Handeln indifferent 325 — ihre ἀνάπαυσις in der Ogdoas 276. 503
Polykarp 364. 366. 407 — über die leibl. Auferstehung 199 — verteidigt die kleinasiat. Passahfeier gegen Anicet 369 f. 578. 594 f.

Vita Polycarpi, kein Werk des Pionius, sondern Fälschung

eines Syrers aus dem 4. Jahrh. 701 ff., benutzt Eusebius 708 f., die Paulusakten(?) 712 f.
Polykrates (Bischof v. Ephesus), Vertreter des kleinasiat. Quartodecimanismus im Kampfe gegen Victor v. Rom 369. 578. 580. 582 ff.
Pontius Pilatus 218. 242. 299. 305 Acta Pilati, verlegen den Tod Jesu auf den 25. März 633 — auf diese berufen sich Quartodecimaner 633 — Entstehung im 4. Jahrh. 634
Porphyrius 450
Praxeas, Gegner der Montanisten 441
Presbyter des Irenäus 478 — über die Verfehlungen der alttest. Frommen 479 f. — über den Descensus 479 f.
Preuschen 578. 597. 599. 627
Priscilla, montanist. Prophetin 431
Proklus, Montanist 422. 439. 581 — Dialog des Cajus gegen ihn s. Cajus
Propheten des A.T.s. durch sie redet der Logos 208. 250 f. 257. 272 f. 306 f. 322. 465 — Offenbarer und Erfüller des göttl. Heilswillens 307. 388. 391 f. — ihre Errettung aus der Unterwelt 316 f. 484 — ihre Auferweckung von den Toten 474. 554. 567 — ihre Missionstätigkeit in der Unterwelt 542 — nach den Gnostikern Diener des Judengottes 482. 504, werden zu den Psychikern gerechnet 503 — ihre Seelen in der Äonenwelt 504. 505 — s. Gerechte
Psychiker, ihr sittliches Handeln indifferent 325 — ihr Aufenthalt beim Demiurgen nach dem Tode 276. 503 — bei der *συντέλεια* Aufrücken in den Ort der Sophia 504
Ptolemäus (Gnostiker), über die jüdischen Feste 583

Quadrages 687
Quartodecimaner (Kleinasiaten), feiern das Passah am 14. Nisan ohne Rücksicht auf den Wochentag 579. 582. 585. 586. 596. 633 — Beendigung des Fastens am gleichen Tage 579. 598. 603. 636. 699 — kennen kein Jahresfest der Auferstehung 617. 633. 645. 704. 715 — das Ende der quartodecimanischen Observanz unbekannt 705
Quintilla, montanist. Prophetin 431 — Doppelgängerin der Priscilla 432

Rahmani, Herausgeber des Testamentum 156 f.
Raphael, Erzengel 281. 285 — Begleiter des Henoch 548
Reich, messianisches 498 f. — tausendjähriges 249. 421. 466. 521. 525
Reichtum, Feindschaft gegen den R. 384 f.
Reitzenstein 289
Resch 221. 224. 473
Riedel 160
Ritschl 601
Rolffs 424

Sabaoth, Demiurg 276
Sabatier 241
Sabbatfasten 672. 722
Sabbatgottesdienst 721 f. — in der syr. Kirche als Gedächtnistag der Schöpfung 722 — Entstehung im 4. Jahrh. 723 — in der syr. Didaskalie unbekannt 723
σαββατίζειν 388. 394
Sabbatius, Novatianer 646 f. — seine Passahfeier 647 f.
Sadducäer, Leugner der Auferstehung 461

Sagaris (Bischof v. Laodicea), Quartodecimaner 370. 623
Salome, in der Umgebung des Auferstandenen 238 f. 358 — Sprecherin in der Pistis Sophia 240
Sarah, Myrophore(?) 180. 232
Satan, Beherrscher dieser Welt 548. 556. 573 — sein Wesen nach den ntl. Schriften 549 f. — kein Herrscher in der Unterwelt 462. 549. 571 — beim Endgericht in die Gehenna geworfen 548. 550. 576
Sartornil, Gnostiker 366
Scheol, unterhalb der Erde 455 — Versammlungsort der Toten resp. der Gerechten 455. 458. 460 — Ort der Belohnungen und Strafen 456. 461 — verschiedene Abteilungen 456. 461. 541 — keine Bekehrungsmöglichkeit 457, dagegen Origenes 540 f.
Schermann 237. 241. 243. 362 f.
Schürer 577. 598. 611. 616. 626. 637
Schwartz 237. 365. 403. 411. 417. 428. 433 f. 445 f. 452. 578. 586. 600. 615. 620. 623. 626. 639. 643. 646. 648. 652. 658. 659. 666. 669. 671. 705. 724
Sedlaček 726
Seeberg (Alfred) 363
Seele, sofortiger Aufstieg nach dem Tode 459. 463. 478. 491. 500. 513. 515. 522 f. 527. 569 — Aufstieg in verschiedenen Stufen 524 f. 529 f. — kein Descensus in die Scheol 515. 527. 530. 543. 547 — Vereinigung mit der Gottheit 525 — von den Archonten geformt 500 — Verantwortung beim Gericht 346 f. 350. 352 f. — im Kerker des Körpers 459. 524 — geht nach dem Tode in die Scheol 455 f. 462
Seelenwanderung, bei den Gnostikern 505
Seligkeit, ewige 457. 481
Sibyllinen, über die Geburt des Logos 291 — über den Descensus 498 f.
Siegel (= Taufe) 320. 485. 486
Simon (Magus), Gnostiker 169. 171. 194. 195. 364. 374 — S. = Christus 282
Sophia, Mutter des Demiurgen 275 f. 285. 331. 502 — ihr Eingehen ins Pleroma 503
Sophia, personifizierte Hypostase Gottes 285
Sophoniasapokalypse 276. 548
Soter, röm. Bischof 581. 588. 590. 591. 595
Soteriologie 304 ff.
Stationsfasten der Juden am Montag und Donnerstag 602. 607 — der Christen am Mittwoch und Freitag 597. 602. 607. 657. 659. 660, ihre Motivierung 661 f.
Steitz 577. 603. 611. 612
Strafe, ewige 354. 356 — Strafen behufs Erziehung 528. 540
Strataeas, angebl. Bischof v. Smyrna und Bruder des Timotheus 710 f.
Sündenfall s. Adam
Sündenvergebung, bei der Taufe 318. 320. 322. 323. 480. 481. 490 — S. der Gefallenen 381
Symbol s. Glaubensbekenntnis
Syrien, Zentrum der paulin. Heidenmission 187. 212. 369 — syr. Christentum 374. 560. 569 — Judenchristen in S. 369. 388. 668

Tatian (Apologet), betont die menschl. Freiheit 327 — kein Chiliast 355 — Einfluß auf die syr. Kirche 555 — s. Diatessaron
Tattam 158
Taufe, Stiftung der Taufe durch

Jesus 318 — ohne Taufe kein Eingang in das Himmelreich 318 f. 486 — Taufe der alttest. Gerechten in der Unterwelt 317. 479. 481. 485. 486. 488. 490. 505. 538 — T. in der Ostervigilie 686. 687
Tertullian, über die Einstimmigkeit der Urapostel und Paulus 190. 192 — gegen den Doketismus 199. 200 — über den dies paschae 604 f. — über solemnia paschae 703
Tessareskaidekatiten s. Quartodecimaner
Testament, A., Stellung der Epist. 208 ff. 250 ff., des Ignatius 391 f., des Marcion 482. 500
Testament, N., Stellung der Epist. 214 ff.
Testament der XII Patriarchen 276. 472. 499
Testamentum Domini nostri, 1. u. 2. Buch des Clementin. Oktateuchs 157 — handschriftl. Überlieferung 157 — in Syrien entstanden 158 — von den kopt. Monophysiten übernommen 158 f. und ins Arabische übersetzt 159 f. Äthiopische Rezension 160 ff. — Benutzung der Epistola 357 f. 361. 372 — über die Hadesfahrt 572 — unterscheidet Passah und Pentekoste 687
Teufel s. Satan
Thaddäus, Predigt in Edessa 554
Theodoret, Bericht über Korinth 409, über die Quartodecimaner 615 f.
Theodotus (Gnostiker), über die Ogdoas 275. 281 — über den Descensus 501
Theophilus (Apologet), betont die menschliche Freiheit 327 — kein Chiliast 355
Theophilus von Alexandrien 631
Thomasakten, kirchl. Ursprung, aus Syrien 557 — über die Hadesfahrt 557 f.
Thomasevangelium 170. 226 f.
Thraseas (Bischof v. Eumenea), Quartodecimaner 370 — Grabstätte des Märtyrers in Smyrna 709
Thyatira, Abfall zum Montanismus, von den Alogern gegen die Echtheit der Joh.-Apokalypse ausgespielt 429 f. 731 — Rückkehr zur kathol. Kirche 430 f.
Tod = Hades 550. 562. 573 — verschlingt die Toten 563. 570 — Türhüter der Scheol 570 — Herrscher der Unterwelt 508
Todeskelch Christi 702
Traditionsprinzip 254
Tricentius, Quartodecimaner 612 ff. — identisch mit Crescentius 615
Tryphon, verwirft die Herabkunft des hl. Geistes auf Christus 298 — Frage wegen Teilnahme der Juden am Messiasreiche 466 — zählt die Christen zu den Heiden wegen Aufgabe der jüd. Feste 584. 596

Universalismus des Heils 493. 531. 533. 536. 542. 545 f.
Unsterblichkeit der Seele 311. 459
Unterwelt, Heilstätigkeit und Predigt Christi in der Unterwelt an die alttest. Gerechten 317. 467. 475 f. 479. 480. 489. 498. 499. 507. 509. 532 f. 538. 554 s. Johannes der Täufer; Apostel — Erscheinung Christi in göttlicher Majestät 558. 562. 570. 574 f. — Schilderung der Unterw. bei Hippolyt 510 f., bei Tertullian 513 f. — verschiedene Abteilungen 316 — Reinigungsort für alle Seelen 524. 526 f. 529. 540 — furchtbare Strafen 559
Urapostel, ihre Weltmission 182. 185 f. 193. 256. 485 ff. — Zeu-

gen der Wahrheit 201. 258 — Repräsentanten des Judenchristentums 188 — ihr Verhältnis zu Paulus 190. 396
Uriel, Erzengel 285 — Herr über den Tartarus 548
Urmensch = Adam in den Pseudoklement. 331 f.

Valentin (Valentinianer) 294. 366. 406. 417
Verantwortlichkeit 326 f. 330. 335
Verdammnis, ewige 457
Verfolgungen 340. 385 f.
Vergeltungsgedanke nach dem Tode 456
Verhängnis des Bösen 324 f.
Versöhnung 305. 307. 329
Victor (Bischof v. Rom) im Passahstreit 370. 581 f. 587 — Brief des Irenäus an Victor 578. 591 f.
Vollchristen, Verhalten zu den Sündern 380
Vollfasten s. Fasten
Vollkommenheit, verschiedene Stufen nach Clemens Alex. 523. 538

Wahlfreiheit 326. 328. 332 f. 375
Wehen der Endzeit 168. 339 f. 385. 399
Weisheit s. Sophia
Weissagungsbeweis 209. 250 f. 312. 393. 465. 467
Weitz 577. 611. 612. 621
Weltende 338 f.
Weltgericht 340 f. 357
Weltmission s. Apostel; Urapostel
Weltschöpfer s. Gott; Logos
Weltvernunft 303
Wiedergeburt 311
Wiederkunft Christi s. Parusie
Willensfreiheit 323 f. 329 f. 332

Xandikos (Monat des asiat. Kalenders), identisch mit dem jüdischen Nisan 586. 637

Zahn (Theod.) 226. 228. 390. 395. 413. 423. 426. 428. 443. 449. 577. 584. 585. 587 f. 594. 595. 627
Zephyrin, Bischof von Rom 422. 439. 581
Zweinaturenlehre über Christus bei den Gnostikern 298
Zwischenzustand, der Seelen im Hades 456. 489. 490. 514. 520 — abgelehnt vom Diasporajudentum 459. 521, von Christen 514 f. 519. 522 f., schwankend bei Ignatius 478

Berichtigungen.

S. 1 Z. 19 v. u. l. Ursachen st. Ursache.
S. 31 sind bei den Zitaten die Zahlen von Z. 10 und 15 in 5 f. und 10 f. zu ändern.
S. 49 Zitat Z. 8 l. Joh. 7, 33 st. Joh. 37, 3.
S. 55 Zitat Z. 9 l. ἀλεκτοροφωνία st. ἀλεκτροφωνία.
S. 62 sind beide Zitate Z. 3 und 4 in Z. 2 zu verändern und Z. 16 in Z. 6.
S. 83 rücke die Zeilenangabe 10 eine Zeile herunter.
S. 85 gehört das Zitat Z. 13 τόπος Λαζάρου auf die S. 87.
S. 96 Zitat Z. 5 l. 22, 11 st. 22. 11.
S. 100 Zitat Z. 3 st. 4.
S. 101 Zitat Z. 5 l. Hebr. 12, 22 st. 11, 22 — Zitat Z. 6 l. Jes. st. Jer. und streiche Z. 6 Apoc. Joh. 21, 2. 9.
S. 157, Anm. Z. 2 v. u. l. Briefen st. Briefe.
S. 158 Z. 16 f. Über Benutzung der apokalypt. Rede Jesu durch den Verfasser der διαθήκη vgl. S. 358 f.
S. 183 Z. 2 v. u. l. Askewianus st. Brucianus.
S. 184 Z. 8 v. u. l. Israels st. Israel, ebenso S. 185 Z. 3 v. o.
S. 190 Z. 2 v. o. l. Eusebius h. e. st. h. e. — Z. 11 v. u. l. Damaskus st. Damuskus.
S. 192 Z. 17 v. o. l. der Propheten st. des Pr.
S. 224 Z. 9 v. u. l. an der Spitze st. an die Spitze; ebenso S. 230 Z. 9 v. u.
S. 234 Z. 7 v. o. l. enge Beziehungen zu Ägypten.
S. 254 gehört die Anm. 1 zu Z. 2 v. o.
S. 255 Z. 7 v. u. l. Evangelien st. Engangelien.
S. 262, Anm. 4 Z. 2 v. u. l. schlägt st. sehlägt.
S. 276 Z. 15 v. o. und 3 v. u. l. Kautzsch st. Kautsch.
S. 280 Z. 14 v. u. ist neben Clemens Al. auf Origenes, Comment. II, 13 in Rom., tom. VI, 133 ed. Lomm. und Select. in Ps. tom. XIII, 65. 68. 102 f. zu verweisen.
S. 291 Z. 9 v. o. l. ἀχράντοισι st. ἀρχάντοισι.
S. 305 Z. 14 v. u. l. der Archonten st. des Arch.
S. 324 Z. 14 v. o. l. ἀδικία st. ἀδακία.
S. 369 Z. 10 v. o. streiche den Satz über die Quartodecimaner in Syrien, Mesopotamien und Persien.

S. 390 Z. 13 v. u. l. nichts st. nicht.
S. 409 Z. 10 v. o. l. Huius st. Huis.
S. 413 Z. 6 v. u. l. Leucius st. Leucins.
S. 420 Z. 6 v. o. l. Philastrius st. Kerinth.
S. 424 Z. 7 v. u. l. *αὐτά φασιν* und Z. 8 v. u. *αὐτὰ*.
S. 426 Z. 5 v. o. l. *ὠφελεῖ* st. *ὠφελεῖ*.
S. 427 Z. 2 v. o. l. Epiphanius st. Epiphanias — Z. 9 v. o. l. fünf Stücke st. fünf Stück
S. 430 Z. 2 v. o. l. der Abfassung st. den Abfassung.
S. 440 Z. 4 v. o. l. Eusebius st. Irenäus.
S. 446 Z. 15 v. o. l. Importware st. Imporware.
S. 459 Z. 15 v. o. l. sterblichen st. unsterblichen.
S. 467, Anm. Z. 4 v. u. l. *κοιμώμενοι* st. *κοιμωμένοι*.
S. 479 Z. 19 v. o. l. haben st. habe.
S. 490 Z. 3 v. o. l. Befreiung st. Befreiuung.
S. 498 Z. 8 v. u. streiche den Satz: Auch stellt er . . . orientalischer Gottheiten.
S. 520 Z. 11 v. u. setze Punkt nach ignorant.
S. 524 Z. 6 v. o. l. *ἀγαθοεργία* st. *ἀγοθοεργία*.
S. 526, Anm. Z. 5 v. u. l. Auferstehung st. Auffrischung.
S. 563 Z. 7 v. o. l. Erschienenen st. Eschienenen.
S. 564 letzte Anm. setze 4 st. 3.
S. 565 Z. 1 setze Anm. 1 zu Gefangenen.
S. 566 Anm. 1 l. Test. XII Patr. st. Test. XII part.
S. 579 Z. 2 v. o. l. Bacchylus st. Bachylus.
S. 602 Z. 2 v. o. setze Punkt hinter „nicht".
S. 615 Z. 5 f. Epiphanius muß doch bei den Worten *ἐν χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος* an den Streit zwischen Polykrates und Victor gedacht haben, denn die Worte *ὡς ἡ ἀνατολὴ πρὸς τὴν δύσιν διαφερομένη εἰρηνικὰ παρ' ἀλλήλων οὐκ ἐδέχοντο* erinnern an den Passahstreit des Victor, während zur Zeit des Polykarp und Anicet aus diesen Differenzen nach dem Briefe des Irenäus an Victor die Harmonie der Kirchen gerade nicht gestört wurde.
S. 621 Z. 11 v. o. l. *περιέλκοντες* st. *πιριέλκοντες*.
S. 623 Man könnte mit einem gewissen Rechte die Vermutung aufstellen, daß der Verfasser unserer Epistola diese *ζήτησις* der kleinasiatischen Kirche im Auge hat, und daß er infolge dieses Streites bewogen ist, mit allem Nachdruck die Passahfeier als Gedächtnis des Todes Christi zu betonen, um dadurch die These der Gegner abzulehnen, daß Jesus am 14. Nisan das gesetzliche Passah gegessen hätte. Dann könnte auch die Epistola noch näher auf c. 170 n. Chr. datiert werden.
S. 635 Z. 11 v. o. l. 20. März st. 22. März.
S. 652 Anm. Z. 11 v. u. l. *ἕκτη* st. *ἕκτη*.
S. 666, Anm. Z. 5 v. u. l. *ταχθεῖσαί* st. *ταχθετσαί*.
S. 692 Z. 2 v. o. l. *ἑσπέρας* st. *ἑσπέρα*.

S. 695 Z. 7 f. v. u. Wenn Epiphanius das Äquinoctium in der Leidenswoche auf den 26. Phamenoth = 22. März verlegt, so werden wir an Anatolius (Euseb. h. e. VII, 32, 14. 15) erinnert, der den Anfang der Enneakaidekaeteris auf diesen Tag verlegt und den 26. Phamenoth zur Ostergrenze gemacht hatte. Nun ist bei Epiphanius auffällig, daß er mit diesem Tag die Auferstehung zusammenfallen läßt, obwohl doch nach seiner Berechnung in Übereinstimmung mit der Kirche das Osterfest stets nach dem Äquinoctium gefeiert werden sollte. Es scheint, daß in seiner Vorlage das Äquinoctium auf Freitag den 20. März fiel, und daß infolge der angenommenen falschen Berechnung der Juden dieses Äquinoctium von Epiphanius von Freitag auf Sonntag verschoben wurde. Das stimmt zu der Beobachtung von Schwartz, Ostertaf. S. 15, daß das Äquinoctium in der Mitte des 3. Jahrh. nicht auf den 22., sondern auf den 20. März fiel.

S. 699 Z. 14 v. o. l. *ἑσπέρας* st. *ἑσπέρας*.

S. 22* XXXVI Z. 1 l. ⲛⲁⲩⲥⲟⲩ ⲛⲉ st. ⲁⲩⲥⲟⲩ ⲛⲉ.

S. 55* Anm. 4 und sonst hat Wajnberg übersehen, daß der griechische Text nur eine Rückübersetzung des syrischen Textes vonseiten Lagardes ist.

569161

Bible
Apoc(N.T)
Epis
s

Epistola Apostolorum
Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der
Auferstehung. hrsg. von C. Schmidt.

DATE

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED